

مختصر
اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام
دانش گاہ پنجاب لاہور



شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بار دوم: مارچ 2003ء محرم الحرام 1424ھ

مختصر

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور



شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ - پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بار دوم
ربیع الاول ۱۴۲۵ھ مئی ۲۰۰۴ء

ادارہ تحریر

نگران رئیس ادارہ ☆

ایڈیٹر

ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایم اے، ایم او ایل، پی ایچ ڈی (پنجاب)

شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)

☆ از ۶ جولائی ۱۹۹۵ء

مجلس انتظامیہ

- ۱۔ لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) محمد صفدر، ایم ایس سی، ایچ آئی (ایم)، ایس بی ٹی، این ڈی سی، پی ایس سی (یو کے)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
- ۲۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد افضال بیگ، ایم اے (Pb)، ایم فل (Sussex)، پی ایچ ڈی (Monash)، پرووائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (حفر)، سابق چیئرمین، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن و وائس چانسلر قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد، لاہور
- ۴۔ جسٹس (ریٹائرڈ) سردار محمد اقبال، سابق وفاقی محتسب اعلیٰ پاکستان، لاہور
- ۵۔ سید بابر علی شاہ، ۷۰ ایس سی سی، گلبرگ، لاہور
- ۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یانمائندہ)
- ۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یانمائندہ)
- ۸۔ ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۹۔ ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۰۔ ڈین کلیہ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۳۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (معمتد)

باردوم: ربیع الاول ۱۴۲۵ھ / مئی ۲۰۰۴ء

زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آنے ہیں

ابن بطوطہ = تحفة النظاری غرائب الأمصار وعجائب الأسفار،

مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti،

۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة،

طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاهرہ = کتاب مذکور، قاهرہ ۱۳۳۸ھ بعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers،

لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II) بار دوم.

ابن خردادبہ = المسالك والممالك، طبع ذخیرہ

M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا

والخبر... الخ، بلاق ۱۲۸۳ھ.

ابن خلدون: مقدمة = Prolegomènes d'Ebn Khaldoun،

طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء

(Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمہ دیسلان = Prolegomènes

d' Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان

M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم،

۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمہ روزنتھال = The Muqaddimah،

مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لندن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون = وئیات الأغیان، طبع و شتفیلٹ F. Wüstenfeld،

کوننگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے

اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلدون، بلاق = کتاب مذکور، بلاق ۱۲۷۵ھ.

ابن خلدون، قاهرہ = کتاب مذکور، قاهرہ ۱۳۱۰ھ.

(۱) = اردو دائرۃ معارف اسلامیہ.

(۱) ت = اسلام انسائیکلو پیڈیسی (= انسائیکلو پیڈیا او اسلام،

ترکی).

(۱) ع = دائرۃ المعارف الاسلامیہ (= انسائیکلو پیڈیا او

اسلام، عربی).

(۱) لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (=

انسائیکلو پیڈیا او اسلام، انگریزی). بار اول یا دوم، لائیڈن.

ابن الأبار = کتاب تکملة الصلة، طبع کودیرا F. Codera،

میلڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبار: تکملة = M. Alarcóny - C. A. González،

Apéndice a la adición Codera de: Palencia

Tecmilla، در Misc. de estudios y textos arabes،

میلڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبار، جلد اول = ابن الأبار: تکملة الصلة،

arabe d' après un ms. de Fés, tome I, comprenant

A. Bel، طبع les deux vol. édités par F. Codera

و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع نورنبرگ

C. J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء،

یا بار دوم، قاهرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاهرہ ۱۳۰۳ھ،

یا بار چہارم، قاهرہ ۱۳۳۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et

de l' Espagne، مترجمہ فاینان E. Fagnon، الجزائر

۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلة فی اخبار أئمة الأندلس، طبع

کودیرا F. Codera، میلڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

الادريسي، ترجمه جوبار = *Géographie d'Édrisi*، مترجمه
P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰.

الاستیعاب = ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد
(دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع ووستنفلٹ، کوئٹن
۱۸۵۴ (الاستاتیک).

الإصابة = ابن حجر العسقلانی: الإصابة، ۳ جلد، کلکتہ
۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳.

الاصطخري = المسالك والممالك، طبع ذخویہ، لائڈن
۱۸۷۰ (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷.

الأغاني ۱، ۲، ۳ = ابوالفرج الاصفهانی: الأغاني،
بار اول، بولاق ۱۲۸۵، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳.

یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۳۵ بعد.

الأغاني، بروٹو = کتاب الأغاني، ج ۲۱، طبع بروٹو R. E.
Brünnow، لائڈن ۱۸۸۸/۱۳۰۶.

الأنباری: نزهة = نزهة الألباء في طبقات الأدباء، قاہرہ
۱۲۹۴.

البغدادی: الفرق = الفرق بين الفرق، طبع محمد بدر،
قاہرہ ۱۳۲۸/۱۹۱۰.

البلاذری: أنساب = أنساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع
M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس

(یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸.

البلاذری: أنساب، ج ۱ = أنساب الأشراف، ج ۱، طبع
محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ذخویہ، لائڈن
۱۸۶۶.

بیہقی: تاریخ بیہقی = ابوالحسن علی بن زید البیہقی:
تاریخ بیہقی، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ ش.

بیہقی: تنقہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تنقہ
صوان الحکمة، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵.

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی،
Bibl. Indica

ابن خلدان، مترجمه دیسلان = *Biographical Dictionary*،
مترجمه دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا
۱۸۷۱.

ابن رسته = الأعلاق النفیسة، طبع ذخویہ، لائڈن ۱۸۹۱ تا
۱۸۹۲ (BGA, VII).

ابن رسته، ویت = *Les Atours précieux*، مترجمه
G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵.

ابن سعد = کتاب الطبقات الكبير، طبع زخاؤ H. Sachau
و غیرہ، لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۴۰.

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن G. S. Colin
ولیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائڈن ۱۹۳۸ تا

۱۹۵۱؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس
۱۹۳۰.

ابن العباد: شذرات = شذرات الذهب في أخبار من ذهب،
قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ (سین وفيات کے اعتبار سے
حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع ذخویہ، لائڈن
۱۸۸۶ (BGA, V).

ابن قتیبة: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع
ذخویہ، لائڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴.

ابن قتیبة: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع
ووستنفلٹ، کوئٹن ۱۸۵۰.

ابن هشام = کتاب سيرة رسول الله، طبع ووستنفلٹ، کوئٹن
۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع ریٹو J. T. Reinaud
و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰.

ابوالفداء: تقویم، ترجمه = *Géographie d'Aboulféda*
traduite de l'arabe en français، ج ۱ و ۲، از

ریٹو، پیرس ۱۸۴۸ ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳.

الادريسي: المغرب = *Description de l'Afrique et de l'Espagne*،
طبع ڈوزی R. Dozy و ذخویہ، لائڈن
۱۸۶۶.

ذہبی : حَقَاط = الذَّهَبِي : تَذَكُّرَةُ الحَقَاط، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رَحْمَن عَلی = رَحْمَن عَلی : تَذَكُّرَةُ علماءِ ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔
رَوَاضَاتُ الْجَنَّاتِ = مَحْمَد باقر خوالساری : رَوَاضَاتُ الْجَنَّاتِ، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از مَحْمَد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء۔

السُّبُكِي = السُّبُكِي : طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّة، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔
سَجَلِ عثماني = مَحْمَد ثریا : سَجَلِ عثماني، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

مُرْكَبِي = مُرْكَبِي : مُعْجَمُ المَطْبُوعَاتِ الْعَرَبِيَّة، قاہرہ ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۱ء۔

السَّمْعَانِي = السَّمْعَانِي : الْأَنْسَاب، طبع عكسي باعثناء مرجليوث D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السِّيَوطِي : بَقِيَّةُ = السِّيَوطِي : بَقِيَّةُ الوَعَاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔
الشُّرُوسْتَانِي = المَلِّ وَالنَّحْل، طبع كيورثن W. Cureton، لنڈن ۱۸۳۶ء۔

الضَّبِّي = الضَّبِّي : بَقِيَّةُ الْمُتَمَسِّ فِي تَارِيخِ رِجَالِ أَهْلِ الْأَنْدَلُس، طبع كوديرا Codera و ريبيرا J. Ribera، ميڈرڈ ۱۸۸۳ء تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضَّوَاءُ اللَّامِع = السَّخَاوِي : الضَّوَاءُ اللَّامِع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ء تا ۱۳۵۵ھ۔

الطَّبْرِي = الطَّبْرِي : تَارِيخُ الرُّسُلِ وَالْمُلُوكِ، طبع ذُخْرِيَّة وغيره، لائڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانی مؤلف لری = برونس لی مَحْمَد طاهر : عثمانی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفريد = ابن عبدربه : العقد الفريد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔
علی جواد = علی جواد : ممالك عثمانيين تاريخ و جغرافيا لفاق، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء۔

عوى : لَبَاب = عوى : لَبَاب الْأَلْبَاب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۶ء۔

عيون الأنباء = طبع مِلر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

تاج العروس = مَحْمَد مرتضى بن مَحْمَد الزَّيْدِي : تاج العروس۔

تَارِيخُ بَغْدَاد = العَطِيبُ البَغْدَادِي : تَارِيخُ بَغْدَاد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تَارِيخُ دِمَشْق = ابن عساکر : تَارِيخُ دِمَشْق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تَهْذِيب = ابن خَبَرِ الْعَسْكَلَانِي : تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثَّعَالِبِي : يَتِيْمَةٌ = الثَّعَالِبِي : يَتِيْمَةُ الدَّهْرِ، دمشق ۱۳۰۴ھ۔
الثَّعَالِبِي : يَتِيْمَةٌ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء۔

حاجی خلیفہ = کَشَفُ الظُّنُون، طبع مَحْمَد شرف الدین یالٹاقا S. Yalıtıkaya و مَحْمَد رفعت بیلکک الکلیسی Rıfat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوریکل = کَشَفُ الظُّنُون، طبع فاریکل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ : کَشَفُ = کَشَفُ الظُّنُون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ء تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI)۔

سلسلہ جدید)۔
حمدالله مستوفی : نَزْهَةٌ = حمدالله مستوفی : نَزْهَةُ الْقُلُوبِ، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائڈن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خوالد امیر = حَبِيبُ السَّيْرِ، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء۔

الدَّرَرُ الْكَاسِنَةُ = ابن حجر العسقلانی : الدَّرَرُ الْكَاسِنَةُ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الذَّبِيرِي = الذَّبِيرِي : حَيَوَةُ الْحَيَوَان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ : تَذَكُّرَةُ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء۔

المسعودی : مروج = المسعودی : مروج الذهب، طبع باریه
د سبنار C. Barbier de Meynard و پاوه د کورق

Pevet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی : التنبيه = المسعودی : کتاب التنبيه والاشراف،
طبع د خويه، لائيلن ۱۸۹۳ء (BG ۱, VIII).

المقدسی = المقدسی : احسن التقاییم فی معرفة الأقالیم، طبع
د خويه، لائيلن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقري : Analectes = المقري : نفع الطيب في غصن الأندلس
الربطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des

Arabes de l'Espagne، لائيلن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقري، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۸۲۷/۱۸۲۸ء.

منجم باشی = منجم باشی : صحائف الأخبار، استابول ۱۲۸۵هـ.

ميرخواند = ميرخواند : روضة الصفاء، بجنی ۱۲۶۶/۱۲۸۳هـ.

نزهة الخواطر = حکيم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد

۱۹۳۷ء بعد.

نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی

پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳ء.

الواقی = الصدقی : الواقی بالوفیات، ج ۱، طبع ریتر Ritter،

استابول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dederling،

استابول ۱۹۳۹ و ۱۹۵۳ء.

السمدانی = السمدانی : صفة جزيرة العرب، طبع ملر

D. H. Müller، لائيلن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء.

ياقوت = ياقوت : معجم البلدان، طبع ووستفالت، لایپزک

۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع الاستاتیک، ۱۹۲۳ء).

ياقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأريب الى معرفة الأديب،

طبع مرجايوت، لائيلن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛

معجم الأدباء، (طبع الاستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

يعقوبی (یا اليعقوبی) = اليعقوبی : تاريخ، طبع هوتسما

W. Th. Houtsma، لائيلن ۱۸۸۳ء؛ تاريخ اليعقوبی،

۲ جلد، ليدج ۱۳۵۸هـ؛ ۲ جلد، بيروت ۱۳۷۹/۱۹۶۰ء.

يعقوبی : بلدان (یا البلدان) = اليعقوبی : (کتاب) البلدان،

طبع د خويه، لائيلن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

يعقوبی، Wiet ویت = Yu'qubi. Les pays، مترجمة

G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

غلام سرور = غلام سرور، مفتی : خزينة الاصفياء، لاهور

۱۲۸۳هـ.

غوثی مالذوی : گلزار ابرار = ترجمه اردو موسوم به اذکار

ابرار، آگره ۱۳۲۶هـ.

پريشته = محمد قاسم پريشته : گلشن ابراهيمی، طبع سنگی،

بجنی ۱۸۳۲ء.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از التشارات دایره

جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هـ.

فرهنگ آند راج = منشی محمد بادشاه : فرهنگ آند راج،

۲ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳ء.

فغير محمد = فغير محمد جهلمی : حدائق الحنفية، لکهنؤ

۱۹۶۰ء.

فلمن و لنگز = Martin و Alexander S. Fulton

Second Supplementary Catalogue of : Lings

Arabic Printed Books in the British Museum

لندن ۱۹۵۹ء.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست،

طبع فلورکس، لایپزک ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القفطی = ابن القفطی : تاريخ الحكماء، طبع لیپرت

J. Lippert، لایپزک ۱۹۰۳ء.

الکتبی : قوات = ابن شاکر الکتبی : قوات الوفیات، بولاق

۱۲۹۹هـ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲ جلد، قاهره

۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸هـ.

مائرا الأمراء = شاه نواز خان : مائرا الأمراء، Bibl. Indica.

تجالس المؤمنین = لدورالله شوستری : مجالس المؤمنین،

تهران ۱۲۹۹هـ.

مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، ۳ جلد، حیدرآباد

(دکن) ۱۳۳۹هـ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد

(دکن) ۱۹۵۱ء.

سمود کیهان = سمود کیهان : جغرافیای منقصل ایران،

۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱هـ.

کتاب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghāni : *Tables=Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni, rédigées par I. Guidi, Leiden 1900.*

Babinger=F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke, 1st ed., Leiden 1927.*

Barkan : *Kanunlar=Ömar Lûtfi Barkan : XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu Ziraat Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, I. Kanunlar, Istanbul 1943.*

Blachère : *Litt.=R. Blachère : Histoire de la Littérature arabe, i, Paris 1952.*

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.*

Brockelmann, SI,II,III=G. d. A.L., *Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband, Leiden 1937-42.*

Browne, i=E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi, London 1902.*

Browne, ii=A *Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di, London 1908.*

Browne, iii=A *History of Persian Literature under Tartar Dominion, Cambridge 1920.*

Browne, iv=A *History of Persian Literature in Modern Times, Cambridge 1924.*

Caetani : *Annali=L. Caetani : Annali dell' Islam, Milano 1905-26.*

Chauvin : *Bibliographie=V. Chauvin : Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes, Lille 1892.*

Dorn : *Quellen=B. Dorn : Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, St. Petersburg 1850-58.*

Dozy : *Notices=R. Dozy : Notices sur quelques manuscrits arabes, Leiden 1847-51.*

Dozy : *Recherches¹=R. Dozy : Recherches sur*

l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.=R. Dozy : Supplément aux dictionnaires arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.*

Fagnan : *Extraits=E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghreb, Alger 1924.*

Gesch. des Qor.=Th. Nöldeke: Geschichte des Qorāns, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry=E.J.W. Gibb : A History of Ottoman Poetry, London 1900-09.*

Gibb-Bowen=H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West, London 1950-57.*

Goldziher : *Muh. St.=I. Goldziher : Muhammedanische Studien, 2 Vols., Halle 1888-90.*

Goldziher : *Vorlesungen=I. Goldziher : Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.*

Goldziher : *Vorlesungen²=2nd ed., Heidelberg 1925.*

Goldziher : *Dogme=Le dogme et la loi de l'islam, trad. J. Arin, Paris 1920.*

Hammer-Purgstall : *GOR=J. von Hammer (-Purgstall): Geschichte des Osmanischen Reiches, Pest 1828-35.*

Hammer-Purgstall : *GOR²=the same, 2nd ed., Pest 1840.*

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.*

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung=J. von Hammer : Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, 2 vols., Vienna 1815.*

Houtsma : *Recueil=M.Th. Houtsma : Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, Leiden 1886-1902.*

Juynboll : *Handbuch=Th. W. Juynboll : Handbuch des islamischen Gesetzes, Leiden 1910.*

- Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.
- Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).
- Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.
- Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.
- Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).
- Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
- Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).
- Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.
- Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).
- Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.
- Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.
- Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.
- Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.
- Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez : *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.
- Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.
- Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.
- Pauly-Wissowa = *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.
- Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.
- Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.
- Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.
- Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.
- Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.
- Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.
- Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.
- Sources inéd.* = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.
- Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.
- Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
- Spuler : *Mongolen* = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.
- SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.
- Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.
- Survey of Persian Art* = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrs- lage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topo- graphie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Hand-*

book of Early Muhammadan Tradition, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalo- gie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

مجلات، سلسلہ ہائے کتب (۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbères.

Abh. G. W. Gött.=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Abh. K. M.=Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. Ak. W.=Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comité de l'Afrique française.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.

AIÉO Alger=Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger.

AIUON=Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And.=Al-Andalus.

Anth.=Anthropos.

Anz. Wien=Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica.

ArO=Archiv Orientální.

ARW=Archiv für Religionswissenschaft.

ASI=Archaeological Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AÜDTCFD=Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.

As. Fr. B.=Bulletin du Comité de l'Asie Française.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell.=Türk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar.=Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

BÉt. Or=Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l'Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletín de la Real Academia de la Historia de España.

BSE=Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE²=the same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l'Orient Contemporain.

CT=Cahiers de Tunisie.

EI¹=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI²=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph.=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp.=Hespéris.

IA=İslâm Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA=Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes Tunis.

IC=Islamic Culture.

IFD=İlahiyat Fakültesi Dergisi.

IG=Indische Gids.

IHQ=Indian Historical Quarterly.

IQ = *The Islamic Quarterly*.
IRM = *International Review of Missions*.
Isl. = *Der Islam*.
JA = *Journal Asiatique*.
JAfr. S. = *Journal of the African Society*.
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.
JAnthr. I = *Journal of the Anthropological Institute*.
JBBRAS = *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*.
JE = *Jewish Encyclopaedia*.
JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*.
JPak HIS = *Journal of the Pakistan Historical Society*.
JPHS = *Journal of the Punjab Historical Society*.
JQR = *Jewish Quarterly Review*.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.
J(R)ASB = *Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal*.
J(R)Num.S = *Journal of the (Royal) Numismatic Society*.
JRGeg.S = *Journal of the Royal Geographical Society*.
JSFO = *Journal de la Société Finno-ougrienne*.
JSS = *Journal of Semetic studies*.
KCA = *Kőrösi Csoma Archivum*.
KS = *Keleti Szemle (Revue Orientale)*.
KSIE = *Kratkie Soobshcheniya Instituta Étnografii* (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE = *Literaturnaya Éntsiklopediya* (Literary Encyclopaedia).
Mash. = *Al-Mashrik*.
MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Oriental-Gesellschaft*.
MDVP = *Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins*.
MEA = *Middle Eastern Affairs*.
MEJ = *Middle East Journal*.

MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*.
MGG Wien = *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien*.
MGMN = *Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*.
MGWJ = *Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums*.
MI = *Mir Islama*.
MIDEO = *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*.
MIE = *Mémoires de l'Institut d'Égyptien*.
MIFAO = *Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire*.
MMAF = *Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire*.
MMIA = *Madjallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi, Damascus*.
MO = *Le Monde oriental*.
MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*.
MSE = *Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya*—(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = *Mémoires de la Société Finno-ougrienne*.
MSL = *Mémoires de la Société Linguistique de Paris*.
MSOS Afr = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien*.
MSOS As. = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien*.
MTM = *Milli Tettebbü'ler Medjma'ası*.
MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*.
MW = *The Muslim World*.
NC = *Numismatic Chronicle*.
NGW Gött. = *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen*.
OA = *Orientalisches Archiv*.
OC = *Oriens Christianus*.
OCM = *Oriental College Magazine, Lahore*.
OCMD = *Oriental College Magazine, Damima, Lahore*.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*.
OM = *Oriente Moderno*.
Or. = *Oriens*.
PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*.
PELOV = *Publications de l'École des langues orientales vivantes*.
Pet. Mitt. = *Petermanns Mitteilungen*.
PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society*.
QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine*.
RAfr. = *Revue Africaine*.
RCEA = *Répertoire Chronologique d'Épigraphie arabe*.
REI = *Revue des Études Islamiques*.
REJ = *Revue des Études Juives*.
Rend. Lin = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*.
RIIR = *Revue de l'Histoire des Religions*.
RI = *Revue Indigène*.
RIMA = *Revue de l'Institut des manuscrits Arabes*.
RM.M = *Revue du Monde Musulman*.
RO = *Rocznik Orientalistyczny*.
ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*.
ROL = *Revue de l'Orient Latin*.
RRAH = *Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid*.
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*.
RT = *Revue Tunisienne*.
SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg*.
SBAK. Wten = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien*.
SBBayr. Ak. = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*.
SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen*.
SBPr. Ak. W. = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin*.
SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).
SI = *Studia Islamica*.

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism) *Stud. Isl.* = *Studia Islamica*.
S. Ya. = *Sovetskoe Yazikoznanie* (Soviet Linguistics).
SYB = *The Statesman's Year Book*.
TBG = *Tijdschrift van het Bataviaansche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*.
TD = *Tarih Dergisi*.
TIE = *Trudi Instituta Étnografi* (Works of the Institute of Ethnography).
TM = *Türkiyat Mecmuası*.
TOEM = *Ta'rikh-i 'Othmāni* (Türk Ta'rikhi) *Endümen-i medjmi'asi*.
TTLV = *Tijdschrift v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*.
Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.
Versl. Med. AK Amst = *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.
VI = *Voprosi Istorii* (Historical problems).
WI = *Die Welt des Islams*.
WI, NS = the same, New Series.
Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*.
WMG = *World Muslim Gazetteer, Karachi*.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*.
Zap. = *Zapiski*.
ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*.
ZGErdk. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin*.
ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen*.
ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte*.
ZS = *Zeitschrift für Semitistik*.

علامات و رموز و اعراب

علامات

نقلہ، ترجمہ از وو، لائل

مدبرہ مقالہ، برائے اردو دائرۃ معارف اسلامیہ

نقلہ، از ادارۃ اردو دائرۃ معارف اسلامیہ

۷

رموز

ترجمہ کرنے وقت انگریزی رموز کے مترجمہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

کتاب مذکور	= op. cit.	بعد	= f., ff., sq., seq.
کتاب (قاری یا قابل)	= cf.	بذیل مادہ (یا کلمہ)	= s. v.
ق-م (قبل مسیح)	= B. C.	دیکھئے : کسی کتاب کے	= see ; s
م (مذہبی)	= d.	حوالے کے لیے	
محل مذکور	= loc. cit.	رک ۴۵ (رجوع کنندہ) یا	= q. v.
وہی کتاب	= ibid.	رک ۴۵ (رجوع کنندہ) :	
وہی معنی	= idem.	وو کے کسی مقالے کے	
ہ (سنہ ہجری)	= A. H.	حوالے کے لیے	
ہ (سنہ عیسوی)	= A. D.	بموانع کثیرہ	= passim.

۳

اعراب

اے - ai = (سیر : Sair)

(ج)

۷ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (بن : pen)

۵ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (بول : mole)

۱ = u کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گل : Gul)

۶ = h کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول : Kul)

۸ = k کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارحب : Ardhah)

(رہب : radjah)

۹ = علامت سکون یا جزم (بندیل : bismil)

۱۰ = علامت سکون یا جزم (بندیل : bismil)

(۱)

Vowels

۱ = فتحہ (ث)

۲ = کسرہ (ج)

۳ = ضمہ (ھ)

(ب)

Long Vowels

۴ = آج کل (aj kal)

۵ = (Sim : سیم)

۶ = (Sim : سیم)

۷ = (Haron al-Rashid : ہارون الرشید)

۸ = (Haron al-Rashid : ہارون الرشید)

متبادل حروف

g	=	ک	s	=	س	h	=	ح	by	=	ب
gh	=	گھ	sh, ch	=	ش	kh	=	خ	bh	=	بھ
l	=	ل	s	=	س	d	=	د	p	=	پ
lh	=	لھ	d	=	ض	dh	=	دھ	ph	=	پھ
m	=	م	l	=	ط	d	=	ڈ	t	=	ت
mh	=	مھ	z	=	ظ	dh	=	ڈھ	th	=	تھ
n	=	ن	c	=	ع	dh	=	ذ	i	=	ٹ
nh	=	نھ	gh	=	غ	r	=	ر	ih	=	رھ
w	=	و	f	=	ف	rh	=	رھ	th	=	ٹھ
h	=	ہ	k	=	ق	r	=	ڑ	dj	=	ج
d	=	د	k	=	ک	rh	=	ڑھ	djh	=	جھ
y	=	ی	kh	=	کھ	z	=	ز	č	=	چ
						ž, zh	=	ژ	čh	=	چھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابتدائیہ

اس سال جبکہ پاکستانی قوم اپنی آزادی کی پچاسویں سال گرہ منا رہی ہے شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کے نام سے ایک مختصر اور جامع موسوعہ علمیہ اہل علم و ادب کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے جو مسلمانوں کی عظیم علمی و ادبی تاریخ کا ایک جامع اور خوبصورت مرقع ہے۔

مسلمانوں میں موسوعہ نویسی کی روایت

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کہنے کو تو ۱۹۵۰ء میں قائم ہوا، مگر حقیقت میں یہ ادارہ مسلمانوں کی چودہ سو سالہ سیاسی، علمی، فکری اور ادبی جذبوں کے تابندہ سلسلوں ہی کا ایک تسلسل ہے، اس لیے کہ امت مسلمہ علم و ادب اور فکر و دانش کی ہمیشہ سے امین رہی ہے۔

جب دنیا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رَحْمَتُ الرَّحْمٰنِ بن کر تشریف لائے اس وقت ساری دنیا گمراہی، جہالت اور گمراہی تعقبات کے اندھیروں میں بھٹک رہی تھی۔ اس ظلمت کدے میں رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم و ادب کی روشنی بکھیری اور دنیا کو توحید و رسالت کا درس دیا۔

رحمت مجسم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو آفاقی اور عالمگیری شان رکھنے والا کلام بطور معجزہ عطا فرمایا، یعنی قرآن حکیم، وہ علم و ادب کا ایسا لافانی اور سرمدی شاہکار ہے کہ انسانی تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

در حقیقت قرآن کریم علم و ادب اور فکر و دانش کا ایسا جامع ”موسوعہ علمیہ“ (Encyclopaedia) ہے جس میں ہدایت کے ہر پہلو سے انسانوں کی ہر ضرورت کا کامل و مکمل حل پیش کیا گیا ہے، اسی لیے جن دانش من کر بھی اس جیسی کتاب، بلکہ اس جیسی کوئی چھوٹی سے چھوٹی سورہ بھی نہیں بنا سکتے..... باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”کہہ دو کہ اگر انسان اور جن اس بات پر اتفاق کر لیں کہ وہ اس جیسا قرآن بنا لائیں تو اس جیسا نہ لائیں گے، اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار ہوں اور ہم نے قرآن میں سب باتیں طرح طرح سے بیان کر دی ہیں (۱۷ [الاسراء]: ۸۸)۔“

خود مبطل وحی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ تھی، اسی لیے آپ کی احادیث طیبہ نے دنیا میں تہذیبی و اخلاقی پہلو سے تبدیلی کے ساتھ ساتھ ایک عظیم علمی، ادبی اور فکری

انقلاب بھی برپا کیا۔

پھر جب قرآن و سنہ کی روشنی میں امت مسلمہ نے اپنا علمی اور فکری سفر شروع کیا تو مسلمان علما نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں ایسی ایسی کتابیں اور ایسے ایسے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے جن کی اہمیت صدیاں گزرنے کے باوجود آج بھی جوں کی توں برقرار ہے۔

احادیث کی دنیا میں امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری (م ۲۵۶ھ/۸۷۰ء) کی ”الجامع الصحیح“ کو امت نے ”أصحّ الکتاب بعد کتاب اللہ“ قرار دیا ہے، یہ کتاب علم الحدیث اور علم الفقہ کا ایسا بیش قیمت ذخیرہ ہے جس نے امت کی ہر دور میں فکری اور ادبی پہلو سے رہنمائی کی ہے۔ صحیح بخاری کے بعد امام مسلم بن الحجاج القشیری (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء) کی مرتبہ ”الجامع الصحیح“ امام ابو یوسف ترمذی (م ۲۴۵ھ/۸۸۸-۸۸۹ء) امام ابو داؤد البجستانی (م ۲۴۵ھ/۸۸۹ء) امام ابن ماجہ (م ۲۴۳ھ/۸۸۶ء) اور امام الترمذی (م ۳۰۳ھ/۹۱۶ء) کی مدونہ کتب حدیث کو امت نے بشمول (صحیح بخاری) ”صحاح ستہ“ کے نام سے خصوصی طور پر پذیرائی بخشی ہے۔

فقہ و قانون سازی کی دنیا میں امام شافعی (م ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) کی کتاب ”الام“ فقہ مالکیہ کی ”المدونہ“ فقہ حنفی پر الرضی (م ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء) کی ”المبسوط“ ابو بکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کی بدائع الصنائع اور الرغیسانی (م ۵۸۳ھ/۱۱۹۷ء) کی ہدایہ اور فقہ حنبلی پر الشوکانی کی نیل الاوطار ایسے دائرہ ہائے معارف ہیں جن کے اثرات قانون سازی کی دنیا میں محتاج تعارف نہیں ہیں۔

علوم و فنون، ادب اور سائنس کی دنیا میں مسلمانوں نے جو عظیم شاہکار مرتب کیے، ان کا بہت بڑا حصہ تاریخی حوادث کی نذر ہو چکا ہے، مگر پھر بھی ان میں سے ابن عبد ربہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی العقد الفرید، ابوالنصر الفارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) کی احصاء العلوم، اخوان الصفا (حدود ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے رسائل، الخوارزمی (م ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کی مفاتیح العلوم، ابو حیان التوحیدی (م ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) کی القایات، ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کی تاریخ مرات الزمان اور امام فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۰ء) کی تفسیر کبیر وغیرہ محفوظ رہ گئی ہیں جو اپنے شعبوں میں دائرہ معارف (Encyclopaedia) کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف ادوار میں امام الفزّاری (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) التویری (م ۴۳۲ھ/۱۰۳۲ء) صاحب نہایۃ الارب، ابوالعباس العری (حیات ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) صاحب مسالک الابصار، امام جلال الدین السيوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) علامہ نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) علامہ الشافعی (م ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء) علامہ شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) یا قوت الحموی، حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء) اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) جیسے زبردست موسوعات نویس بنظر عام پر آئے جن کی علمی اور فکری کاوشوں سے پوری دنیا مستفید ہو رہی ہے اور ان کا علمی فیضان دنیائے علم و ادب میں ابھی تک پتارہ نور کا کام دے رہا ہے۔

لیکن بد قسمتی سے جب مغرب میں علمی و فکری بیداری کی لہر اٹھی اور وہاں علم و ادب کی دنیا میں پیش قدمی شروع ہوئی، تو امت مسلمہ، جہاں جدید علوم اور سائنس کی دوڑ میں کافی پیچھے رہ گئی، وہاں موسوعہ نویسی کے میدان میں بھی وقت اور زمانے کی رفتار کے ساتھ قدم نہ ملا سکی..... اس دور میں مختصر وقت میں زیادہ سے زیادہ معلومات کے حصول کے جذبے کے تحت اہل مغرب نے اپنی ہر زبان میں دائرہ ہائے معارف (Encyclopaedias) مرتب کر لیے۔ علاوہ ازیں مشرق کی نسبتاً کم اہمیت کی حامل زبانوں میں بھی کئی کئی جلدوں پر مشتمل دائرہ ہائے معارف مدون ہوئے (مثال کے طور پر، ’ہمنی‘، ’مرہٹی‘، ’بنگالی‘ اور ’گورکھی‘ زبانوں میں دائرہ معارف Encyclopaedias موجود ہیں)۔ مگر خصوصیت کے ساتھ اردو زبان، جسے دنیا میں تیس کروڑ سے زیادہ لوگ بولتے اور سمجھتے ہیں، اس سے حتی دامن چلی آ رہی تھی..... اسی طرح عمومیت کے ساتھ دیگر مسلم زبانوں میں بھی مسلمانوں کے علوم و فنون اور ان کی سیاسی و ادبی تاریخ پر کوئی قابل ذکر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب (یا مکمل) نہیں ہوا جس کی بنا پر لوگ حصول معلومات کے لیے مغرب کے تیار کردہ دائرہ ہائے معارف پر انحصار کرنے لگے۔

یہ صورت حال دیکھ کر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع (م مارچ ۱۹۶۳ء) کے ایمار پر، جو ان دنوں پنجاب یونیورسٹی اوری اینٹل کالج کے پرنسپل تھے، ان کے شاگرد عزیز ڈاکٹر سید محمد عبداللہ (م ۱۳ اگست ۱۹۸۶ء) نے، جو اس وقت شعبہ اردو، اوری اینٹل کالج میں اردو کے لیکچرار تھے، پنجاب یونیورسٹی کی عربی و فارسی کانفرنس منعقدہ ۱۹۴۰ء میں اردو میں دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کا منصوبہ پیش کیا، مگر اس وقت ملک کی سیاسی اور اقتصادی صورت حال ایسی تھی کہ یہ قتل منڈھے نہ چڑھ سکی۔

قیام پاکستان (۱۳- اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد جب ملکی حالات سازگار ہوئے اور جامعہ پنجاب حقیقی معنوں میں مسلمان پنجاب کے تعلیمی اور فکری جذبوں کی عکاس بنی، تو دوبارہ اس امر کے لیے کوشش کی گئی اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۴۸ء کے سامنے ایک یادداشت بھیج کر، اس کی توجہ اس اہم کام کی طرف منعطف کرائی، یہ تجویز اس وقت کے وائس چانسلر ڈاکٹر عمر حیات ملک کی ذاتی دلچسپی سے منظر ہو گئی۔ اس طرح ابتدائی مراحل کے بعد ۱۹۵۰ء سے عملی طور پر اس موضوع پر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع ہی کی صدارت میں کام شروع ہو گیا۔

نئے ”دائرہ معارف اسلامیہ“ کی ترتیب و تدوین کی مشکلات، خصوصاً مواد کی عدم فراہمی اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر لکھنے والوں کی قلت کے پیش نظر، یہ فیصلہ کیا گیا کہ اساس کار کے طور پر ڈچ رائل اکادمی (ہالینڈ) کے مطبوعہ دائرہ معارف اسلامیہ (Encyclopaedia of Islam) کو سامنے رکھا جائے، لیکن چونکہ مذکورہ ”دائرہ معارف اسلامیہ“ کافی حد تک مغربی ذہن کا نمائندہ اور عکاس ہے، اس لیے اسے من و عن چھاپنا بھی نقصان دہ تھا، اس لیے فیصلہ کیا گیا کہ اسے اساس کار کے طور پر سامنے ضرور رکھا جائے گا، مگر جہاں ضرورت پیش آئے گی وہاں اس میں ترمیم و اضافہ کر لیا جائے گا۔

اس اصول کار کو سامنے رکھ کر کام شروع کر دیا گیا۔ ابتداً "کام کی رفتار ست رہی" لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم کے بطور صدر شعبہ (۱۹۶۶ - ۱۹۸۶ء) چارج سنبھالنے کے بعد اس پر بڑی برق رفتاری سے کام شروع ہوا۔ ۱۹۸۶ء میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی وفات ہو گئی، مگر کام اسی رفتار سے جاری رہا۔ جس کے نتیجے میں ۱۹۹۱ء میں یہ کام بحمد اللہ مکمل ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ گیا۔ جس کے لیے بجا طور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی خصوصی طور پر تحسین و تحریک کی مستحق ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے اس عظیم الشان تحقیقی علمی کام کو اندرون و بیرون ملک سراہا گیا ہے۔

۲۔ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کا منصوبہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و طباعت علمی، تاریخی، ادبی تحقیقی اور ثقافتی اعتبار سے ایک قابل قدر اور لائق ستائش کارنامہ ہے، لیکن یہ عظیم الشان کتاب چونکہ پورے عالم اسلام کو محیط ہے اور ۲۳ جلدوں، ہزار ہا صفحات اور ہزاروں عناوین و موضوعات کو محیط ہے، اس لیے اس کی خریداری اور اس سے صحیح استفادہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کے تحت لائینڈن (ہالینڈ) سے بھی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ساتھ ساتھ، ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) شائع کیا گیا ہے جو ۶۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر اردو میں بھی ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب کرنے کی تجویز ہوئی، جسے ستمبر ۱۹۸۳ء میں مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے منظور کر لیا۔ کسی کتاب کے "مختصر" ایڈیشن شائع کرنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس پوری کتاب کی تلخیص کر دی جائے، بلکہ اس سے مراد اس کے ضروری اور اہم مباحث کی اختصار کے ساتھ، تدوین و تیاری ہے، لہذا اب یہ سوال پیش آیا کہ کس اصول کو سامنے رکھ کر "مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ" کی فہرست عنوانات تیار کی جائے؟ کافی غور و خوض اور صلاح مشورے کے بعد ایک مرتبہ پھر لائینڈن کے "Shorter Encyclopaedia of Islam" کو "اساس کار" ٹھہرانا پڑا، جو نامور مستشرقین ایچ آر گیب (H.A.R. Gibb) اور جی۔ ایچ کرامرز (J.H. Karamers) کی نگرانی میں لائینڈن اور لندن سے ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا۔ چنانچہ یہ کام حسب ذیل مراحل میں مکمل ہوا:

۱۔ فہرست عنوانات کی تیاری

سب سے پہلے Shorter Encyclopaedia of Islam کے عنوانات کو اردو کے قالب میں ڈھال کر ان کو اردو کی الف بائی ترتیب میں مرتب کیا گیا۔

۲۔ اس فہرست کو حتی شکل کے لیے مندرجہ ذیل دو اصحاب پر مشتمل خصوصی کمیٹی تشکیل دی گئی:

(۱)۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

(۲)۔ پروفیسر عبدالقیوم

ان دونوں حضرات نے ایک ایک عنوان پر غور و خوض کیا، فہرست عنوانات کو حتمی شکل دی اور تلخیص کے لیے ماسٹر پلان تیار کیا۔

۳۔ مقالات کی تلخیص اور مسودہ کی تیاری

تیسرا مرحلہ فہرست عنوانات کے مطابق مقالات کی تلخیص اور حتمی مسودہ کی تیاری کا تھا، یہ مرحلہ سب سے اہم اور مشکل ترین مرحلہ تھا۔

شعبے کے ”ادارہ تحریر“ نے فیصلہ کیا کہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے تمام مقالات ”اردو دائرہ معارف اسلامیہ“ سے ہی لیے جائیں گے (اور نئے نہیں لیے جائیں گے) چنانچہ یہ کام شعبے کے عملہ ادارت نے مکمل کیا۔ لیکن شومی قسمت سے اس دوران میں پروفیسر عبدالقیوم (م ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء) ڈاکٹر عبدالغنی (م ۲۰ فروری ۱۹۸۹ء) اور پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی (م ۲۲ مئی ۱۹۹۳ء) یکے بعد دیگرے انتقال فرما گئے، یہ تمام لوگ علم و فضل کی دنیا میں چندے آفتاب و چندے متاب تھے۔ ان لوگوں کے انتقال سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے، علمی لیاقت اور ان کے وسیع علم و فضل سے محروم ہو گیا، تاہم تلخیص کا کام جاری رہا۔ مقالات کی یہ تلخیص اس طرح کی گئی کہ اس میں مقالے کے تمام علمی مباحث اختصار کے ساتھ آگئے ہیں۔

۴۔ طباعت

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تلخیص کے بعد آخری مرحلہ طباعت کا تھا، لیکن ابھی یہ کام شروع نہ ہوا تھا کہ شعبے کے صدر پروفیسر سید امجد الطاف بیمار پڑ گئے اور پھر ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو انتقال کر گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ

ان کی وفات سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے اور ان کی مہارت علمی سے محروم ہو گیا، لیکن بھ اللہ ادارہ تحریر کے باہمی تعاون سے طباعت کا کام شروع کر دیا گیا جو کہ بھ اللہ مشکلات اور شاف کی کمی کے باوجود پونے دو برس کے قلیل عرصے میں مکمل کر لیا گیا اور یہ اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

۵۔ خصوصیات

ہر کتاب کی قدر و قیمت اور اس کی علمی اور فکری خصوصیات کا اندازہ اس کتاب کے مطالعے سے ہی کیا جا سکتا ہے، اس لیے مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کی خصوصیات کا حقیقی اندازہ اس کے مطالعے سے ہی کیا جاسکے گا، تاہم ”مشتے از خروارے“ کے طور پر اس کی چند خصوصیات کا ذکر مناسب ہو گا، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ تلخیص کرتے وقت ”دریا کو کوزے میں بند کرنے“ کے محاورے پر عمل کیا گیا ہے اور کم سے کم الفاظ

- اور مختصر سے مختصر عبارت میں زیادہ سے زیادہ اظہار مطالب کا طریقہ اپنایا گیا ہے۔
- ۲- ریڈن کے مطبوعہ Encyclopaedia of Islam کی طرز پر مقالات کے آخر میں مأخذ و مصادر (Bibliography) تو دیئے گئے ہیں، مگر مصنفین کے نام حذف کر دیئے گئے ہیں، البتہ Shorter Encyclopaedia of Islam کی ہی طرز پر اس کے آخر میں دی گئی فہرست عنوانات میں ان مصنفین کے ناموں کی تفصیل دی گئی ہے، جن کا مقالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے لیا گیا ہے۔
- ۳- مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں ۶۹۰ عنوانات پر مقالات شامل ہیں، جو کہ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق ضروری معلومات کے حصول کے لیے بے حد ضروری ہیں، اس میں بغرض اختصار ممالک، خانوادوں اور ذیلی شاخوں پر مقالات نہیں دیئے گئے۔
- ۴- اس میں عموماً عبوری حوالہ جات (Cross References) سے احتراز کیا گیا، البتہ جہاں ضرورت پیش آئی ہے وہاں بامر مجبوری اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعض مقالات میں مفصل معلومات کے لیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (آ آ) کے مطالعے کا بھی مشورہ دیا گیا ہے۔
- ۵- اس میں اسلام، علم، فن، قرآن کریم، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مقالات کی جامع تلخیص بھی دی گئی ہے، جو اصل مقالات سے گو ضخامت میں تو کم ہے، مگر معلومات کے اعتبار سے ان سے کم نہیں ہے۔
- ۶- مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مضامین و مشتملات کے اعتبار سے اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں، جو اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں نظر آتی ہیں، اس پر مستزاد یہ کہ اس کی کمپوزنگ خط نستعلیق میں کرائی گئی ہے، جس سے اردو کے قارئین کے لیے استفادہ زیادہ آسان اور سہل ہے۔
- ۷- ہمارے ہاں اردو کی کمپوزنگ کے جو پروگرام دستیاب ہیں، ان سب میں بعض الفاظ کا نقش (Print) درست طریقے پر نہیں آتا اور تمام تر احتیاط اور پیش بندی کے باوجود غلطیاں اور سقم رہ جاتے ہیں، اس کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ایک کاتب کی خدمات حاصل کی گئیں اور کمپیوٹر کی غلطیوں کی تصحیح اس سے کرائی گئی، جس کی بنا پر اس مجموعہ میں غلطیوں کا تناسب نسبتاً کم ہے۔
- بہر حال یہ بڑا ہی اہم اور محنت طلب کام تھا، لیکن مقام مسرت ہے کہ ارکان ادارہ کی مساعی مشکور ثابت ہوئیں اور یہ عظیم الشان کام مکمل ہو کر علم و ادب کے قدر دانوں کے سامنے ہے۔
- انہی گزارشات کے ساتھ ہم اسے انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ ارباب علم و فضل کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔

یکم محرم الحرام ۱۴۰۸ھ / ۹ مئی ۱۹۹۷ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)

مگران صدر شعبہ

پر (اپنا) خلیفہ یا نائب (یعنی ”خلیفۃ فی العلم“ محمد عبدہ ۱۰: ۲۶۱) بنا رہا ہوں تو فرشتوں نے (بطریق استفادہ) عرض کیا کہ اے اللہ کیا تو دنیا پر ایسی ہستی کو خلیفہ بنائے گا جو اس میں خون خرابہ کرے گی؟ حالانکہ ہم تیری حمد و تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں، یعنی ہم تجھی کو ہر قسم کے عیب و نقصان سے پاک و مبرا سمجھتے ہیں اور تیرے سوا عیب سے کوئی پاک اور منزہ نہیں، لہذا یہ مخلوق بھی عیب سے پاک نہ ہو گی اور ان میں ضرور مفید اور خوریز بھی ہوں گے۔ بعض علما کا خیال ہے کہ فرشتوں نے جنات کے خون خرابے سے جو وہ دنیا میں کرتے رہے تھے، قیاس کیا کہ یہ نئی مخلوق بھی ویسی ہی سفلی کرے گی اور فساد برپا کرنے میں مصروف ہو جائے گی۔ بعض کے نزدیک بنو نوع انسان اس خطہ زمین پر آدمؑ کے سقوط سے پہلے بھی موجود تھے اور ان میں خون ریزی اور فساد رواج پا چکا تھا (دیکھیے محمد عبدہ ۱۰: ۲۵۷)۔

تب اللہ نے حضرت آدمؑ کو اشیائے عالم کے نام سکھلا دیے۔ اللہ نے جب فرشتوں سے اشیاء کے احوال و اوصاف پوچھے تو انہوں نے اپنی عاجزی کا اعتراف کیا، مگر جب حضرت آدمؑ سے پوچھا گیا اور انہوں نے سب امور ملائکہ کو بتا دیے تو اللہ نے فرمایا: کیا میں نے نہ کہا تھا کہ میں ارض و سموات کے جملہ مخفی امور جاننے والا ہوں۔ اس پر فرشتوں کو جن کے ذمے میں ابلیس بھی، جو ناری الاصل تھا، شامل ہو چکا تھا، (”بظاہر جن فرشتوں کی صنف تھے“ محمد عبدہ ۱۰: ۲۶۵) حکم ملا کہ آدمؑ (بشر) کو سجدہ کریں (سجدہ عبادت مراد نہیں، سجدہ سے جھکنا، تعظیم اور انقیاد مراد ہے، محمد عبدہ ۱۰: ۲۶۵)۔ سب نے تعمیل کی صرف ابلیس نے اطاعت سے سرتابی کی۔ اس نے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو جملہ مخلوق پر فضیلت اور بزرگی دی ہے، تو وہ آتش حسد سے جل اٹھا اور اس نے کہا کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آدمؑ خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر

آدمؑ علیہ السلام: ابو البشر (یا ابو محمد) لقب بہ صوفی اللہ، بجائے اول، مسمو ملائکہ، خلیفۃ اللہ فی الارض اور پہلے نبی۔

لفظ ”آدم“ کے اشتقاق کے بارے میں علماے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابن جریر نے ”آدم“ کا اشتقاق دو طرح سے بیان کیا ہے: (۱) اُذْنَم (گندم گون) سے، معنی بَيْنُ الْأُذْنَم (۲) آدم (معنی سفید)۔ ابو منصور الجوالیقی کے نزدیک جملہ انبیاء علیہم السلام کے نام عجمی ہیں ماسوائے آدمؑ ”صالح“ ”شعیب“ اور محمدؐ کے۔ الجوالیقی نے بھی آدمؑ کو عربی نام بتلایا ہے اور اسے افضل کے معنی پر قیاس کیا ہے۔ بعض علما کے نزدیک آدمؑ کا اشتقاق اَدِم (سُخ یا جلد، اَدِمُ الارض = وجہ الارض) سے ہے، یعنی آدمؑ سُخ زمین سے پیدا کیے گئے۔ بعض نے اس لفظ کو اُذْم یا اُذْنَم سے ماخوذ قرار دیا ہے، جس کے معنی موافقت اور شرکت کے ہیں، چنانچہ اس مفہوم میں آدمؑ کے مختلف قوی اور عناصر کی ترکیب داخل ہے، اس لیے کہ ان کا خمیر مٹی اور پانی سے ملا کر اٹھایا گیا تھا۔ بعض نے لفظ ”آدم“ کو ادمہ سے مشتق گردانا ہے، یعنی قابل اتباع، مگر الزحری نے ”آدم“ کو عجمی قرار دیا ہے۔ آدمؑ کی جمع اِوَادِم اور اس کی تغیر اَوِیْم ہوتا (یعنی دونوں صورتوں میں واؤ کے ساتھ ہوتا) اس امر پر دلالت کرتا ہے یہ لفظ عجمی ہے ورنہ جمع اور تغیر دونوں میں حمزہ آتا۔

جنات اور ملائکہ کی تخلیق حضرت آدمؑ سے پہلے ہو چکی تھی۔ آدمؑ کا قالب خشک گارے کی کالی مٹی سے تیار کیا گیا تھا، جو ہر طرح کی ترقی قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پھر پلٹے ہوئے پر اس میں اللہ کی روح سے جان پھونک دی گئی (دیکھیے لودی، ۱: ۹۶، ص ۱۵ بعد)۔ خلقت آدمؑ کی غرض و غایت آدمؑ اور نسل آدمؑ کے ذریعے سے جہانبانی اور وحیفہ خلافت کا ادا کرنا ہے، چنانچہ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین

کو شجرہ خبیثہ کہا گیا ہے (۳۱) [ابراہیم: ۲۳ تا ۲۶]۔ جنت میں رہنے اور وہاں سے نکل جانے کے حکم سے مراد امر نکوئی ہو سکتا ہے، یعنی ایسی بات جس کا ہونا مقدر ہو چکا ہے۔

اسی بنا پر جنت میں رہنے کا اور پھر وہاں سے نکلے جانے کا مطلب یہ ہوا کہ انسان اپنی پیدائش میں بہت سی حالتوں، زمانوں اور کیفیتوں میں سے گزرتا ہے، جن میں سے پہلا زمانہ بچپن کا ہے، اس عمر میں رنج و غم پاس نہیں پہنکتا اور کھیل کود کے سوا اور کوئی کام نہیں ہوتا۔ بچہ گویا ایک ایسے باغ میں ہے جہاں پختہ میوے سے لدے ہوئے گھنے درخت موجود ہیں، نرس بہہ رہی ہیں، پرندے گارہے ہیں۔ زوجہ کا ذکر اس لیے کیا کہ تمام بنی نوع انسان اس حکم میں آجائیں اور معلوم ہو جائے کہ بشریت کے اندر مذکر و مؤنث سب برابر ہیں۔ آدم و حوا کو جنت میں رہنے کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نوع انسان میں مذکر و مؤنث سب ایک حالت میں ہیں۔ کھانے پینے کی اجازت کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کے لیے تمام پاکیزہ چیزیں حلال کی گئیں اور وہ فطرۃً ان چیزوں کو پہچان لے گا جو اس کے لیے مفید ہیں۔ ایک خاص درخت سے روکنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں ضرر رساں چیزوں کے پہچاننے کی استعداد ہے اور اس کی فطرت کا تقاضا ہے کہ ان سے ضرور بچے۔ انسان جب سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کی استعداد اس میں اپنا کام کرنا شروع کر دیتی ہے۔ شیطان کے دوسے اور اس کے بکاتے کا مطلب یہ ہے کہ غیث روح جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے اور برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے بکاتے سے جاتا ہے۔ جنت سے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان فطرت کے قاعدے توڑ کر مشقت اور محنت میں پھنس جاتا ہے۔ آدم کی توبہ اور استغفار سے اشارہ اس طرف ہے کہ انسان اپنی فطرت سلیمہ کی بابت برے کاموں سے برے نتیجے پیدا ہونے کا خوف رکھتا ہے۔ اس لیے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے کہ وہ ان برے نتائج سے اسے بچا لے۔ اللہ کے توبہ قبول کرنے سے ادھر اشارہ ہے کہ نصاریٰ کا یہ عقیدہ غلط ہے کہ بنی آدم فطرۃً گنہگار ہیں اور اسے نجات

جنگ سکھائیں ہوں (آگ پر خاک کی برتری کے اثبات کے لیے دیکھیے لودی: ۱: ۱۶ و ابن القیم: بدائع الفوائد: ۳: ۱۳۹ تا ۱۴۱) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو اس کے انکار پر ”جنت“ سے نکل جانے کا حکم دیا۔ تب سے علانیہ آدم اور ان کی آل و اولاد کا دشمن ہو گیا۔ ابلیس نے روز قیامت تک کی ملت مانگی اور کہا: اے اللہ میں تیرے بندوں کو سبز باغ دکھلا کر گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے ملت دے دی۔

حضرت آدم اور حضرت حوا ”جنت“ میں رہتے تھے، مگر انہیں شجرہ منومہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ ابلیس نے دوسرے اندازی کر کے آدم اور ان کی زوجہ دونوں کو بھکا دیا اور وہ دونوں ابلیس کے قریب میں آ گئے۔ جو بنی انسانوں نے شجرہ منومہ کا پھل چکھ لیا تو ان پر اپنی برائی کھل گئی اور وہ ”جنت“ کے چوں سے اپنا بدن ڈھانچنے لگے، تب اللہ نے ان سب کو ایک وقت معین کے لیے زمین پر اتار دیا، لیکن اللہ نے پھر آدم پر نوازش کی اور انہیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انہیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی، جب سے آدم ”نبی“ ہوئے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ ان کے جسم سے نورانی لباس معاثر کیا۔ سر سید احمد خان نے آدم کے ارے قصے کو ایک تمثیل قرار دیا ہے اور ”سواء یعنی برہنگی“ کو استعارہ سمجھ کر ”برائیوں“ سے تعبیر کیا ہے اور ”لباس“ سے مراد ”تقویٰ“ لیا ہے (دیکھیے تفسیر: ۳: ۱۰۶ بعد حاشیہ)۔ اس قصے کی تمثیلی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہ: ۱: ۱۰۶ بعد)۔ اس میں سے ایک عبارت کا مختصر ترجمہ درج ذیل ہے، قصے کے ابتدائی امور کی تفسیر کے بعد وہ لکھتے ہیں (۱: ۲۹۲) کہ اس سے آگے کی تفسیر اس بنا پر ہو سکتی ہے کہ:

جنت سے مراد آرام و راحت کی حالت لینا صحیح ہے، کیونکہ نعمتوں سے پر بات میں انسان کو راحت و سکون ملنا یقینی ہے۔ یا اس سے مراد بے فکری اور خوشی کی کیفیت ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ آدم سے ایک شخص نہیں تمام نوع انسان مراد لی جائے، جیسے قبیلے کے باپ کے نام سے سارا قبیلہ مراد ہوتا ہے۔ شجرہ منومہ سے مراد برائی اور ہٹ دھرمی لی جاسکتی ہے، جیسا کہ دوسرے مقام پر کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ اور کلمہ خبیثہ

دلالت کے لیے ضروری تھا کہ عیسیٰ "اپنی جان قربان کریں۔
خلاصہ کلام یہ کہ آدمی کی فطری حالتیں تین ہیں: اول بچپن کا
زمانہ اور یہ خوشی اور راحت اور بے فکری کا زمانہ ہے۔
دوسرے بھلے برے میں کسی قدر تیز کا زمانہ۔ اس زمانے میں وہ
شیطان کے وسوسے سے خواہشوں کے جنجال میں پھنس سکتا
ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ عقل اور ہوش کے کامل ہونے کا
آتا ہے۔ اس میں وہ اپنے افعال کے نتائج کا خیال کرتا ہے اور
برے کاموں سے بچتا چاہتا ہے۔ پھر جب اپنے آپ کو بے بس
پاتا ہے تو عالم الغیب و الشہادۃ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہی
حالتیں ہیں جو ہر فرد پر گزرتی ہیں۔ انسان کی اجتماعی زندگی
(جہن) بھی انہیں حالتوں میں سے گزرتی ہے: ابتدا میں انسان
کی اجتماعی حالت سیدھی سادی تھی، اس کا رخ ایک ہی طرف
تھا، ضرورتوں کے مہیا کرنے میں اعتدال اور میانہ روی پر عمل
تھا، مصیبت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا
جسے انسان کا ہر فرقہ اور گروہ اب تک یاد کرتا ہے اور اس کا
نام سنہری زمانہ رکھتا ہے۔ پھر جب انسان کو اپنی یہ مجموعی
خوشحالی نہ بھائی تو وہ اپنی حرص و ہوا کی وجہ سے دوسروں کی
چیزیں ہتھیانے لگا اور ہر وقت اپنے ہی مزے کی دھن میں رہنے
لگا۔ پھر یہاں تک نوبت پہنچی کہ آپس میں کتا چھنی ہوئی اور
دنگ لہا ہونے لگا۔ یہ اجتماعی زندگی کا دوسرا دور ہے جس کا ذکر
انسان کی تاریخ میں آتا ہے۔ اس کے بعد تیسرا دور آتا اور
انسان عقل و فکر سے کام لے کر خیر و شر میں پوری تمیز کرنے
لگتا ہے اور ہر کام کی مناسب حدود مقرر کر دیتا ہے، تاکہ آپس
میں تنازعہ اور فساد نہ ہونے پائے۔ اس دور کی بحکیل دین الہی
اور وحی کے ذریعے ہو سکتی ہے اور انسان اپنے عروج کے کمال
تک پہنچ سکتا ہے، مگر جمہور علاقے نزدیک قصہ حضرت آدمؑ و حوا
اور اس میں بہت دو دلخ کا ذکر حقیقی صورت میں ہے۔

الواقف اور المقاصد میں ہے کہ آدمؑ کو جنت میں پہلے
مرتبہ نبوت حاصل نہ تھا اور نہ وہاں ان کی امت ہی تھی، مگر
بعض کہتے ہیں کہ آدمؑ جنت میں نبی تھے اور ان کی زوجہ ہی ان
کی امت تھی، (دیکھیے التنازلی: شرح العقائد الفیہ، مع
حاشیہ خیالی و شرح بر حاشیہ از عصام، قاہرہ ۱۳۳۵ھ، ص ۱۳۲

حاشیہ، نیز دیکھیے محمد عبدہ ۱: ۲۸۰)۔

قصہ آدم اور ابلیس کے متعلق قرآن کریم میں "آدم"
کے بجائے "بشر" اور "الانسان" (یعنی عام انسان) کے لفظ بھی
استعمال ہوئے ہیں، مثلاً ۱۵ [الحج]: ۲۶ بعد: یعنی ہم نے
"انسان" کو خاک گارے کی کالی مٹی سے پیدا کیا اور اس سے
پہلے جنوں کو لو کی آگ سے بنایا اور (یاد کر) جب تیرے
پروردگار نے ملائکہ سے کہا کہ میں ٹھکانے ہوئے گارے سے
ایک "بشر" بناؤں گا۔ جب میں اسے ٹھیک کر لوں اور میں اپنی
روح سے اس میں جان پھونک دوں تو تم اس کے لیے سجدہ
کرتے ہوئے گر پڑنا۔ ایک اور مقام پر فرمایا ہے: "(اللہ) ہی
ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا
جوڑا بنایا، تاکہ اس کے پاس آرام پکڑے" الخ (۳) (النساء):
۱۔ بعض مفسرین نے اس آیت میں "نفس واحدة" سے حضرت
آدمؑ کو مراد لیا ہے، لیکن امام فخر الدین الرازیؒ اور دیگر کثیر
ائمہ نے اسے "عام انسان" پر محمول کیا ہے۔

حضرت آدمؑ جنت سے نکل کر کس ملک میں پہنچے۔ اس
کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث صحیحہ خاموش ہیں۔ عام
روایت یہ ہے کہ وہ سراندیپ (بنگال) میں اتارے گئے اور
حضرت حواؑ جدے میں۔ پھر آدمؑ عرب میں آئے اور عرفات
میں حضرت حواؑ سے ملاقات ہوئی۔ پھر وہ زمین پر ایک مدت تک
رہے، ان کے اولاد ہوئی۔ ان کے دو بیٹوں ("ابنی آدم" ۵
(المائدہ): ۳۰) یعنی حاتل و قاتل کا ذکر بلا تصریح قرآن کریم
میں آیا ہے۔

تفسیر اور قصص الانبیاء کی کتابوں میں قصہ آدمؑ کے
بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ
اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ یہودیوں (اور عیسائیوں) کی ان
روایات اور اسلامی روایات میں جو قوی تشابہ پایا جاتا ہے اس
کی مفصل بحث کے لیے دیکھیے آ۲، طبع دوم، ماہ آدم۔

ماخذ: (۱) القرآن الکریم، ہاماد اشاریہ محمد فؤاد عبدالہادی:
معجم المفہرۃ لالفاظ القرآن الکریم، بذیل ماہ: (۲) کتب تفسیر
بالخصوص ابن کثیر، البری، تفسیر کبیر، الکشاف، السیماوی اور
النار وغیرہ، بذیل آیات متعلقہ: (۳) صحاح ستہ، ہاماد اشاریہ:

A.J. Wensinck: معجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوی 'بذیل
 لہ آدم؛ (۴) وہی معنی 'book of Hand
 'Muhammadian Tradition' ۱۹۲۷ء بذیل لہ (۵) نیز دیکھیے
 مقالہ 'آدم' در ۲۲۲ بذیل لہ۔

○

آذر : نام کی صراحت کے ساتھ اس کا ذکر قرآن مجید
 میں ایک ہی جگہ آیا ہے 'یعنی سورہ ۶ (الانعام): ۷۴، البتہ
 صفاتی ذکر 'یعنی حضرت ابراہیمؑ کے والد کا ذکر' دو جگہ اور بھی
 آیا ہے 'یعنی التوبہ (۹: ۱۱۳) اور الفرقان (۲۶: ۲۶) میں۔
 بائبل میں ہے کہ ابراہیمؑ کے علاوہ تارح Terah کے اور بیٹے
 ناحور Nahor اور حاران Haran بھی تھے (انکونین: ۱۱ :
 ۲۶)۔ آذر نے ۲۰۵ سال کی عمر پائی اور اس کی وفات شام کے
 مشہور و قدیم شہر حران میں ہوئی (انکونین: ۱۱ : ۳۲)۔ تارح
 نے جب اپنے پیچھے لوٹ کے ہمراہ اور سے ارض کنعان کی
 طرف ہجرت کی تو ابراہیمؑ اور گھرانے کے دیگر لوگ بھی ان کے
 ہمراہ تھے (انکونین: ۱۱ : ۳۱)۔ بظاہر یہودی علماء کی روایت پر
 انحصار کرتے ہوئے عرب مورخ ابن حبیب نے ان کی عمر ۲۵۰
 سال لکھی ہے (کتاب الجبر، ص ۴)۔ عربی توریث میں اس نام
 کا الٹا تارح ہے۔ ابن حبیب کی کتاب الجبر میں ہے: کہ تارح
 ہی آذر ہے اور راغب کی مفردات القرآن میں ہے: ان کے
 والد کا نام تارح تھا جسے مغرب بنایا گیا تو وہ آذر ہو گیا (تارح
 اور آذر کے متعلق مفصل بحث لیے ملاحظہ ہو 'تفسیر المنار' ۷ :
 ۵۲۵ بعد)۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مفردوں
 مورخوں اور اہل لغت کا قول ہے کہ ابراہیمؑ کے باپ کا نام
 تارح یا تارح اور آذر لقب تھا یا آذر اس کے بھائی یا باپ یا
 بت کا نام تھا۔ الزجاج اور الفراء سے منقول ہے کہ نساہوں اور
 مورخوں میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ والد
 ابراہیمؑ کا نام تارح یا تارح ہے 'لیکن ان اقوال کی اصل جو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہو یا عرب اولین
 سے منقول ہو' موجود نہیں۔ محدثین اور مورخین کے اقوال
 نقل کرنے کے بعد صاحب المنار کہتے ہیں: اگر ان دو اقوال کو
 جمع کیا جاسکتا ہو تو فیما ورنہ ہم مورخوں کے قول اور سفر

انکونین کو رد کرتے ہیں 'اس لیے کہ وہ ہمارے نزدیک حجت
 نہیں ہیں کہ ہم اس کے اور خواہر قرآن کے درمیان تعارض کو
 اہمیت دیں۔ قرآن حکیم سابقہ چیزوں کا محافظ ہے' جس کی وہ
 تصدیق کرتا ہے ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں اور جس کی وہ
 تکذیب کرتا ہے اس کی تکذیب۔ دو اقوال کو جمع کرتے ہوئے
 ضعیف ترین قول یہ ہے کہ آذر ابراہیمؑ کے چچا کا نام تھا
 (دیکھیے سر سید احمد خان: 'تفسیر القرآن'، آگرہ ۱۳۲۲ھ /
 ۱۹۰۳ء، ۳ : ۵۶، ابو الکلام: ترجمان القرآن، دہلی ۱۹۳۱ء، ۱ :
 ۳۱، ج)۔ عرب چچا کو مجازاً باپ کہتے ہیں 'مگر یہ مجازی استعمال
 وہیں صحیح ہوتا ہے جہاں قرینہ موجود ہو جو مراد پر دلالت کرے'
 آیات میں وہ قرینہ موجود نہیں۔ ضعف میں اس سے قریب تر
 قول یہ ہے کہ آذر خادم الصنم تھا، مضاف (خادم) حذف ہوا،
 مضاف الیہ (آذر) کو اس کی جگہ رکھا، قوی ترین قول یہ ہے
 کہ تارح (یعنی شکاسل) لقب ہے اور آذر علم (یعنی
 خطاکار یا اموج یا امرج) یا بالکس (یعنی آذر لقب اور تارح
 علم)۔ یا شاید آذر تحریف تارح ہو۔ اس سلسلے میں استاذ امین
 النخوی نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۲ : ۳۹ میں لکھا ہے:

یہ کہنا کہ اس آیت (الانعام: ۷۴) میں آذر مطلقاً
 ابراہیمؑ کے والد کا نام ہے صحیح نہیں، کیونکہ آیت کی قراءت
 کئی طرح کی گئی ہے، جس سے لفظ آذر کے معانی اور اعراب
 بدل جاتے ہیں۔ ان قراءتوں میں سے بعض میں یہ متعین طور
 پر معلوم ہوتا ہے کہ آذر ابراہیمؑ کے والد کا نام نہیں اور بعض
 میں احتمال باقی رہتا ہے۔

آذر کی بت پرستی کا ذکر قرآن مجید کے علاوہ بائبل میں
 بھی ہے (یشوع: ۲۴ : ۲) اور اسلامی اور یہودی دونوں
 روایتوں میں آتا ہے کہ یہ علاوہ بت پرست ہونے کے بت ساز
 اور بت فروش بھی تھا (دیکھیے البری: تفسیر)۔ قرآن مجید میں
 ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی لہنائش اور تبلیغ کے باوجود یہ آخر
 تک ایمان نہ لایا اور حدیث میں اس کے دوزخ میں مضطرب
 ہونے کا ذکر بہ تصریح موجود ہے۔

ماخذ: (۱) قرآن مجید: (۲۰) احادیث نبوی، ہمدان
 اشاریہ: (۳) بائبل: (۴) Jewish Encyclopaedia: ۳۴

طرز کی بہترین تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۹۷ء میں آغا خان علی گڑھ کالج گئے، جہاں سر سید احمد خان نے ان کی خدمت میں پاسبانہ پیش کیا۔ ۱۸۹۸ء میں آغا خان پہلی مرتبہ انگلستان گئے اور ملکہ وکٹوریا سے ملاقات کی۔ ۱۹۰۲ء میں انہوں نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس دہلی کے اجلاس کی صدارت کی۔

سر آغا خان کو ہندوستان کے سیاسی معاملات سے گہری دلچسپی رہی۔ ۱۹۰۳ء میں وہ ہندوستان کی Imperial Legislative Council کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۹۰۶ء میں کل ہند مسلم لیگ معرض وجود میں آئی اور ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۳ء تک آغا خان اس کے صدر رہے۔ ۱۹۰۷ء میں انہوں نے تیس لاکھ روپیہ جمع کر کے مسلم کالج علی گڑھ کو یونیورسٹی بنانے کا سامان فراہم کیا۔ سر آغا خان کے اہم کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے ایک وفد کی قیادت کی جو لارڈ منٹو کے پاس ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے جداگانہ حق انتخاب کے مطالبے کے لیے گیا تھا۔ چنانچہ اصلاحات مارلے۔ منٹو (Morley Minto Reforms) میں مسلمانوں کو یہ حق حاصل بھی ہو گیا۔ جنگ عظیم کے بعد حکومت ترکیہ کے خلاف اتحادی طاقتوں کے ناجائز رویے پر تقریباً ۱۸،۰۰۰ ہندوستانی مسلمان بطور احتجاج انگریزی علاقوں سے ہجرت کر کے سرحد پار افغانستان میں چلے گئے۔ سر آغا خان نے انہیں اس ملک اقدام سے روکنے کی بہت کوشش کی۔ یہ لوگ باہر جا کر سخت پریشان ہوئے اور بالآخر خستہ حال ہو کر واپس آنے پر مجبور ہوئے۔ آغا خان نے انہیں بحال کرنے میں بہت مدد دی۔ ہندوستان کے متعلق گول میز کانفرنسوں میں بھی، جو موجودہ صدی کے تیسرے عشرے میں ہوئیں، انہوں نے مسلمانوں کے حقوق کی پرزور حمایت کی۔ حکومت برطانیہ نے انہیں متعدد خطابات سے نوازا۔

سر آغا خان نے ۱۹۳۲ء میں اور بعد کی بین الاقوامی مجلس کی مؤثر تخفیف اسلحہ (کانفرنس) میں ہندوستان کی نمائندگی کی۔ ۱۹۳۷ء میں وہ مجمع اتحاد ملل عالمی (League of Nations) کے صدر بھی بنے۔ جنگ دوم کے اثنا میں اور اس کے بعد انہوں نے سیاسی مشاغل ترک کر دیئے۔ سر آغا خان اپنی وسیع المشرقی کی بنا پر عالمی شہری تھے۔

۱۰۷: (۵) راغب: المفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ: (۶) ابن حبیب: کتاب المجرب: (۷) ابن منظور: لسان العرب: ۵: ۷۶؛ (۸) طبری: تاریخ: ۱: ۲۵۳؛ (۹) اثنی: قصص الانبیاء؛ قاهرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۵۱؛ (۱۰) سیوطی: اتقان: ۳۱۸؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ: ۱: ۱۳۲؛ (۱۲) ابن عساکر: تاریخ الکبیر: ۲: ۱۳۳؛ (۱۶) محمد عبدہ: تفسیر النار، قاهرہ ۱۳۳۷ھ، ۷: ۵۳۵؛ (۱۷) میل Sale: ترجمہ قرآن حکیم باگریزی، ۹۵ ج: (۱۸) دائرة المعارف اسلامیہ (عربی) ۲/ ۱: ۳۹۔

○

آغا خان : (زیادہ صحیح شکل : آغا خان) نزاری [رک باں] اسماعیلیوں کے امام کا اعزادی لقب، جو سب سے پہلے آقائے حسن علی شاہ کو ملا۔ اس سلسلہ امامت میں اب تک چار آغا خان ہو چکے ہیں:

(۱) آغا خان اول: حسن علی شاہ (م ۱۸۸۱ء) جو فتح علی شاہ قاجار (م ۱۸۳۳ء) کے منظور نظر اور داماد تھے، اپنے والد غلیل اللہ کے قتل (۱۸۱۷ء) کے بعد ان کے جانشین ہوئے (شاہ نے انہیں کرمان کے صوبے کا والی مقرر کیا، جہاں انہوں نے بڑی دانشمندی اور مہماندہ روی مگر مضبوطی سے حکومت کی)۔ محمد شاہ قاجار (م ۱۸۳۸ء) کے عہد حکومت میں درباری سازشوں کے ذریعہ حسن علی شاہ نے ۱۸۳۸ء میں کرمان میں بغاوت کر دی، لیکن انہیں ہزیمت ہوئی اور ۱۸۴۱ء میں وہ سندھ چلے آئے، جہاں انہوں نے سر چارلس نیپیر Sir Charles Napier کو سندھ کی مہم (جنوری ۱۸۴۳ء) میں مدد دی اور بالآخر وہ بھیجی میں آکر مقیم ہو گئے (۱۸۴۸ء) اور اس کے بعد سے ایک مختصر سے وقفے کے سوا جب وہ بنگور چلے گئے تھے، بھیجی اسماعیلی خوجوں [رک باں] کے امام کا مستقر رہا ہے۔

(۲) آغا خان دوم: آغا خان اول کے بیٹے علی شاہ (م ۱۸۸۵ء) ان کے جانشین ہوئے۔

(۳) آغا خان سوم: سر سلطان محمد شاہ ۲ نومبر ۱۸۷۷ء کو کراچی میں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے والد علی شاہ آغا خان دوم کے اکلوتے بیٹے تھے۔ باپ کی وفات پر ۱۷ اگست ۱۸۸۵ء کو اپنے والد کے جانشین ہوئے۔ انہوں نے مشرقی اور مغربی

۱۹۲۳ء میں ہندوستان کی کونسل آف سٹیٹ Council of State نے انہیں صلح کا نوبل پرائز (Nobel Prize) دینے کی سفارش کی۔ سر آغا خان کو تمام اسلامی ممالک میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں حکومت ایران نے انہیں ایرانی قومیت عطا کی اور "والا حضرت اماموں" (His Royal Highness) کا اعزاز بخشا۔ ۱۹۴۹ء میں حکومت شام نے انہیں "نشان ہو امیہ" عطا کیا۔ ۱۹۵۳ء میں انڈونیشیا کے سفیر (مقیم لندن) کی وساطت سے انہیں "گل سرخ و گل سفید" کے لقب سے نوازا گیا۔

آغا خان ہمیشہ ایک باوقار تبلیغی مسامی کے حامی رہے ہیں۔ ان کی مسامی جیلہ سے ہزار ہا غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا۔ انہوں نے بیچ ذات کے تقریباً ۳۰۰۰۰۰ ہندوؤں کو دائرہ اسلام میں شامل کیا۔ آغا خان کے مریدوں کی جو اسماعیلی کہلاتے ہیں، تعداد تقریباً دو کروڑ ہے اور وہ تمام دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جنوبی امریکہ، انڈونیشیا، چین، ملایا، مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں آباد ہیں۔ افغانستان اور وسط ایشیا میں بھی ان کے معتقدین موجود ہیں۔ پاکستان اور ہندوستان میں ان کے مریدوں کو "خوجہ" کہتے ہیں۔ یہ لوگ آغا خان کو امام حاضر (امام الوقت) مانتے ہیں۔

۱۹۳۵ء میں سر آغا خان کا ۵۰ سالہ جشن گولڈن جوبلی دوبار منایا گیا۔ پہلے بمبئی میں، پھر نیروبی Nairobi میں۔ ان دونوں موقعوں پر انہیں سونے سے تولا گیا، مارچ ۱۹۴۶ء میں ان کی الماسی ("ڈائمنڈ") جوبلی یا ۶۰ سالہ جشن بمبئی اور دارالسلام (افریقہ) میں منایا گیا اور انہیں میردوں سے تولا گیا۔ ان کی ستر سالہ پلاٹینیم جوبلی ۳ فروری ۱۹۵۴ء کو منائی گئی اور ان کے مغربی پاکستان میں رہنے والے مریدوں نے انہیں پلاٹینیم (زر سفید) سے جو دنیا میں سب سے زیادہ بیش قیمت دھات ہے، تولا۔ سر آغا خان نے وہ تمام سونا، جواہرات اور پلاٹینیم جن سے انہیں تولا گیا اپنے مریدوں کی فلاح و بہبود کے لیے واپس لوٹا دیا۔

گھڑ دوڑ سر آغا خان کا دل پسند مشغلہ تھا، بلکہ کاروبار بھی، چنانچہ نسل کشی اسپان کا کام انہوں نے علمی اصولوں پر مبنی

کیا تھا۔ سر آغا خان مغرب کے گھڑ دوڑ کے میدانوں کے بادشاہ تھے، مگر کبھی شرط نہیں لگاتے تھے۔ انہوں نے ڈربی Derby کا انعام پانچ مرتبہ جیتا۔ اس کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔ ۱۹۵۲ء میں جب انہوں نے ڈربی کی گھڑ دوڑ میں کامیابی حاصل کی تو انعام کی ساری رقم انہوں نے یورپ کی ایک یونیورسٹی کو اس غرض سے دے دی کہ وہاں علوم اسلامیہ کی تعلیم کے لیے ایک پروفیسر مقرر کیا جائے۔ تفریحی کھیلوں کی حوصلہ افزائی کے لیے انہوں نے دنیا بھر میں چندے کی بڑی بڑی رقمیں دیں۔

سر آغا خان کی چار بیویاں تھیں۔ ان کی پہلی شادی ۲۱ برس کی عمر میں ان کے چچا کی بیٹی سے ہوئی۔ دوسری اور تیسری شادی علی الترتیب تھریسا میلانو (Theresa Magliano) اور آندریے یوزفین لیونی کاروں (Andree Josephine Leonie Carron Mille. Yvette) سے ہوئی۔ ۱۹۳۵ء میں انہوں نے ایوٹ لاہورس (Mlle. Yvette Labouresse) (اسلامی نام: ام حبیبہ) سے آخری شادی کی۔ وہ عام طور پر "ماتا سلامت" کے لقب سے مشہور ہیں۔ دوسری بیوی سے ان کے پوتے بیٹے شہزادہ علی خان (م ۱۹۶۰ء) پیدا ہوئے اور تیسری بیوی کے بطن سے دوسرے بیٹے صدر الدین تولد ہوئے۔ سر آغا خان نے ۱۱ جولائی ۱۹۵۷ء کو سویٹزرلینڈ میں ورشو (Versoix) کے مقام پر وفات پائی اور اسوان (مصر) میں دفن کیے گئے۔

(۴) آغا خان چہارم: شہزادہ شاہ کریم، جو شہزادہ علی خان کے بیٹے اور سر آغا خان سلطان محمد شاہ کے پوتے ہیں، سر آغا خان کی وصیت کے مطابق ان کے جانشین ہوئے۔ وہ اپنے دادا کی وفات کے وقت تقریباً بیس سال کے تھے۔ ان کی سکونت فرانس میں ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ آغا خان در آذربیل ماہد۔



اباضیہ: خوارج [رکت ہاں] کی بڑی شاخوں میں سے ایک، یہ لوگ موجودہ زمانے میں عمان، مشرقی افریقہ، مراکش، المغرب اور جنوبی الجزائر میں آباد ملتے ہیں۔ ان کا نام عبداللہ بن اباض المری القسبی کے نام سے

ماخوذ ہے، جسے ان کا سرسلسلہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس نام کی عام طور پر مردچہ شکل اباضیہ بالفتح ہے، گو ہم عمر اباضی مصنفین کے ہاں اکثر یہ کلمہ اباضیہ کی صورت میں مستعمل ہے اور اسے وہ زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ فرقہ مذکورہ کے دیگر ناموں میں شراۃ بالخصوص معروف ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اباضیہ کا آغاز ۶۲۵ھ سے قبل ہو چکا تھا، جب از روے روایت عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج سے علیحدگی اختیار کی۔ اس فرقے کی ابتدائی تاریخ کو غالباً ”قعدۃ“ (تسلیم پسند) خوارج کے ان گروہوں سے متعلق سمجھنا چاہیے جو پہلی صدی ہجری کے وسط میں ابو بلال مرداس بن ادیہ انقیسی کے گرد بصرے میں جمع ہو گئے تھے اور جن سے مغربیہ خوارج بھی نکلے ہیں۔ ابو بلال کی وفات کے بعد اعتدال پسندوں کی قیادت عبداللہ بن اباض نے سنبھالی، کیونکہ ۶۲۵ھ ہی سے وہ ازاریقہ سے قطع تعلق کر چکا تھا۔ جب ازاریقہ نے بنی امیہ کے خلاف اپنے خروج کے موقع پر بصرہ چھوڑ دیا تو ابن اباض اپنے پیروؤں سمیت وہیں مقیم رہا۔ اباضیہ کی تاریخ کے دور اول کو، جو اس واقعے سے شروع ہوتا ہے، ”سکھان“ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ماخذ میں ابن اباض کو بارہا امام التتہین“ یا ”امام السلین“ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ ایک خفیہ دینی حکومت یعنی نام نہاد ”جماعۃ السلین“ کے قائد کی حیثیت سے اس کے معین و وظیفے کی جانب اس خطاب میں شاید ایک اشارہ نظر آتا ہے۔

ابن اباض کا جانشین (ابو الشعاء) جابر بن زید الازدی بنو امیہ کے بارے میں اسی کی حکمت عملی پر بدستور کاربند رہا۔ جابر اباضیہ کا سب سے بڑا عالم اور عمان کے ایک مقام نزود کا رہنے والا تھا۔ وہ ۱۰۰ھ کے نگ بمگ فوت ہوا۔ اسے اس کے زمانے کے سبھی مسلمان بہت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور اسی نے غالباً احادیث کے قدیم ترین (مجموعوں میں سے ایک) مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ اس نے اباضیہ کے عقائد کو باقاعدہ منضبط کیا اور اسی لیے وہ ”عمدۃ الاباضیہ“ یا ”اصل المذہب“ کے نام سے موسوم ہے۔ اسی طرح اس فرقے کی صحیح تنظیم بھی شاید اسی کی مرہون منت ہے۔ عین اس زمانے میں جب الحجاج انتہا

پسند خوارج کے ساتھ برسر جنگ تھا وہ اس کے ساتھ ۱۰ سالانہ تعلقات قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

پہلی صدی ہجری کے آخر میں بصرے کے اباضیہ، جن کے روابط آل مطلب سے بھی قائم تھے، زیادہ انتہا پسندانہ ہو گئے اور اسی کے باعث ان کا وہاں کے والی سے بگاڑ پیدا ہو گیا۔ ان کے اکثر سرکردہ افراد، جن میں خود جابر بھی شامل تھا، عمان کی طرف جلا وطن کر دیے گئے۔ اس کا شاکرد اور جانشین ابو عبیدہ مسلم بن ابی کریم انقیسی گرفتار ہو گیا، لیکن الحجاج کی وفات (۹۵ھ) کے بعد اباضیہ کی قیادت اس کے سپرد کر دی گئی۔ ابو عبیدہ ممتاز عالم تھا۔ اس نے احادیث کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا۔ تمام عالم اسلام سے اباضی تعلیم پانے کے لیے اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ حضرت عمر ثانیؓ کی وفات کے بعد اباضیہ کے لیے سازگار حالات ختم ہو گئے اور اس زمانے میں ان کے ہاں انقلابی رجحانات نظر آنے لگے۔ شروع شروع میں تو ابو عبیدہ راست اقدام کا مخالف تھا، لیکن جماعت میں تفرقے کے ڈر سے اس نے اپنا رویہ بدل ڈالا۔ تاہم وہ شہر چھوڑنا نہیں چاہتا تھا، جیسا کہ قبل ازیں ازاریقہ کر چکے تھے، چنانچہ اس نے خلافت بنی امیہ کے کھنڈروں پر اباضیہ کی ایک مالگیر امامت قائم کرنے کی خاطر مختلف صوبوں میں بغاوتیں برپا کرانے کا منصوبہ بنایا۔ بصرے میں اس نے ایک تعلیمی مرکز قائم کیا، جہاں (عالم اسلام کے) ہر حصے سے طلبہ آتے تھے اور یہاں انہیں مبلغ بننے کی تربیت دی جاتی تھی۔ ان ”مصلحہ العلم“ کی مختلف جماعتوں کا کام یہ تھا کہ اپنے خیالات و عقائد کی تبلیغ کریں اور جب پیروؤں کی خاصی تعداد جمع ہو جائے تو حالت ظہور (عام بغاوت) کا اعلان کر دیں۔ ابو عبیدہ کا یہ اقدام بے حد کامیاب رہا اور چند ہی سال میں اباضی تعلیمات متعدد اسلامی ممالک میں پھیل گئیں۔

ابو عبیدہ کی وفات کے بعد (اور المنصور کے عہد خلافت ہی میں) بصرے کے فرقہ اباضیہ کا زوال شروع ہو گیا۔ بصرے کے باہر اباضی جماعتیں: عراق (بالخصوص کوفہ) اور الجزیرہ (بالخصوص موصل) میں اباضی جماعتوں کا وجود خاصی مدت تک باقی رہا۔

قرب ہو گیا تھا، مگر یہاں کی آبادی بدستور اباضی ہی رہی۔
 بصرے کے ساتھ ان بربروں کے بڑے گہرے روابط بدستور
 استوار رہے۔ ابو عبیدہ کے تربیت کردہ مبلغین کی ایک جماعت کی
 سرگرمیوں کے باعث ۱۳۰ھ میں طرابلس الغرب میں ایک نیا امام
 منتخب کیا گیا، یہ ابو الخطاب تھا۔ حوارة اور نفوسہ کے برابر قبائل
 نیز دوسرے قبیلوں نے، جو اس کے زیر قیادت تھے، پورا ملک
 فتح کر لیا اور ۱۳۱ھ میں ورنجومہ کے الصفریہ سے قیودان بھی
 چھین لیا۔ ابو الخطاب کی امامت میں ایک وسیع علاقہ شامل تھا
 لیکن ۱۳۳ھ میں بنو عباس کے ایک لشکر نے تاورغہ کے قریب
 شکست دے کر اسے ختم کر ڈالا۔ آہستہ آہستہ بنو عباس کے
 خلاف مقاومت کے نئے نئے مرکز قائم ہونے لگے، چنانچہ قیودان
 کے ایک سابق اباضی عامل عبدالرحمن بن رستم نے سوف اجاج
 اور بعد ازاں تاحرت میں ایک ریاست قائم کر لی، جہاں کئی
 اباضی بربروں کے قبیلے اس کے گرد جمع ہو گئے۔ مختلف قائدین
 کی سرگرمیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۱۵۱ھ میں شمالی افریقہ میں ایک
 بغاوت برپا ہو گئی، جس میں صفریہ نے بھی حصہ لیا۔ اس تحریک
 کا سربراہ ابو حاتم تھا، جس نے ”امام الدفاع“ (دیکھیے نیچے کی
 سطور) کا لقب اختیار کر رکھا تھا۔ بالآخر ۱۱۵۵ھ میں اس نے
 عباسی لشکر سے شکست کھائی۔ اس شکست کے بعد شمالی افریقہ کے
 اباضیہ کا سب سے بڑا مرکز تاحرت بن گیا، جس کے فرمانروا
 عبدالرحمن بن رستم کو ۱۱۶۰ھ (یا ۱۱۶۱ھ) میں امام منتخب کیا گیا تھا۔
 دوسری صدی کے اواخر میں ابن رستم کا جانشین عبدالوہاب
 افریقہ کے تمام اباضی علاقوں اور قبیلوں کو اپنے تحت متحد کرنے
 میں کامیاب ہو گیا۔ بصرے اور عام بلاد مشرق کی اباضی جماعتوں
 نے رستمی سیادت تسلیم کر لی۔ سیاسی فرقہ بندیوں اور بنو اغلب
 کی کامیابیاں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں تاحرت کی
 امامت کے زوال پر تلج ہوئیں۔ چوتھی صدی ہجری کے نصف
 اول میں جب بھی بغاوت کی کوشش کی گئی اسے بنو فاطمہ نے
 پوری طرح کچل ڈالا، چنانچہ اس کے بعد اباضیہ نے حالت
 ”کتمان“ کی طرف مراجعت اختیار کر لی۔ المغرب اور افریقہ
 میں چھوٹی چھوٹی اباضی، و صبی تنظیمات شکل پذیر ہوئیں۔ ان
 میں معروف ترین جماعت جبل نفوسہ کی ہے، جس کے تیسری

کے مدینے اور وسطی عرب میں یہ جماعتیں دوسری
 صدی ہجری میں موجود تھیں۔ جنوبی عرب میں اباضیہ کی ایک
 بغاوت ۱۲۸-۱۲۹ھ میں برپا ہوئی۔ اس بغاوت سے نہ صرف
 حضرموت اور صنعاء امویوں کے ہاتھ سے جاتے رہے، بلکہ کچھ
 عرصے کے لیے یہ بغاوت کے اور مدینے میں بھی پھیلی رہی۔
 ۱۳۰ھ میں وادی القرئی کے قریب اباضیہ کو قطعی شکست دے
 دی گئی۔

عمان میں اباضیہ کی ابتدائی تاریخ کا بڑا گہرا تعلق ابو
 بلال کی جماعت کی فعالیت کے ساتھ نظر آتا ہے، جو اباضیوں سے
 پہلے وجود میں آ چکی تھی۔ بہر حال دوسری صدی ہجری کے
 نصف اول میں اباضی دعوت پہلے سے زیادہ شدت کے ساتھ
 معروف عمل ہو گئی۔ ۱۳۲ھ میں یہاں ایک بغاوت برپا ہوئی،
 جس کا قائد اس ملک کے سابق فرمانروا کی نسل میں سے ایک
 شخص الجبلندی بن مسعود نامی تھا، جسے امام منتخب کیا گیا تھا۔ بنو
 عباس کی ایک مہم کے نتیجے کے طور پر جب چند برس بعد اس
 امامت کا خاتمہ ہو گیا تو دوسری صدی ہجری کے نصف آخر کے
 قریب ایک نئی سرگرمی کا آغاز ہوا، جس کا مرکز شہر زودہ تھا۔ یہی
 وہ مقام ہے جہاں کچھ ہی عرصے بعد بصرے کے ”مشائخ“ نے
 ڈیرا بنایا اور اس طرح یہ علاقہ اباضیہ کا روحانی مرکز بن گیا۔
 ۲۸۰ھ تک عمان کے اباضیہ خود مختار رہے۔ اسی سال بنو عباس
 نے ملک کو دوبارہ فتح کر لیا۔ ۳۰۰ھ کے بعد عباسیوں کے اقتدار
 کا خاتمہ ہو گیا۔ آج کل عمان میں اباضیت غافری اور ہنادی
 قبائل کی بڑی بڑی شاخوں کا مذہب ہے۔

مشرقی افریقہ میں بیشتر اباضی آج کل زنجبار میں آباد
 ہیں۔ ایران [جزیرہ قشم اور خراسان] میں بھی یہ فرقہ قرون
 وسطیٰ میں پھیل گیا تھا۔ اس زمانے میں اباضیہ عمان میں بیٹھ کر
 سندھ کو بھی متاثر کرتے رہتے تھے۔

کچھ مدت تک شمالی افریقہ کے اباضیہ نے اپنے فرقے کی
 تاریخ میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ دوسری صدی کے اوائل
 میں بصرے کا ایک شخص سلامہ بن سعید مبلغ کی حیثیت سے
 قیودان میں سرگرم عمل رہا۔ اس کے کچھ ہی بعد طرابلس الغرب
 میں ایک اباضی ریاست قائم ہو گئی، جس کا خاتمہ تو ۱۳۲ھ کے

محدود کرنا چاہتا وہ فاسد العقیدہ ہے۔ نگاریہ کا شقاق اسی طرح ظہور میں آیا۔ اگر امام اصول دین پر کاربند نہ رہے تو اسے معزول کیا جاسکتا ہے۔ واقعات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ بیک وقت متعدد ممالک میں متعدد اماموں کے ہونے کی اجازت ہے، بایں ہمہ اباضی دنیا میں عالمگیر امامت کی تشکیل کا رجحان موجود ہے۔ تاریخی بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ (دوسرے مسلمانوں کے ساتھ) ایک طرح کی مشترک حکومت کا وجود بھی ممکن تھا، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ خوارج کے اصول منسوخ کر دیے جائیں۔ عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اباضیہ کے اصول دین اور سیاسی، دینی نظریات اہل سنت والجماعت کے بعض بنیادی تصورات سے قریب ہیں۔ مائیکوں کے ساتھ ان کا اختلاف محض چند ایک امور میں ہے، جن میں ان کا یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ قرآن (حکیم) عہد نبوی میں خلق ہوا تھا۔ ابکری فرقہ اباضیہ کو "الواصلیہ۔ اباضیہ" کے نام سے یاد کرتا ہے۔

اباضی فرقے: دور "کتمان" میں باہمی تفرقہ پڑ جانے سے جو فرقہ بنایا پیدا ہوئیں وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے محض کلاسیک تھیں، آگے چل کر سیاسی بحران کے مواقع پیدا ہونے کے باعث مزید فرقے بن گئے۔ دو سیاسی اسباب خاص طور پر اہم ہیں، یعنی مشترک حکومت کا مسئلہ اور "شرط" (دیکھیے سطور بالا)۔

اباضیہ کے فرقوں میں سب سے بڑا اور سب سے اہم فرقہ "وجیہ" ہے۔ خوارج کا یہ واحد فرقہ ہے جو ہمارے زمانے تک چلا آ رہا ہے۔ اس کی نسبت بعض اوقات رستہ کے امام عبدالوہاب کی طرف سبھی جاتی ہے، لیکن قیاس غالب یہ ہے کہ اس کا تعلق خوارج کے امام عبداللہ بن وہب الراسی سے ہے۔ وجیہ کے علاوہ زمانہ حال میں بعض چھوٹی چھوٹی جماعتیں نگاریہ، نفاہیہ اور غلیہ ہیں، جو محدودے چند افراد پر مشتمل ہیں۔ نگاریہ کے آغاز کا سراغ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ملتا ہے، جب انہوں نے تاحرت کے دوسرے امام عبدالوہاب کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ شمالی افریقہ کے علاوہ یہ فرقہ عمان اور جنوبی عرب میں بھی ملتا ہے۔ نفاہیہ کا آغاز

صدی ہجری کے نصف آخر سے اپنے ہی سربراہ تھے۔ بعد ازاں یہاں ایک دینی طرد کی حکومت منظر عام پر آئی، جو ان مشیروں پر مشتمل تھی جنہیں "مزاب" کہتے تھے اور ان کا سربراہ ایک "شیخ" ہوتا تھا۔ بنو حلال کی لشکر کشی (۳۳۳ھ) کے بعد شمالی افریقہ کے اباضیہ کھٹے کھٹے اپنی موجودہ حالت پر آ رہے۔ ساتویں صدی ہجری میں صحرائے اعظم کی بیشتر اباضی آبادیاں ابن فنیہ نے نیست و نابود کر دیں۔ ان میں سے جو اہم ترین جماعتیں باقی رہیں وہ جبل نفوسہ، جزیرہ، بلاد الجریہ، رخ، درجلان اور مزاب کے محلاتوں کی ہیں۔ بایں ہمہ افریقہ اور بلاد مشرق کے اباضی علماء کے درمیان روابط ہمیشہ قائم رہے۔

مشرقی سودان میں بھی اباضی عقائد کو قدم جمانے کے لیے مقام مل گیا۔ پہلے پہل اودشت میں ان کا مرکز قائم ہوا، جہاں یہ مذہب تاجروں کے ذریعے پہنچا اور کئی صدیوں تک قائم رہا۔ وسطی سودان کی شمالی سرحد پر بھی اباضیہ کی بستیاں آباد تھیں۔ کتابوں سے پتا چلتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری میں اباضیہ کی آبادیاں اندلس اور متلیہ میں بھی موجود تھیں۔

عقائد: مغربیہ کی طرح اباضیہ بھی خوارج کی اعتدال پسند شاخ ہے۔ وہ غیر خارجیوں کو کفار یا مشرکین نہیں سمجھتے اور اس لیے "استعراض" (سیاسی قتل) کے منکر ہیں۔ غیر اباضیوں کے ساتھ نکاح کی اجازت ہے۔ سیاسی معاملات میں وہ تختہ (ابتدائی خوارج، جو حکیم پر اصرار کرتے تھے) ہی کی طرح امامت کے وجود کو لازمی اور ابدی شرط تسلیم نہیں کرتے۔ بے امام حکومت "کتمان" کہلاتی ہے، جو بروئے عقیدہ ظہور، یعنی اعلان امامت، کی ضد ہے۔ معمولی حالات میں منتخب شدہ امام کو "امام بیعت" کہتے ہیں اور "اہل الکتمان" کے منتخب امام کو "امام الدفاع"۔

امام کا انتخاب ممتاز عوام یا شیوخ کی ایک مجلس خفیہ طور پر کرتی تھی اور پھر اس کا اعلان عوام کے سامنے کر دیا جاتا تھا۔ بااوقات امامت کا حق صرف ایک قبیلے بلکہ ایک خاندان ہی میں محدود کر دیا جاتا تھا۔ امام کا فرض تھا کہ وہ قرآن حکیم، سنت نبوی اور پہلے اماموں کے اسوہ کے مطابق حکومت کرے۔ جو شخص امام کے اختیارات کو کسی "شرط" کے ذریعے

اپنے درودست اثر سے نظام عالم کو برقرار رکھنے کے کام میں حصہ لیتے ہیں۔ صوفی ادب میں جو مختلف بیانات پائے جاتے ہیں ان میں اولیاء اللہ کے اس نظام مدارج کے جزئیات پر کوئی اتفاق رائے نظر نہیں آتا۔ اس کے علاوہ اہدال کی تعداد کے بارے میں بھی بہت اختلاف رائے ہے: وہ ۴۰ ہیں (مثلاً بقول ابن حنبل: مسند: ۱: ۱۱۳ اور بھیری: کشف المحجوب: طبع ڈکوڈسکی، ص ۲۶۹ وہ ۳۰۰ ہیں (بقول الکی: قوت القلوب: ۲: ۷۹) وہ ۷ ہیں (بقول ابن عربی: لتوحات: ۲: ۹)۔ سب سے زیادہ مسلمہ رائے کے مطابق اولیاء اللہ کے اس سلسلے میں جو قلب اعظم [رکت پہ قلب] سے نیچے کو چلتا ہے 'اہدال' پانچویں درجے پر آتے ہیں۔ قلب کے بعد اور اہدال سے پہلے یہ لوگ آتے ہیں: (۲) قلب کے ہر دو معاون (الایمان)؛ (۳) پانچوں الاذناد [رکت بائیں] یا الحمد یعنی "کھونٹے" یا "ستون"؛ (۴) سات الافراد (بے مثال لوگ)۔ اہدال پانچویں نمبر پر آتے ہیں، ان کے بعد یہ لوگ ہیں: (۶) ستر النجماء (معززین)؛ (۷) تین سو الشفاء (سردار)؛ (۸) پانچ سو الغضائب (فکری)؛ (۹) اکلہاء یا المفردون "مفلند" یا "مفرد" لوگ لا محدود تعداد میں؛ (۱۰) الرعیون۔ ان دس اصناف میں سے ہر صنف کسی خاص خطے میں رہتی ہے اور خاص دائرہ عمل پر مامور ہوتی ہے، جب کسی صنف میں کوئی جگہ خالی ہوتی ہے تو اس کے متصل نیچے کی صنف کے کسی رکن کو ترقی دے کر، پر کر دیا جاتا ہے۔ اہدال (جنہیں رقباء [نگران] بھی کہا جاتا ہے) ملک شام میں رہتے ہیں۔ ضرورت پر مینہ کا برسا، دشمن پر فتح پانا اور عام آفات کا ٹلنا اہدال ہی کی نفیست اور شفاعت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اہدال میں سے ایک فرد "بدل" کہلاتا ہے، مگر معمولاً لفظ "بدیل" (جس کی جمع قواعد کی رو سے "بدلاء" بنتی ہے) صیغہ واحد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ترکی، فارسی (اور اردو) میں لفظ اہدال ہی بسا اوقات صیغہ واحد کی لیے استعمال ہوتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں درویشوں کے مختلف سلسلے اہدال اور بدلا (بدیل کی جمع) کے الفاظ درویشوں کے لیے استعمال کرتے تھے (مثلاً سلسلہ خلوتیہ والے، دیکھیے مثلاً یوسف بن یعقوب: مناقب شریف و طریقت نامہ پیران و مشائخ طریقت علیہ خلوتیہ،

بلاد الجہد میں تیسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا۔ ان کے بانی ثقات نے رستہ کے امام کو مستودع (بنی الغلب) کے خلاف جنگ کے معاملے میں غفلت برتنے پر طاعت کی۔ ثقات اپنی زندگی کے آخری ایام میں جبل نفوسہ میں گوشہ نشین ہو گیا تھا۔ غلبینہ ظیف بن اسحاق کے پیرو ہیں۔ جس نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں طرابلس الغرب کا امام ہونے کا اعلان کیا تھا۔ آج کل بھی وہ بدستور قرطبان اور جبل نفوسہ میں آباد ہیں۔ مزید براں تاریخ میں (ابانیہ کے) کم از کم بارہ اور فرقوں کے وجود کا پتا چلتا ہے۔ اباضی معتقین نے ان کی تعداد لکھی ہے اور ان کے نام جزوی طور پر اشترستانی کی تصنیف میں بھی درج ہیں۔

مآخذ: (۱) الشماخی: کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۲) الشالی: کتاب اللغۃ المفید، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) البرادی: کتاب الجواهر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) وی مصنف: سیر العنایہ؛ مخطوطہ در Lwow؛ (۵) ابو ذکریا: Chronique، طبع E. Masqueray الجزائر، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۶) الباردی: رسالہ 'سلم العائشہ'، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۷) محمد بن یوسف الفیاض المیزانی: رسالہ شافینہ فی بعض التوارخ، الجزائر ۱۲۹۹ھ؛ (۸) الدردجینی: کتاب طبقات الشافعی، مخطوطہ در Lwow؛ (۹) السالمی: تحفۃ الایمان بیریۃ اہل عمان، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۳۷ھ؛ (۱۰) History of the imams and Badger Seyyids of Oman by Salil-ibn Razik لندن ۱۸۷۱ء؛ مزید برآں دیکھیے مستند کتب توارخ، مثلاً (۱۱) طبری اور خصوصاً؛ (۱۲) ابن خلدون؛ (ب) الابانیہ کے عقائد کے بارے میں: (۱۳) الشماخی: کتاب الانصاح، طبع سکی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۴) الجلیل: قاطر الخیرات، طبع سکی، قاہرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۱۵) الدرداتی: کتاب الدلیل و البرہان، طبع سکی، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۶) عبدالعزیز الابنجینی: کتاب النیل، طبع سکی، قاہرہ ۱۳۰۵ھ (دیکھیے افیاش: شرح کتاب اللیل) وغیرہ۔



اہدال: (عربی، لفظ بدل، معنی قائم مقام کی جمع) صوفیہ کے ہاں اولیاء اللہ کے سلسلہ مدارج کا ایک درجہ۔ اہدال، عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ("رجال الغیب") وہ کر

اللہ تعالیٰ نے انہیں علت (قلبی دوستی) کا شرف بخشا اور سب امتوں میں انہیں ہر دلعزیز بنایا۔ اکثر انبیاء کرام ان کی اولاد سے ہیں۔

قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ کے احوال و اوصاف بالسرحت مذکور ہیں۔ شرک، کوکب پرستی اور بت سازی کے خلاف اپنی قوم اور دوسرے لوگوں کے ساتھ انکا محاذ و مقابلہ بڑے دور سے پیش کیا گیا ہے۔

حضرت ابراہیمؑ کو اللہ تعالیٰ نے بچپن ہی میں "رشد" (۲۱) [الانبیاء: ۵۱] عطا کیا اور آپ کو قلب سلیم (۳۷) [الصافات: ۸۳] بھی عنایت فرمایا تھا۔ بخوبی عبادت اور ملکوت الشرائع والارض ان کے سامنے تھے، انہیں کے مشاہدے سے ابراہیمؑ کو یقین کامل حاصل ہوا (۶) [الانعام: ۷۵]۔ اچانک موتی کے راز کو سمجھ جاتا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی قفل فرمائی (۲) [البقرہ: ۲۶۰]۔ بت پرستی کے خلاف ابراہیمؑ کے جہاد کا ذکر بھی قرآن کریم میں کئی بار آیا ہے۔ ان کی اور ان کے بزرگ آذر کی بحث اس پارے میں سورہ مریم میں دی ہے۔ بالآخر انہوں نے ان سے سلام متارکہ کیا اور پھر وہ تمام مشرکین سے الگ ہو گئے (۱۹) [مریم: ۴۲]۔ (۳۷)

حضرت ابراہیمؑ کا سوال یہ تھا کہ یہ تھائل (مورخیں) جن پر تم المے پڑے ہو کیا ہیں؟ انہیں جواب دیا گیا کہ ہم نے تو اپنے آباء و اجداد کو انہیں کی پوجا کرتے پایا۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا: تم اور تمہارے بزرگ صریح گمراہی میں رہے۔ اس تبلیغ کام از کم ایک اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ متردد ہو گئے۔ انہوں نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا: تو کیا آپ ہمارے پاس جی بات لاتے ہیں یا یہ محض دل گلی تھی۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے عملی طور پر بتوں کی بے چارگی قوم کے ذہن نفیس کرنے کی کوشش کی اور انہیں سمجھایا کہ "الہوس ہے تم پر کہ تم اللہ کے سوا ایسے معبودوں کی پرستش کرتے ہو جو جنہیں ناکہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ نقصان" اور ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا تو بعض نے کہا: "ابراہیم کو قتل کر ڈالو"۔ دوسروں نے کہا: اسے آگ میں جلا کر راکھ کر دو۔ چنانچہ ایک (بھٹی) قہیر کی گئی

استانہول ۱۲۹۰ھ / ۱۸۷۳ء ص ۳۴۔ اس میں واضح طور پر مذکور ہے کہ شیخ سئل شان اپنے درویشوں کو "اہدال" کہہ کر خطاب کرتے تھے۔ جب درویشی سلسلوں کی وہ قدر و منزلت جو پہلے انہیں حاصل تھی اٹھ گئی تو ترکی زبان میں "اہدال" اور بدلا کے لفظ 'جو بطور واحد استعمال ہوتے تھے' فقیرا "بے وقوف" کے معنی میں برتے جانے لگے۔ بدلاء کو ترکی لفظ "ہفت" معنی "جسم فریہ" سے مشتق کرنا غلط ہے کیونکہ بلکاری، سری اور روانوی زبانوں میں بھی بدلا اسی سلسلہ معلوم میں آتا ہے۔

مآخذ: G.Flugel در ZDMG ۳۰: ۳۸ تا ۳۹ (جہاں قدیم تر آخذ مذکور ہیں)؛ (۲) Vollers: محل مذکور؛ ۳۳: ۱۱۳ بعد از روئے ستادی؛ (۳) حسن العدوی: الصفات الشاذلیہ ۲: ۹۹ بعد (جہاں مدارج کی وہ تقسیم مذکور ہے جسے اکثر تسلیم کیا جاتا ہے)۔



ابراہیمؑ : ظلیل اللہ علیہ السلام جن کا سلسلہ نسب عرب مورخوں (الطبری، ابن حبیب، السعدی) نے یوں بیان کیا ہے: ابراہیم بن تارح بن ناحور بن ساروغ بن ارفو بن فالغ بن عابر بن شالخ (شالخ) بن ارئخند بن سام بن نوح۔ اکثر ملائے لفظ ابراہیم کو محمی قرار دیا ہے اور اس لفظ کی کئی صورتیں بیان کی ہیں: مثلاً ابراہیم (جو معروف ہے)؛ ابراہام، ابراہم، ابراہم، ابراہم اور براحمہ (النووی، الجوالیقی)۔ سترنگون (۲۶: ۱۱) بعد) میں یہ نام دو طرح سے آیا ہے: پہلے ابرام یعنی والد عالی، پھر سترنگون (۵: ۵) میں ہے کہ حیرا نام پھر ابراہم نہیں کہا جائے گا، بلکہ حیرا نام ابراہام (ابراہیم) (ابورحام: گردہ کثیر کا باپ) ہوگا۔

ابراہیم کے نام سے قرآن مجید میں ایک سورہ (۱۳) بھی ہے، جو کہ مکہ میں نازل ہوئی۔ حضرت ابراہیمؑ انبیاء مقام میں سے ہیں۔ اللہ نے انہیں "امہ" اور "امام الناس" کہا ہے اور قرآن میں انہیں بار بار "طیف" اور "مسلم" کی صلت سے یاد فرمایا ہے اور آل ابراہیم کو "کتاب و حکمت" اور ملک عظیم سے نوازنے کا ذکر فرمایا (دیکھیے ۳ [النساء: ۵۴]۔

رکتی تھیں۔۔۔۔۔ دیکھیے الکبر ص ۳۹۳، السعدی: ۸۵) کی کوئی اولاد نہ تھی اس لیے انہوں نے حضرت حاجرہ سے نکاح کر لیا۔ اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کو ایک ”طلم بچے“ (اسماعیل) کی بشارت دی۔ حضرت ابراہیم انہیں کعبہ معظمہ کے قریب چٹیل میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے (۱۳) [ابراہیم: ۳۷]۔ جب یہ بچہ بڑا ہوا تو حضرت ابراہیمؑ آئے اور انہوں نے کہا: اے میرے پیارے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں، چنانچہ باپ بیٹا دونوں نے اپنے آپ کو اللہ کی رضا پر چھوڑ دیا۔ اس آزمائش میں جب حضرت ابراہیمؑ پورے اترے تو اللہ نے انہیں لوگوں کا امام بنایا (۲) [البقرہ: ۱۲۳] اور انہیں ایک اور بیٹے اسحاقؑ کی بشارت دی (۳۷) [الصافات: ۱۰۱]۔

قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ نے مل کر جب کعبے کی بنیادوں کو از سر نو اٹھایا تو اس کی قبولیت کی دعا مانگی پھر تعمیر کے بعد کے کی آبادی کے لیے بھی حضرت حضرت ابراہیمؑ نے دعا مانگی۔

”صحف حضرت ابراہیمؑ“ کا ذکر بھی قرآن کریم میں موجود ہے (۵۳) [النجم: ۳۶، ۳۷، ۸۷] [الاعلیٰ: ۲۹]۔ اہل تاریخ کے نزدیک یہ متعدد صحیفے تھے، ایک صحیفہ جو ان کی طرف منسوب ہے یونانی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکا ہے دیکھیے Testament of Abraham: G.H.Box، لندن، ۱۹۲۷ء)۔

حضرت حضرت ابراہیمؑ کی اولاد کی تفصیل حسب ذیل ہے: اسماعیلؑ (حاجرہ کے بطن سے سب سے بڑے)، اسحاقؑ (سارہ کے بطن سے)، نیز کنی اور بچے ایک کنعانی بی بی کے بطن سے (دیکھیے الکبر، ص ۳۹۳)۔

النودی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ ”التیم بابل کے مقام پر کوٹا میں پیدا ہوئے اور ان کی والدہ کا نام لونا تھا (نیز دیکھیے معجم البلدان ۴: ۳۱۷)۔ ایک اور روایت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کلدانیہ کے شہر از میں پیدا ہوئے اور جب انہوں نے اس دنیا سے رحلت کی تو انہیں جبرون میں کنیند Machphelah کے غار میں دفن کیا گیا۔ اس مقام کو اب

اور اس میں آگ بھڑکائی گئی اور حضرت ابراہیمؑ کو اس میں پھینک دیا گیا، لیکن اللہ تعالیٰ نے حکم دیا: اے آگ تو ابراہیمؑ کے حق میں ٹھنڈک اور سلامتی کا باعث بن جا“ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ اس سے صحیح و سالم نکل آئے۔

اسی دور میں حضرت ابراہیمؑ سے ایک کافر (نمرد بن کھعان (دیکھیے الکبر، ص ۳۹۳، ۳۶۵-۳۶۶) نے بھی مناغرو کیا اور کہا کہ میرے معبود نے مجھے ملک و سلطنت بخشی ہے۔ ابراہیمؑ نے کہا: ”میرا معبود و پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے“ نمرد نے کہا: میں بھی (جسے چاہوں) زندہ رہنے دوں اور (جسے چاہوں) مار ڈالوں۔ ابراہیمؑ نے جواب دیا: اچھا اللہ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تو اے مغرب سے نکال دے (تو جانیں)۔ اس پر وہ کافر حکا بکا ہو کر رہ گیا (۲) [البقرہ: ۲۵۸]۔

آگ میں سے سلامت نکل آنے کے بعد حضرت ابراہیمؑ اپنے گھرانے کے لوگوں سمیت، جن میں لوطؑ بھی شامل تھے، ترک وطن کر کے عراق سے شام کو چلے گئے۔ قرآن کریم میں ہے: ”بلا شک و شبہ ابراہیمؑ اور ان کی جمیعت میں تمہارے لیے اسوہ حسنہ ہے“ (۶۰) [الممتحنہ: ۴]، چنانچہ ضمنایہ نتیجہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان ماجرین کی فہرست میں آذر کا نام شامل نہیں تھا، جسے ابراہیمؑ سلام رخصت کر چکے تھے (۱۹) [مریم: ۴۷]۔ یاقوت الحموی نے بھی آذر کے شام میں وارد ہونے پر شک ظاہر کیا ہے (معجم البلدان ۱: ۷۸۰)، لیکن تاریخ سے جو بہت حد تک اسرائیلیات سے ماخوذ ہے، یہ پتا چلتا ہے کہ ابراہیمؑ کے والد تارح کی وفات (دیکھیے الکبر، ص ۴) حران میں واقع ہوئی۔ اس سے اس گمان کی مزید تائید ہوتی ہے کہ آذر اور تارح دو مختلف ہستیاں ہیں (نیز دیکھیے مادہ آذر)۔

دیارِ غریب میں پہنچ کر ابراہیمؑ سرگردان رہے۔ بالآخر وہ (کھعان کے علاقے میں) مقیم ہو گئے۔ انہیں اولاد کی تنہا تھی۔ انہوں نے دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے ایک نیک بیٹا عطا فرما (۳۷) [الصافات: ۱۰۰]، چونکہ ان کی بیوی (سارہ بنت لابن بن بشویل بن ناحور، جو ابراہیمؑ کے گھرانے سے تعلق

”الکلیل“ کہتے ہیں (یا قوت ۲: ۱۹۴) جو بیت المقدس سے ایک منزل سے کم فاصلے پر ہے (نودی)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید: متعدد مقامات مع تفسیر؛ (۲) ہانبل؛ (۳) ابن حبیب: المعبر، حیدرآباد ۱۹۳۲ء، متعدد مقامات؛ (۴) الجوالیقی: العرب، بسا ۱۸۶۷ء، ۸؛ (۵) البری: تاریخ، ۲۲: ۵۹، ۶۰؛ (۶) الطحطاوی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۳۳-۳۷؛ (۷) الکسائی: قصص الانبیاء، لاڈن ۱۹۲۲ء، ۱: ۱۲۸-۱۳۵، ۱۵۳؛ (۸) المسعودی: مروج الذهب، بیروت ۱۸۶۱ء، ۱: ۸۲، بعد؛ (۹) ابن عساکر: العارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱۰؛ (۱۰) النودی: تہذیب الاسماء، طبع قاہرہ ۱: ۹۸، ۱۰۲؛ (۱۱) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، کسٹو ۱۲۹۰ھ، ۱۸۵-۲۳۵؛ (۱۲) Jewish Encyclopaedia، نیویارک ۱۹۶۱ء، ۳: ۸۳-۹۰؛ Pinnock: Analysis of Scripture History، کیبرج (بلا تاریخ)، ہلدو اشاریہ، (۱۳) سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع چارم ۱۹۵۶ء۔



ابراہیم بن ادہم : بن منصور بن یزید بن جابر (ابو اعلیٰ) النبی السجی: مشہور زاہد، بلخ کے رہنے والے تھے (کے میں پیدا ہوئے۔ الکشی)۔ روایت ہے کہ ان کی وفات اس وقت ہوئی جب کہ وہ یونانیوں کے خلاف ایک بحری مہم میں شریک تھے (حلیۃ الاولیاء، نسخہ لاڈن، ۱: ۱۸۸، و مطبوعہ ۷: ۳۸۸) مگر ان کے سن وفات کے متعلق اختلاف ہے۔ بہر حال وہ ۱۶۰ھ / ۷۷۶ء اور ۱۶۶ھ / ۷۸۳ء کے درمیان فوت ہوئے۔ اس موقع پر محمد بن کنانہ کوئی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء) نے جس کی والدہ ابراہیم بن ادہم کی بہن تھیں (دیکھیے اغانی)، کچھ اشعار ابراہیم کے زہد اور ذاتی ببادری کی تعریف میں کہے تھے جن میں اس ”مغربی قبر“ (الجدث الغربی) کا بھی ذکر کیا گیا تھا، جس میں ابراہیم مدفون ہوئے۔

ایک بیان کے مطابق انہیں بلاد روم کے ایک قلعے سوقین میں دفن کیا گیا تھا (یا قوت طبع Wüstenfeldt ۳: ۱۹۶، ص ۱۳)۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ بلاد روم میں ایک بحری جزیرے میں دفن ہوئے (الکشی)۔ اس واقعے کی تائید

کہ صوفی مشرب اختیار کرنے کے بعد وہ وطن چھوڑ کر شام چلے گئے اور اپنی وفات تک وہیں محنت مزدوری پر گزراں کرتے رہے، بہت سی حکایات سے ہوتی ہے، جو حلیۃ الاولیاء میں مذکور ہیں۔ ان کی بابت منقول ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مبارک نے ان سے یہ سوال کیا کہ آپ نے خراسان کیوں چھوڑا تو انہوں نے جواب دیا: ”مجھے شام کے سوا کہیں بھی زندگی میں لطف نہیں آتا، جہاں میں اپنا دین لے کر ایک چوٹی سے دوسری چوٹی تک اور ایک پہاڑی سے دوسری پہاڑی تک دوڑتا پھرتا ہوں اور دیکھنے والے مجھے دیوانہ یا کوئی سارہاں سمجھتے ہیں۔“

ابراہیم کے تصوف اختیار کرنے کا قصہ مہاتما بدھ کی کہانی سے بہت کچھ ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے۔ اس قصے میں ابراہیم بن ادہم کو بلخ کا ایک شہزادہ بتایا گیا ہے۔ ایک روز وہ شکار نکلیں رہے تھے کہ ایک فیر مرئی (فخس کی) آواز (حافظ غیبی) نے انہیں متنبہ کیا کہ انہیں خرگوشوں اور لومڑیوں کا پیچھا کرنے کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے۔ یہ سن کر ابراہیم گھوڑے سے نیچے اتر آئے اور اپنے والد کے گزریوں میں سے ایک گزریئے کا لباس صوف لے کر پہن لیا، اپنا گھوڑا اور جو کچھ ان کے پاس تھا سب کچھ اسے دے دیا اور ”دنوی شان و شوکت کا راستہ چھوڑ کر زہد و تقویٰ کا راستہ اختیار کر لیا (ان کی توبہ اور ابتداء زہد سے متعلق دیگر بیانات کے لیے دیکھیے مشغی معنوی، طبع نکلسن، دفتر چارم، ص ۳۲۱-۳۲۷، بعد، اور فوات الوفيات، بولاق ۱۲۸۳ء، ۱: ۳، ص ۱۹، بعد)۔ بعد کے زمانے میں ”سلطان ابراہیم“ کے دنیا ترک کرنے کے موضوع پر عجیب و غریب داستانیں وجود میں آئیں، جن کی ترکی، ہندوستانی اور ملائی روایتیں بھی پائی جاتی ہیں۔

ابراہیم کے متعلق حکایات اور ان کے اپنے مقولات سے جو ان کے قدیم ترین سوانح نگاروں نے نقل کیے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل میں ایک باعمل قسم کے زاہد اور متوکل فخص (Quietist) تھے۔ ان کے ہاں اس نظری (speculative) تصوف کے آثار، جس کی نشوونما ایک صدی بعد ہوئی، تلاش کرنا بے سود ہے۔ بہت سے اور قدیم صوفیوں کی طرح انہوں نے بھی اس کی پوری احتیاط رکھی کہ ان کی

جس کی عبادت گزار بندے خدا سے آخرت میں حاصل کرنے کی امید رکھتے ہیں، جنت ہے۔" ابراہیمؑ نے کہا: "خدا کی قسم" میں سمجھتا ہوں کہ صولیوں کے نزدیک سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خدا انہیں اپنے دیدار دل آویز سے محروم نہ کرے۔" اگرچہ ایسے خیالات زُحد سے تصوف کی جانب انتقال کی نشان دہی کرتے ہیں، تاہم یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ ابراہیمؑ بن ادہم وہ شخص تھے جس نے ان دونوں کی درمیانی حد کو عبور کر لیا تھا۔ ترک دنیا اور نفس کشی میں وہ پورا اطمینان قلب اور خوشی پاتے ہیں نہ کہ مراقبہ کے وجد و حال یا از خود رفتگی کے ذوق و شوق میں۔ رِوَاۃ حدیث نے بھی انہیں ماسون اور ثلث قرار دیا (الکتبی)۔

ابراہیمؑ بن ادہم کے متعلق ایک عربی روایہ جس کا ترجمہ اور اختصار درویش حسن الرومی کی اصل ترکی کتاب سے احمد بن یوسف شان القزوینی الدمشقی (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۱ء) نے کیا ہے، برلن میں محفوظ ہے (دیکھیے براکلمان GAL ۲: ۳۰۱)۔ اس کے محتویات کا جائزہ ایلوٹ Verz: Ahlwardt میں لیا گیا ہے۔ ایک مخطوطے کا ذکر، جس کا عنوان سیرۃ السلطان بن ادہم، تالیف درویش حسن الرومی ہے، حبیب الزیات نے خزانۃ الکتاب فی دمشق و ضواہم، ص ۳۹، عدد ۱۳۰، ۲ میں کیا ہے۔ قصہ ولی اللہ ادہم منقوم کا ایک مخطوطہ گوتھا (پیرچ Pertsch: Die Arab. Hss. عدد ۲۷۵۲) میں موجود ہے۔ ابوالحسن (ابوالحسنین) محمد نے ابراہیمؑ کی ایک داستان کو اردو میں نظم کیا ہے اور اس کا نام گزار ابراہیمؑ رکھا ہے (میرٹھ ۱۷۶۵ء، طبع نئی دہلی، کستور ۱۸۶۹ء، کانپور ۱۸۷۷ء)۔ ملائی زبان میں بھی ایک روایہ موجود ہے جس کا خلاصہ حواظی نے ذیل کے الفاظ میں دیا ہے: "عراق کا شہزادہ سلطان ابراہیمؑ چند سال تک خوشحالی کے ساتھ حکومت کرنے کے بعد (فریضہ) حج (کے ادا کرنے) کا ارادہ کرتا ہے اور اپنی غیر حاضری میں حکومت کا انتظام اپنے وزیروں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد وزیر کے سپرد کر دیتا ہے۔ کوئے پہنچ کر ابراہیمؑ کا تعارف شریف حسن کی بیٹی سنی صالحہ سے ہو جاتا ہے اور وہ اس سے شادی کر لیتا ہے، لیکن قحطی سے ہی عرصے کے بعد اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے تاکہ اپنا

خوراک مذہبی مضمون میں "حلال" ہو (دیکھیے ابن قتیبہ: حیون الاخبار ۲: ۳۶۰ / ۴)۔ وہ توکل کے عقیدے کو اس حد تک نہیں لے جاتے تھے کہ اپنی روزی کمانے سے بھی انکار کریں۔ برخلاف اس کے وہ باطنی ("حفظ باتین")، فصلوں کی کٹائی اور گیہوں کی پسائی وغیرہ کے ذریعے گزر اوقات کرتے تھے۔ بیک مانگنے کو وہ صرف اس لحاظ سے اچھا سمجھتے تھے کہ اس سے لوگوں کو خیرات کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اور اس طرح ان کے نجات حاصل کرنے کے امکانات میں اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اسے کسب معاش کا ذریعہ بنالینے کی مذمت کرتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ "بیک مانگنے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ آدمی لوگوں کے دروازے پر جا کر سوال کرے، دوسری یہ کہ وہ کہے "میں مسک میں اکثر جاتا ہوں اور نماز پڑھتا ہوں، روزہ رکھتا ہوں، اللہ کی عبادت کرتا ہوں اور جو کچھ مجھے دیا جائے قبول کر لیتا ہوں۔" ان دونوں میں سے یہ دوسری صورت زیادہ بری ہے اور اس قسم کا آدمی اصرار ("الحال") اشارہ بہ آیہ کریمہ ۲ (البقرہ: ۲۷۳) کرنے والا بھکاری ہے۔" ان کی ایک مخصوص صلت، جو بمقابلہ اسلامی تصوف کے ہندی اور اہل شام کے زُحد سے زیادہ مناسب رکھتی ہے، اس حکایت سے ظاہر ہوتی ہے کہ جن تین موقعوں پر انہوں نے خوشی محسوس کی، ان میں سے ایک یہ تھا کہ انہوں نے اس پوشین کے لباس کو، جو وہ پہنے ہوئے تھے، دیکھا تو اس میں اتنی جوئیں تھیں کہ وہ ان کی کثرت کی وجہ سے ان میں اور پوشین کے ردوں میں امتیاز نہ کر سکے (التشری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۸۳، س ۲۵ بعد) ان کے صوفیانہ اقوال میں سے نمونے کے طور پر مندرجہ ذیل نقل کیے جاسکتے ہیں (نیز دیکھیے ابن قتیبہ: حیون الاخبار، بدو اشاریہ ابن عبد ربہ: العقد، طبع ۱۳۲۱ھ، ۱: ۳۳۳ س ۵ بعد) "فقر ایک فزادہ ہے جسے اللہ نے آسمان میں رکھ چھوڑا ہے اور وہ یہ فزادہ ان لوگوں کے سوا جن سے وہ محبت کرتا ہے کسی کو عطا نہیں کرتا۔" اللہ کو پہچاننے والے کی نشانی یہ ہے کہ وہ ہر وقت نیکی اور عبادت کے فکر میں رہتا ہے اور اس کا بیشتر کلام (خدا کی) حمد و ثناء پر مشتمل ہوتا ہے۔" ابو یزید البزازی کے اس قول کے جواب میں کہ "بڑی سے بڑی چیز"

قول روایت کیا ہے جس میں لفظ "ابلیس" فعل متعدی کی صورت میں آیا ہے: ابلیس ابلسه اللہ من الخیر کلہ (یعنی ابلیس وہ ہستی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کی للاح سے ابوس و محروم کر دیا ہے)۔ الطبری نے آگے چل کر السعوی کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں "ابلیس" فعل لازم کی صورت میں وارد ہوا ہے: کان اسم ابلیس الحارث و انما سمی ابلیس حین ابلس متحیرا (ابلیس کا نام الحارث تھا مگر اسے ابلیس اس لیے کہا گیا کہ وہ اللہ کی رحمت سے ابوس ہو گیا اور حیران و ششدر رہ گیا)۔

عربی، فارسی، ترکی اور اردو ادب میں "ابلیس" کو "شیطان" (رک ہاں) کا مترادف سمجھا گیا ہے۔ فارسی ادب میں "عزادیل" کا لفظ بھی بکثرت آیا ہے اور ابلیس کو دمرؤ ملائکہ میں شامل سمجھا گیا ہے، بلکہ اسے "معلم ملائکہ" بھی کہا گیا ہے (اور عامی زبان میں ابلیس کو "معلم اول" بھی کہتے ہیں) اور سجدۂ آدم سے انکار کو "مستافی فرشتہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن سعد نے ایک روایت نقل کی ہے: قریش مکہ کے ہاں ابلیس ایک نجدی بوڑھے بزرگ کی شکل میں حاضر ہوا، (طبقات، ۱: ۱۵۳)۔ چنانچہ تلمیحا فارسی ادب میں بھی "شیخ نجدی"، "معنی ابلیس (یا شیطان) استعمال ہوتا ہے۔ کتاب الاعانی میں بھی "ابلیس" کے بارے میں کچھ حکایات ملتی ہیں، مثلاً مشہور عرب شاعر عمرو بن ابی ربیعہ ایک بار کوٹے گیا تو وہاں عبداللہ بن حلال "صاحب ابلیس" کے پاس ٹھہرا (الاعانی، ۱: ۶۷)۔ ابراہیم بن میمون الوصلی نے بھی ماخوری راگ (: "الفناء الماخوری") ایک جن سے سیکھا تھا جس نے اپنا نام "ابلیس" بتایا اور پھر غائب ہو گیا۔

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی غیر مناسب نہ ہو گا کہ فارسی میں ضرورت شعری کے لیے لفظ "ابلیس" کا الف کبھی کبھی گرا دیا جاتا ہے (مولانا رومی: مثنوی معنوی، طبع نکلسن، لنڈن ۱۹۲۹ء، دفتر ششم، ۳۶۱۳، ص ۳۹۲)۔ قرآن کریم میں لفظ "ابلیس" سجدۂ آدم کے قصے کے ساتھ دوبارہ وارد ہوا ہے۔

سورۃ طہ میں، جو اوائل دور کی سے متعلق ہے،

کے کا سر چھری رکھے۔ میں سال بعد اس کا بیٹا محمد طاہر، جو اس شادی سے پیدا ہوا تھا اپنے باپ سے، جو اب تک برابر حرم کعبہ میں عبادت میں مشغول تھا، ملنے کے لیے آتا ہے۔ چونکہ سلطان ابراہیم پیش کے لیے ترک دنیا کا پختہ ارادہ کر چکا تھا اس لیے وہ اپنے بیٹے کو اپنی مردار انگشتی دیتا ہے تاکہ وہ عراق کے تخت پر اپنا حق ثابت کر سکے اور اسے اپنے ملک جانے کا حکم دیتا ہے۔ بیٹا حکم تسلیم کر لیتا ہے، لیکن وہ خود حکومت کی ہاک ڈور سنبھالنا نہیں چاہتا، اس لیے وزیر کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے اور اسے اپنے باپ کے چھوڑے ہوئے تمام خزانے دے دیتا ہے۔"

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے دیکھیے: (۱) ابو عبد الرحمن السیسی: طبقات الصوفیہ، موزہ برطانیہ (Brit. Mus.)، کا مخطوط، ورق ۴ الف؛ (۲) ابو نعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، نسخہ لائڈن، ۱۸۲ الف؛ (۳) ۸۵: ۸۰، ۳۶۷ (۴) التشریری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۹، سطر ۱۲، بعد؛ (۵) الجبوری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، ۱۲ بعد؛ (۶) Nicholson، ص ۱۰۳، بعد؛ (۷) عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۸۵: ۱۰۶، ۱۰۶ (۸) جامی: نجات الانس، طبع لیس Lees، عدد ۱۳؛ (۹) الشرنبلی: اللبقات الکبریٰ، ۹۱: ۹۱ (۱۰) ابن نکلان: طبع Wustenfeld، زیادات و اختلافات قراآت، ص ۱۳، بعد؛ (۱۱) الکلبی: ذوات الولیات، ۳: ۳ (۱۲) ابراہیم بن ادہم کی داستان کے ایک واقعے کی تصویر کے لیے دیکھیے Journ. Roy. Aisat. Soc.، ص ۷۵ اور ۷۶، ص ۷۷۔



ابلیس : ("علیہ اللعنت الی یوم الدین")، ابو تمزہ، لقب بہ عدوانہ۔ بظاہر قرآن مجید سے پہلے دنیا کے کسی ادب میں لفظ "ابلیس" نہیں ملتا۔ اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابو عبیدہ، الزجاج، ابن الانباری، سیبویہ، الزخری اور ائمہ لغت و نحو کے ایک گروہ کثیر نے اس لفظ کو عجمی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ "ابلاس" (یعنی مادہ ب ل ب) سے مشتق نہیں ہے۔

ابن جریر الطبری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک

مکنی اور وہ "جنت" کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان سب کو وقت مبین کے لیے زمین پر اتار دیا۔ ایک عرصے کے بعد آدمؑ کے خاکی عنصر نے متوجہ الی اللہ ہو کر فروتنی اور عاجزی کا اظہار کیا۔ پروردگار نے آدمؑ پر نوازش کی اور انہیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انہیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی۔

بعض تفاسیر اور قصص الانبیاء کی کتابوں میں قصہ آدمؑ و ابلیس کے بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی مکنی ہیں ان کا بیشتر حصہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ ایسی روایات کو علم الیقین کی سند حاصل نہیں۔

بعض علمائے ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا ہے (النوویؒ ۱۰۶)۔ ابن جریر البربری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت بیان کی ہے اور کہا ہے کہ ابلیس ملائکہ کے ایک گروہ یا صنف میں سے تھا جنہیں "الجن" [رک باں] کہتے ہیں۔ اور وہ "نار السموم" سے پیدا کیے گئے۔ ابلیس کا نام الحارث تھا اور "جنت" کے خازنوں میں سے تھا۔ ملائکہ کی تخلیق نور سے ہوئی۔ البربری نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ ابلیس اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے پہلے ملائکہ میں سے تھا اور اس کا نام عزائیل تھا اور ساکنان ارض میں سے تھا (تفسیر ۱: ۵۰۳)۔ فرقہ امامیہ کے چند علما بھی ابلیس کو ملائکہ میں سے قرار دیتے ہیں۔

ثعلب نے کہا ہے: اگر ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا جائے یا ملائکہ کی ایک صنف سمجھا جائے تو ارشاد باری تعالیٰ "فسجدوا لا ابلیس" میں حرف "لا" استثنائے متصل کے لیے تصور ہو گا ورنہ یہ استثنائے منقطع کے لیے ہے (ص ۷۳)۔

ملائکہ کو سجدہ آدم کا حکم ملا۔ قرآن مجید میں صرف اسی حکم کا ذکر ملتا ہے جو ملائکہ کو دیا گیا: لیکن متعلقہ آیات قرآنیہ میں اس تاویل کی بھی گنجائش موجود ہے کہ ابلیس کو علیحدہ اور مستقل طور پر آدمؑ کے حضور میں سجدہ اطاعت بجالانے کا حکم دیا گیا تھا، چنانچہ (۷ [الاعراف]: ۱۱) میں اس کی صراحت موجود ہے اور ابلیس نے بھی فرمانِ سجدہ کے ملنے کا اعتراف کیا ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام و ابلیس کا قصہ بیان ہوا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آدمؑ)۔ آفریش آدمؑ کے بعد اللہ تعالیٰ نے تمام ملائکہ کو حکم دیا کہ آدمؑ کو سجدہ کریں (یہاں سجدہ عبادت مراد نہیں، بلکہ سجدہ برائے تعظیم و تکریم ہے) (البیضاوی ۱: ۵۰)۔ اس بات پر تمام امت کا اجماع ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدمؑ کو سجدہ عبادت نہیں کیا کیونکہ سجدہ برائے غیر اللہ شرک و کفر ہے۔ آدمؑ کا یہ سجدہ تین احوال سے خالی نہیں۔ اول یہ سجدہ برائے اللہ تھا اور آدمؑ محض قبلہ تھے، چنانچہ مسلمان کعبہ کی طرف منہ کر کے درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کو سجدہ کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ سجدہ سے مراد انقیاد و خضوع و اطاعت ہے، نہ کہ سجدہ متعارفہ سوم یہ کہ یہ سجدہ حقیقی برائے تعظیم و تکریم آدمؑ تھا اور دراصل اس سے عبادت الہی مقصود تھی، کیونکہ فی الواقع یہ سجدہ اسی ذات باری کے حکم سے واقع ہوا۔ جملہ ملائکہ آدمؑ کے سامنے جھک گئے مگر ابلیس نے اطاعت سے سربتالی کی اور از راہ تکبرادی و عنصری لحاظ سے اپنی برتری کا دعویٰ کیا اور کہا کہ میں آگ سے بنایا گیا ہوں اور آدمؑ خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر سجدہ ریز ہو سکتا ہوں (دیکھیے ابن القیم: بدائع الفوائد ۴: ۱۳۹-۱۴۱)۔ جہاں پندہ وجہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا گیا ہے، نیز دیکھیے النووی: تہذیب الاسماء ۹۶-۹۷)۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو اس کے انکار و استکبار کی وجہ سے "جنت" سے نکل جانے کا حکم دیا اور تپ سے وہ علانیہ آدمؑ اور ان کی آل و اولاد کا دشمن بن گیا۔ ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے روز قیامت تک کی مہلت مانگی، جو اسے عطا کر دی مکنی۔ ابلیس نے کہا: اے پروردگار! میں تیرے بندوں کو طرح طرح کے داؤ اور فریب سے گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ و تبارک نے فرمایا: میرے مخلص بندوں پر تیرا زور نہیں چلے گا (الحجر: ۲۲: ۱۷)۔

حضرت آدمؑ اور ان کی زوجہ (حواء) "جنت" میں رہتے تھے، مگر انہیں شجرہ ممنوعہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ "اشیطان" نے وسوسہ اندازی کر کے آدمؑ اور ان کی زوجہ دونوں کو ورغلا دیا۔ دونوں اس کے دام فریب میں آ گئے۔ جوڑی انہوں نے شجرہ ممنوعہ کا پھل چکھ لیا ان پر اپنی برہنگی کھل

(۵) محمد بن حبیب: البحر: حیدر آباد ۱۹۳۲ء، ۳۹۳، ۳۹۵، (۶) ابن عیہ: تأویل مشکل القرآن: قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۷۸، ۱۸۹، ۲۳۰، (۷) دہی معنف: غریب القرآن: قاہرہ (بذیل متعلقہ آیات): (۸) ثعلب: مجالس: قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۷۳، ۱۷۵، (۹) الأشعری: الأمانہ: قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۲۶، ۳۹، بعد: ۶۱، (۱۰) سیبویہ: الکتاب: بیروت ۱۸۸۱ء، ۱۹، (۱۱) ابن درید: بحرہ اللہ: حیدر آباد ۱۳۳۳-۱۳۳۵، ۱۳۳۵، ۲۸۸، ۳: ۳۷۷، نیز دیکھیے مقالہ ابلیس در ۲۲۲، بذیل مادہ.

○

ابن اسحق : ابو عبد اللہ (ابوبکر) محمد (بن اسحق) نامور عرب مورخ، سیرت نگار، جو علم حدیث پر سند تھے۔ وہ یبار کے پوتے تھے، جسے ۱۲ھ / ۶۳۳ء میں عراق کے مقام عین التمر سے گرفتار کر کے مدینے لایا گیا تھا، جہاں وہ عبد اللہ بن قیس کے قبیلے کا مولیٰ بن گیا۔ محمد (ابن اسحق) نے وہیں پرورش پائی۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے متعلق قصص و روایات جمع کرنے کی طرف خاص توجہ کی جس کی وجہ سے جلد ہی ان کا تصادم اس دینی اور فقہی روایت کے نمائندوں سے ہو گیا، جو مدینے کی رائے عامہ پر حاوی تھے۔ اس پر انہیں اپنا وطن چھوڑنا پڑا، چنانچہ پہلے وہ مصر چلے گئے اور پھر وہاں سے عراق پہنچے۔ خلیفہ المنصور نے انہیں بغداد آنے کی ترغیب دی، جہاں وہ ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء یا ۱۵۱ھ اور یا ۱۵۲ھ میں فوت ہو گئے اور امام ابو حنیفہ کی قبر کے پاس دفن کیے گئے۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا مواد دو جلدوں میں جمع کیا تھا، یعنی کتاب المبتداء (الفرست، ص ۹۲) یا مبدء التلق (ابن عدی، در ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ۲: viii، ۱: ۲۳) یا کتاب المبدأ و قصص الانبیاء (الجللی: السیرۃ، ۲: ۲۳۵)، جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے حالات ہجرت تک مذکور تھے اور کتاب المغازی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کتاب المغناء ابتداء ہی میں ان کی اس بڑی تعریف کے مقابلے میں دوسرے درجے پر شمار ہونے لگی تھی۔ قرہ باشق Karabacek کا خیال تھا کہ اسے ابن اسحق کی سیرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصلی متن کا ایک

آدم و ابلیس کے قصے کو بعض علما نے محض حشیشی قرار دیا ہے۔ (اس قصے کی حشیشی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہ: ۱: ۲۸۱، بعد) چنانچہ شیطان کے دوسے اور اس کے ورغلانے کا مطلب یہ ہوا کہ غیث روح جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے، اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے، برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے برکانے اور ورغلانے سے جاتا ہے۔

آدم اور ان کی ذریت پر ابلیس کو مسلط نہیں کیا گیا اور ابلیس کو ملت دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو گمراہ کرنے کا سامان پیدا نہیں کیا، کیونکہ قرآن مجید میں ہے: (اے ابلیس) میرے ظلمتوں پر تیرا زور نہیں چلے گا (۱۵) [الجم: ۳۲] ۱۷ [ابن اسحاق: ۱۶۵] چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس اور اس کے اعوان "شیاطین" کو آدم اور ان کی ذریت پر تسلط اور غلبہ نہیں دیا۔

"جنت" سے نکالے جانے کے بعد ابلیس زمین کے کس حصے میں پہنچا، اس کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث صحیحہ خاموش ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ بیسان میں پھینکا گیا۔ عرب مورخوں نے ابلیس کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کے نام بھی گنوائے ہیں: (دیکھیے البحر، ص ۳۹۵، فرست، ص ۳۱۱)۔

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے: (۱) تفسیر القرآن (متعلقہ آیات) مثلاً (الف) البری: تفسیر: قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (ب) الرضوی: الکشاف: بولاق ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲۷ (ج) السنادی: التوار التشریل: طبع Fleischer لاہرنگ ۱۸۳۶ء، ۵۰-۵۱، ۳۲۰، (د) الرازی: مناقب النبی: قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۵۰، بعد: ۲۶۱، بعد: ۳؛ بعد: (ه) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن: قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱: ۲۹۵؛ (و) ابن کثیر: تفسیر: القاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (ز) ابوالکلام احمد: ترجمان القرآن، لاہور ۱۹۳۶ء، ۲: ۳؛ (ح) صحاح السنۃ (بمداہ اشاریہ)؛ (۳) ابن سعد: الطبقات، طبع رجا، ۱: ۱۵۳، ۲: ۲۹، ۳۱؛ (۴) ابو عبیدہ: مجاز القرآن، طبع سرکین، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۳۸؛

'Geschichtschreiber der Araber: Wustenfeld
 عدد ۲۸؛ M.Hartmann (۸) 'Derislamische Orient
 ۳۲:۱ بعد؛ (۱۳) سرکیس: 'مجموع المطبوعات' عمود ۱۲۴۸.

○

ابن قمرت : (ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ)
 مراکش کا مشہور مسلمان مصلح، جو الموحدون کا ممدی کھلاتا ہے۔
 ابن خلدون کے بیان کے مطابق اس کا اصلی نام اسغار تھا، جس
 کے معنی بربری زبان میں "سردار" کے ہیں۔ اس زبان میں
 ابن قمرت کا مضموم "عمر اسفر کا بیٹا" ہے۔ یہ اس کے باپ کا
 نام تھا جسے عبد اللہ بھی کہتے تھے۔ اس کے آباء و اجداد کے نام
 بھی بربری ہیں۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن یہ
 غالباً ۱۰۷۰ء / ۱۰۷۷ء اور ۱۰۷۸ء / ۱۰۸۵ء کے درمیان ہو گی۔ وہ سوس کے ایک گاؤں اہلی ابن ورنان
 میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان قبیلہ اسرغین سے تھا، جو کوہ اطلس
 کے نہایت مشہور قبیلہ حناتہ کی ایک شاخ تھا۔ ابن خلدون کا
 کہنا ہے کہ یہ خاندان اپنی دینداری کے لیے ممتاز تھا، نیز یہ کہ
 ابن قمرت کو علم کا بڑا شوق تھا اور وہ مسجدوں میں جا کر بڑے
 اہتمام سے اس قدر موم بتیاں جلایا کرتا تھا کہ اس کا لقب اسفیر
 (مشل) مشہور ہو گیا تھا۔ وہ مشرق کی طرف کیوں گیا؟ غالباً
 محض طلب علم کی خاطر، کیونکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ جس
 منصوبے پر اس نے بعد میں عمل کیا وہ پہلے ہی سے اس کے
 ذہن میں آچکا تھا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جن عقائد کی اس نے
 وہاں تعلیم پائی وہی اصول اس کی آئندہ منصوبہ بندی کی بنیاد بن
 گئے۔

الراہلون کا خاندان، جو مغرب اور اندلس کے ایک
 حصے پر حکمران رہ چکا تھا، اب رو بہ زوال تھا۔ فتوحات کے بعد
 اخلاقی تنزل شروع ہو گیا تھا۔ ان کی ذہنی زندگی کی سطحی نوعیت
 ان علوم و معارف سے عیان ہے جن کی وہاں تحصیل کی جاتی
 تھی۔ ان کے ہاں امام مالک بن انس کا مذہب رائج تھا، جو اسلام
 میں فقہ کے سب سے زیادہ محتاط مذاہب میں سے ایک ہے۔
 تعلیم محض فروع کی چند درسی کتابوں تک محدود تھی، جنہوں نے
 قرآن و حدیث کی جگہ لے لی تھی، چنانچہ مشرق میں الغزالی نے

ورق قرطاس پر لکھا ہوا Rainer کے مجموعے میں مل گیا ہے
 (دیکھیے 'Führer durch die samdhug' شمارہ ۶۱۵)۔
 اس کے برعکس استانبول کے کوپرلو مدرسے کے کتب خانے
 (دفتر شمارہ ۱۱۳۰) میں ابن اسحق کی مزعومہ کتاب المغازی ابن
 ہشام کی تالیف ثابت ہو چکی ہے (دیکھیے موردتیز Horovitz
 در Stud. Mitt. des Sem. für Oient. Sprachen
 'x. Westas. ص ۳)۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کے
 وقت تک اصلی کتاب دستیاب ہو سکتی تھی، چنانچہ اس نے اپنی
 کتاب الاحکام السلانیہ (طبع اینگر Enger) ص ۶۵ س ۱۱
 بعد ۶۵-۶۶-۶۷-۶۸ (۲۶۹) پر کتاب المغازی کی وہ
 روایات نقل کی ہیں جو ابن ہشام (ص ۳۳۵، ۵۶۱، ۵۷۷،
 ۸۳۱) کی کتاب میں مختصر شکل میں دی گئی ہیں۔ الطبری نے اس
 کتاب کے جامع اقتباسات نقل کر کے اسے محفوظ کر دیا ہے،
 لیکن علیحدہ طور پر یہ کتاب ابن ہشام [رکت ہاں] کی تالیف ہی
 میں محفوظ ہے۔ ابن ہشام کو اس کتاب کا علم ابن اسحق کے
 ایک کوئی شاگرد زیاد بن عبد اللہ البکالی کے ذریعے ہوا تھا۔ اس
 نے اس کے دونوں علیحدہ علیحدہ حصوں کو کتاب سیرۃ رسول اللہ
 میں جمع کر دیا اور کہیں کہیں عبارت کو بہت مختصر کر دیا۔ چوتھی
 صدی ہجری میں الوزير المغربی نے اس کتاب کو اس کی موجودہ
 صورت دی۔ الشیخی (م ۵۵۰۸ / ۱۱۱۳ء) نے اس کی ایک
 شرح لکھی اور سطحی طور پر ابوذر مسعب بن محمد بن مسعود
 الراکشی (م ۶۰۳ / ۱۲۰۷ء ذوقاس) نے بھی۔

ماخذ: (۱) ابن عسیر: کتاب المعارف، طبع
 Wüstenfeld، ص ۲۴۷؛ (۲) طبری: ذیل المذیل ۱۵۰ء کے
 تحت ۳ / ۳؛ ۲۵۱۲؛ (۳) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld
 شمارہ ۶۲۳، قاهرہ ۱۲۹۹ھ؛ ۱: ۶۱۱؛ (۴) یاقوت: ارشاد الاریب،
 ۳۹۹ تا ۴۰۱؛ (۵) سپرینگر Sprenger در Morg. Ges.
 Zeitschr. d. Deutsch. ۳۳؛ ۲۸۸ تا ۲۹۰؛ (۶) وہی
 مصنف: 'Leben Mohammeds' ۳: ۱۷۷؛ (۷)
 'Geschichte des Qorans: Noldeke' ص ۴۱۷؛ (۸)
 'Mohammed in Medina: Wellhausen' ص ۱۱؛ (۹)
 'Weltgeschichte: Ranke' ۲: ۲۵۲؛ (۱۰)

اپنی کتاب احیاء علوم الدین کی کتاب اول (کتاب العلم) میں اس طرز تعلیم کی سختی سے مخالفت کی تھی، اسی لیے قاضی میاض (رک ہاں) جیسے فقہا بلکہ اشاعرہ، مثلاً اللطوشی کو جو اپنے مذہب میں کسی قسم کی آزاد خیالی کو برداشت نہ کر سکتے تھے، اس کتاب سے نفرت ہو گئی، لہذا الرابطون کے امرا کے حکم سے الغزالی کی تصانیف جلا دی گئیں۔ ان کے ہاں ایک نہایت بھدی قسم کا عقیدہ جمہم رائج تھا: قرآن مجید کی آیات تضامات کا معلوم لفظ لیا جاتا اور خدا کا ایک جسمانی وجود بھی مانا جاتا تھا۔

ابن تومرت نے اپنی سیر و سیاحت کا آغاز اندلس سے کیا اور وہیں ابن حزم (رک ہاں) کی تصانیف سے اس کے خیالات متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس کے بعد وہ مشرق کی طرف چلا گیا لیکن اس کے سفر کی تاریخیں کچھ یقینی نہیں ہیں۔ اگر الراسخی کے بیان کے برخلاف، وہ پہلی بار اسکندریہ پہنچنے کے بعد ابو بکر اللطوشی کے درس میں شریک رہا جو باوجود اپنے اشعری عقائد کے الغزالی کا مخالف تھا، تو ان درسوں نے ضرور اس پر بہت دیرپا اثر ڈالا ہوگا۔ اس کے بعد اس نے حج کیا اور بغداد اور غالباً دمشق میں بھی تعلیم حاصل کی۔ وہاں اس نے الغزالی کے خیالات سے اثر لیا اور بعد کے مصنفین مجاز اس اثر کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ گویا ابن تومرت نے الغزالی کی ترفیع ہی سے اپنے ملک کے مذہبی عقائد کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی (لیکن دیکھیے صبح الائمی، ۵: ۱۹۱)۔

تحصیل علم اور سیر و سیاحت کے ان سالوں کے دوران میں اس مغربی طالب علم کی دنیا ہی بدل گئی۔ اب وہ اپنا ایک اصلاحی منصوبہ تیار کر چکا تھا، ہاتھ خیل نہیں تو ایک مجمل خاکے کی شکل ہی میں سہی۔ جس جہاز سے وہ واپس گیا اس کے ملاحوں اور مسافروں کو اس نے وعظ و نصیحت شروع کی اور انہوں نے اس کی تلقین سے متاثر ہو کر قرآن مجید کی تلاوت اور پابندی نماز کو اپنا شعار بنا لیا۔ اس نے اپنے وعظ و نصیحت کا سلسلہ طرابلس اور آلمندہ میں بھی جاری رکھا اور اشعری عقائد کی حمایت کرتا رہا۔ آلمندہ میں سلطان یحییٰ بن حمیم بادشاہ وقت نے جب اسے اپنے عقیدے کے حق میں دلائل دیتے ہوئے سنا تو وہ

اس سے بہت تعظیم و تکریم سے پیش آیا۔ اس کی تبلیغ سولس (Mondstir) اور بالآخر بجایہ (Bougie) میں جاری رہی، جہاں اس نے اخلاق عامہ پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی اور اس قدیم حکم کی لفظ بہ لفظ پیروی کی کہ ”جو تم میں سے کوئی بری بات دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اس برائی کو اپنے ہاتھ سے بدل دے (یعنی بزور بدل دے)“ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو پھر زبان سے، یعنی وعظ و نصیحت سے کام لے، اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے ایسا چاہے، یہ وہ ادنیٰ ترین درجہ ہے جس کا مذہب مطالبہ کرتا ہے۔“ مودی حکمران اپنے اختیارات پر اس قسم کی دست درازی دیکھ کر برا فروخت ہو گیا اور عوام بھی اس مصلح کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ وہ بھاگ کر قریب کے ایک بربری قلعے بنو آڈریا کٹول کے ہاں چلا گیا، جس نے اسے اپنی پناہ میں لے لیا۔ یہاں (برخلاف روض القرطاس کے بیان کے جس کی رو سے ان کی ملاقات تاجروہ میں ہوئی) اس کی ملاقات نذرودہ کے شمال میں تاجروہ کے ایک غریب طالب علم عبدالمومن سے ہوئی، جس کی قسمت میں اس کی تحریک کو جاری رکھنے کا کام لکھا تھا۔ یہ شخص بھی ابن تومرت کی طرح مشرق کی طرف حصول علم کے لیے جا رہا تھا، اس روایت کی رو سے ابن تومرت بعض علامات سے پہچان گیا کہ یہ نوجوان وہی شخص ہے جس کی اسے تلاش تھی، بیحد جس طرح الغزالی نے خود اسے آئندہ زمانے کے مصلح کے طور پر شناخت کر لیا تھا۔ ہمیں صرف اس قدر معلوم ہے کہ عبدالمومن سے اس کی کچھ گفتگو ہوئی، جس میں اس نے اس سے بہت سے سوالات کیے اور بالآخر اسے اس بات پر راضی کر لیا کہ وہ سفر مشرق کا ارادہ ترک کر کے اس کے ساتھ ہو لے۔ اس کے بعد وہ وان شریس (Wanseris) اور تلمسان کے راستے مغرب واپس آیا، جہاں سے اسے وہاں کے گورنر نے نکال دیا، اس کے بعد وہ فاس اور بکناسہ گیا، جہاں کے لوگوں نے اس کے چند نصائح کا جواب مار پیٹ سے دیا۔ بالآخر وہ مراکش پہنچا، جہاں وہ پہلے سے بھی زیادہ سختی سے عقائد و اخلاق کا مصلح بن گیا۔ بنو لوفنہ کی عورتیں بے پردہ بھرا کرتی تھیں، جسے کہ توراق (Tuareg) اور قباہل (Kabyls) کی عورتیں اب تک بھی بھرا کرتی ہیں۔ ابن

تومرت اس بنا پر ان کی توہین کیا کرتا تھا، یہاں تک کہ ایک مرتبہ ان نے المرابطون کے امیر علی کی بن سورۃ (الصورة) کو گھوڑے سے کھینچ کر پیچے کرادیا۔ امیر علی اس مصلح سے زیادہ صابر اور بردبار ثابت ہوا، چنانچہ اس نے اسے وہ سزا نہ دی جس کا وہ مستحق تھا، بلکہ محض ایک اجلاس طلب کرنے پر قناعت کی، جس میں ابن تومرت کو مرابطی فقہاء سے مناظرہ کرنا پڑا۔ انہوں نے اس سے ان مسائل پر بحث کی کہ ”علم حاصل کرنے کے طریقوں کی تعداد محدود ہے یا نہیں؟ حق و باطل کے چار اصول ہیں: علم، جمل، شک اور ظن“۔ ابن تومرت کو یہ مباحثہ جیتنے میں کوئی دقت نہ ہوئی، اس کے باوجود کہ ان فقہاء میں اندلس کا ایک ہوشیار شخص مالک بن دینار بھی موجود تھا جو ابن تومرت ہی کی طرح غیر متحمل مزاج تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے علی کو ابن تومرت کے قتل کا بے سود مشورہ دیا تھا۔ امیر نے اس کی جان بخشی کی اور ابن تومرت بھاگ کر اگمت چلا گیا، جہاں اور مباحثے اور مناظرے ہوئے۔ پھر وہاں سے آگابین (Agabin) گیا، جہاں اس نے باقاعدہ طریقے پر تبلیغ و دعوت شروع کر دی۔ ابتدا میں اس نے اپنے آپ کو محض ان رسوم و عادات کے مصلح کے طور پر پیش کیا جو قرآن اور حدیث کے خلاف تھیں، لیکن اپنے جلتے میں کچھ اثر و رسوخ حاصل کرنے کے بعد اس نے اپنے عقائد کی نشر و اشاعت شروع کر دی۔ اس نے عکرم الخاندان پر جو (بقول اس کے) عقائد باطلہ کی پیروی کرتے تھے، سخت حملے کیے اور ہر اس شخص کو جو اس سے اختلاف رکھتا تھا کافر قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نہ صرف کافروں اور مشرکوں کے خلاف جماد کی ترقیب دیتا تھا، بلکہ دوسرے مسلمانوں کے خلاف بھی۔ اس نے دس ساتھی چنے جن میں عبدالمومن بھی شامل تھا اور جب مدی کی خصوصیات بیان کر کے اس نے راستہ ہموار کر لیا تو اپنے آپ کو اس نے مدی بھی کہلایا، جس میں اس نے اپنے آپ کو حضرت علی بن ابی طالب کی نسل سے بتایا۔ اس کے عقائد اس وقت بھی خاص اشعری نہ رہے تھے بلکہ ان میں شیعہ خیالات بھی مخلوط ہو گئے تھے۔ مورخین ان طرح طرح کے چالاک حیلوں کا ذکر کرتے

ہیں جن کی مدد سے وہ اپنے دعادی کی تصدیق کرنا چاہتا تھا۔ اس نے مرغ کے قیلے اور معمورہ کے بیشتر حصے کو اپنے گرد جمع کر لیا، جو بیشب سے ٹلمونہ کے دشمن چلے آتے تھے اور درحقیقت یوسف بن تاشفین نے قرآن کی بنیاد بھی محض اس لیے رکھی تھی کہ وہ ان لوگوں کی روک تھام کر سکے۔ ابن تومرت نے بربری زبان میں، جس میں اسے بڑی مہارت حاصل تھی، متعدد رسالے ان لوگوں کے لیے لکھے تھے۔ ان میں سے ایک رسالہ بنام توحید عربی ترجمے میں محفوظ ہے اور الجزائر میں ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا۔ وہ لوگ عربی زبان سے اس قدر نا آشنا تھے کہ معمورہ کے اہل قیلے کو سورہ فاتحہ پڑھانے کی غرض سے اس نے ان لوگوں کے نام اس سورہ کے ایک لفظ یا ایک جملے پر رکھ دیے، چنانچہ پہلے محض کا نام ”الحمد للہ“ (تریف اللہ کی ہے) دوسرے کا رب، (رب) اور تیسرے کا ”العالمین“ (جہاںوں کا) رکھا اور انہیں ہدایت کی کہ وہ اپنے نام اس ترتیب سے بتائیں جس ترتیب سے اس نے انہیں رکھا ہے، حتیٰ کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہو گیا کہ یہ لوگ قرآن کی پہلی سورہ دھرائیں۔ اس نے اپنے معتقدین کی باقاعدہ تنظیم کی اور انہیں مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ پہلا گروہ ان دس اشخاص کا تھا جنہوں نے اسے سب سے پہلے تسلیم کیا۔ اس کا نام ”جماعت“ تھا۔ دوسرا گروہ پچاس جانثار ساتھیوں کا تھا۔ انہیں وہ منہنوں یا المؤمنون کہہ کر پکارتا تھا، لیکن اس کا اقتدار ہر جگہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ کم از کم بینمال (بینمال) کے لوگوں نے اسے قبول نہ کیا۔ ایک چال سے وہ اس شہر کے اندر داخل ہو گیا اور پندرہ ہزار آدمیوں کو قتل کر ڈالا اور ان کے گھروں اور جائیدادوں کو اپنے معتقدین میں تقسیم کر دیا اور ایک قلعہ بھی تعمیر کر لیا۔ ارد گرد کے قبائل یا تو خوشی سے یا دہاؤ کی وجہ سے اس کے پیرو بن گئے اور ۵۱۷ھ میں اس نے عبدالمومن کی قیادت میں المرابطون کے خلاف ایک فوج بھیجی۔ اسے خونخاک شکست ہوئی اور بینمال میں محصور ہو گیا۔ اس کے بعض معتقدوں نے ہتھیار ڈالنے چاہے، لیکن ابن تومرت نے عبداللہ الوائشیش کی مدد سے، جسے وہ الوائشیش سے لایا تھا، چالیس چلنا شروع کیں اور اپنا گمشدہ وقار دوبارہ حاصل کرنے کے بعد اس نے ان لوگوں کو

۱: ۶۹۷ (۱۲) القلتندی: صج الاثیری، مصر ۱۳۳۳ھ، ۱۹۱: ۵.

○

ابن تیمیہ: تقی الدین ابو العباس احمد بن شہاب الدین عبد الحکیم بن محمد الدین عبد السلام بن عبد اللہ بن محمد بن الحنفی بن محمد بن الحنفی بن علی بن عبد اللہ بن تیمیہ الحنفی الحنفی، ایک عرب عالم دین اور فقیہ، جو دمشق کے قریب حران میں دوشنبہ کے روز ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ / ۲۳ جنوری ۱۲۶۳ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے خاندان میں سات آٹھ پشت سے درس و تدریس کا سلسلہ چلا آتا تھا اور سب لوگ علم و فن میں ممتاز گزرے ہیں۔ ان کے باپ نے مغلوں کے ناجائز مطالبات سے بھاگ کر اپنے تمام خاندان کے ساتھ ۶۶۷ھ / ۱۲۶۸ء کے وسط میں دمشق میں پناہ لی تھی۔ دمشق میں نوجوان احمد نے اپنی توجہ علوم اسلامیہ کے حصول کی طرف مبذول رکھی اور اپنے باپ اور زین الدین احمد بن عبد الدائم المقدسی، نجم (یا محمد) دیکھیے ابن شاکر: قوت: ۱: ۳۳، مصر ۱۲۸۳ھ) الدین بن عساکر، زینب بنت کئی وغیرہم کے درس میں شامل ہوتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں دوسرے کئی نام بھی ملتے ہیں۔

امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہ نے قرآن، فقہ، مناظرہ و استدلال میں سن بلوغ سے پہلے مہارت پیدا کر لی تھی اور علمائے کبار میں شمار ہونے لگے تھے۔ تذکرۃ (ابن قدامہ) میں ہے کہ انہوں نے سترہ برس کی عمر میں انشاء و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ ابن کثیر نے بھی البدایہ میں یہی عمر لکھی ہے۔ ابھی ان کی عمر میں سال کی بھی نہ ہوئی تھی کہ انہوں نے اپنی تعلیم مکمل کر لی اور ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں اپنے باپ کی وفات پر ان کی جگہ حنبلی فقہ کے استاد مقرر ہو گئے۔ ہر جمعہ المبارک کے دن وہ قرآن کی تفسیر عالم دین کی حیثیت سے کیا کرتے۔ علوم قرآنیہ، حدیث، فقہ اور علم دین وغیرہ میں ماہر ہونے کی وجہ سے انہوں نے قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی ثقہ روایات کی ایسے دلائل سے حمایت کی جو اگرچہ قرآن و حدیث ہی سے ماخوذ تھے مگر اب تک غیر معروف تھے، لیکن ان کے آزادانہ مناظروں کی وجہ سے دیگر مسالک کے بہت سے علما ان کے دشمن ہو گئے۔ ان کی عمر ابھی تیس سال بھی نہ ہوئی تھی کہ

قتل کرا دیا جن پر اسے مکمل مجرمانہ تھا۔ ابن الاثیر کے قول کے مطابق اس طرح کئی ہزار آدمی موت کے گھاٹ اتارے گئے۔ جس حد تک کہ الرابطون کی قوت روز بروز اندلس اور افریقہ میں کمزور ہوتی چلی گئی اسی قدر الموحدون طاقت پکڑتے گئے۔ ۵۵۲ھ / ۱۱۳۰ء (اوروں کے قول کی مطابق ۵۵۲ھ / ۱۱۳۸ء دیکھیے صج الاثیری: ۱۹۱: ۵) میں جب مدی کا انتقال ہو گیا تو عبد المؤمن، جسے ابن تومرت اپنا خلیفہ قرار دے چکا تھا، جد و جد کو دوبارہ جاری رکھنے کے لیے تیار ہو گیا۔ ابن تومرت کی قبر اب بھی بیتال میں موجود ہے، لیکن اس کا نام اور اس سے متعلق تمام واقعات فراموش ہو چکے ہیں۔

روض القرطاس کے بیان کے مطابق ابن تومرت خوبصورت، پلکے گندمی رنگ کا شخص تھا۔ اس کی بھویں ایک دوسرے سے دور تھیں، ناک خم دار تھی، آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں، داڑھی کے بال بہت کم تھے اور اس کے ہاتھ پر ایک سیاہ قل تھا۔ وہ ایک ہوشیار اور قابل آدمی تھا۔ وہ ضیر کی آواز کو زیادہ وقت نہ دیتا تھا اور نہ خوزیری ہی میں پس و پیش کرتا تھا۔ وہ حافظ حدیث نبوی تھا، مذہبی مسائل سے بخوبی واقف تھا اور فن مناظرہ میں اسے پوری مہارت حاصل تھی۔ ابن تومرت کی چند تالیفات چھپ چکی ہیں ان کے ناموں کے لیے دیکھیے آذیل مادہ)۔

ماخذ: ابن الاثیر: کامل (طبع تورن برگ) ۱۰: ۳۰۰ تا ۳۰۷، (۲) عبد الواحد الراشی: المعجب (تاریخ الموحدين) طبع ڈوڈی Dozy، طبع دوم، ص ۱۲۸ تا ۱۳۹، (۳) ابن عساکر: وفيات الاعيان (بولاق ۱۲۹۹ھ) ۲: ۳۸ تا ۵۳، (۴) ماسطوم مصنف: اللؤلؤ الموشی (تولس ۱۳۳۹ھ) ص ۷۸ تا ۸۸، (۵) ابن غلدون: کتاب العبر (بولاق ۱۲۸۳ھ) ۶: ۲۲۵ تا ۲۲۹، (۶) ابن ابی ذریع: روض القرطاس (طبع تورن برگ) ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۹، (۷) ابن الخلیب: رقم اللؤلؤ (تولس ۱۳۱۳ھ) ص ۵۶ تا ۵۸، (۸) الراشی: تاریخ اللؤلؤین (تولس ۱۲۵۹ھ) ص ۱ تا ۵، (۹) ابن ابی دینار: المتولس فی اخبار افریقیہ (تولس ۱۲۸۶ھ)، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹، (۱۰) السلاوی: کتاب الاستقواء (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)، ۱۳۰ تا ۱۳۹، (۱۱) Brockelmann: ۱: ۳۰۰ تا ۳۰۲، (تکملہ

انہیں اس مدرسے میں جو اسی سلطان نے بنایا تھا مدرس مقرر کر دیا گیا۔

ذوالقعدہ ۷۱۲ھ / فروری ۱۳۱۲ء میں انہیں اس فوج کے ہمراہ جانے کی اجازت دی گئی جو شام کو جاری تھی، چنانچہ بیت المقدس سے ہوتے ہوئے وہ سات سال اور سات ہفتے کی غیر حاضری کے بعد دوبارہ دمشق میں داخل ہوئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے پھر مدرس کی جگہ سنبھال لی، لیکن جمادی الآخرہ ۷۱۸ھ / اگست ۱۳۱۸ء یا بقول ابن حجر ۷۱۹ھ میں انہیں شاہی حکم سے طلاق کی قسم (طلاق بالیمین) یعنی یہ کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو مثلاً کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں طلاق دینے کی قسم کھالے) کے متعلق فتویٰ دینے سے منع کر دیا گیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس میں انہوں نے اپنی طرف سے بہت سی رعایتیں دے رکھی تھیں، جنہیں دوسرے عین سنی مسالک حلیم نہیں کرتے (ابن الوردي: تاريخ، ۲: ۲۶۷)، بلکہ ان کا یہ خیال ہے کہ جو کوئی بھی اس قسم کی قسم کھاتا ہے تو کو اسے اپنا عمد نکاح پورا کرنا پڑے گا، تاہم اسے قاضی اپنی مرضی کے مطابق کوئی سزا دے سکتا ہے۔

اس حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کرنے پر انہیں رجب ۷۲۰ھ / اگست ۱۳۲۰ء میں دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ پانچ ماہ اور اٹھارہ دن کے بعد سلطان کے حکم سے انہیں رہائی ملی۔ وہ پھر بدستور پڑھنے پڑھانے میں مصروف ہو گئے۔ یہاں تک کہ ان کے دشمنوں کو ان کے اس فتویٰ کا علم ہوا جو انہوں نے دس سال پہلے اولیا اور انبیاء کے مزارات پر جانے کے متعلق ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء میں دیا تھا، چنانچہ شعبان ۷۲۶ھ / جولائی ۱۳۲۶ء میں انہیں سلطان کے حکم سے دمشق کے قلعے میں پھر نظر بند کر دیا گیا، جہاں انہیں ایک الگ حجرہ دے دیا گیا۔ ان کے بھائی شرف الدین عبدالرحمن پر اگرچہ کوئی جرم نہ تھا، لیکن وہ اپنی خوشی سے بھائی کے ساتھ ہو لیے، جہاں ۱۳ جمادی الاولیٰ کو ان کا انتقال ہو گیا۔ یہاں ابن تیمیہ اپنے بھائی کی رفاقت میں قرآن کی تفسیر، اپنے مخالفین کے خلاف رسائل اور ان تمام مسائل پر مستقل کتابیں لکھنے میں مشغول ہو گئے جن کی وجہ سے وہ قید ہوئے تھے، لیکن جب ان کے مخالفین کو ان کی ان

انہیں قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا، لیکن انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۷۹۱ھ / ۱۲۹۲ء میں انہوں نے حج کیا۔ ربیع الاول ۷۹۹ھ / نومبر- دسمبر ۱۲۹۹ء یا ۷۹۸ھ میں قاہرہ میں انہوں نے صفات ہاری تعالیٰ کے متعلق حماۃ سے بھیجے ہوئے ایک سوال کا جواب دیا، جس سے شافعی علما ناراض اور رائے عامہ ان کے خلاف ہو گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں مدرس کے عہدے سے برطرف ہونا پڑا، تاہم اسی سال انہیں مغلوں کے خلاف جہاد کی تلقین کا کام سپرد کیا گیا اور اس فرض سے وہ آئندہ سال قاہرہ چلے گئے۔ اس حیثیت میں وہ دمشق کے قریب شتوب کی فتح میں شریک تھے، جو مغلوں کے خلاف حاصل ہوئی۔ ۷۹۳ھ / ۱۳۰۵ء میں وہ شام میں جبل کردان کے لوگوں سے جنگ کرنے کے بعد (جن میں اسماعیلی، نصیری اور حاکمی یعنی درود بھی شامل تھے) وہ ۱۲ رمضان المبارک ۷۹۵ھ / ۱۳۰۶ء کو شافعی قاضی کے ہمراہ قاہرہ چلے گئے، جہاں وہ ۲۲ رمضان کو پہنچے۔ اگلے دن ان قاضیوں اور نامور لوگوں کی مجلس نے، جنہوں نے ان پر مشہد ہونے کا الزام عائد کیا تھا، سلطان کے دربار میں پانچ اجلاس کیے اور اس کے بعد انہیں اور ان کے دو بھائیوں (عبداللہ و عبدالرحیم) کو پہاڑی قلعے کے خانے (جب) میں قید کی سزا دی گئی، جہاں وہ ڈیڑھ سال تک رہے۔ شوال ۷۹۷ھ / ۱۳۰۸ء میں ایک کتاب کے سلسلے میں جو انہوں نے فرقہ اتحادیہ کے خلاف لکھی تھی، ان سے باز پرس ہوئی، لیکن جو دلائل انہوں نے اپنی صفائی میں پیش کیے ان سے ان کے دشمن یکسر لاجواب ہو کر رہ گئے۔ انہیں ڈاک (برید) کے ہمراہ دمشق واپس بھیجا گیا، لیکن ابھی انہوں نے اپنے سفر کی پہلی منزل ہی طے کی تھی کہ انہیں واپس آنے پر مجبور کیا گیا اور سیاسی وجہ کی بنا پر قاضی کے قید خانے حارۃ الدلیم میں ۱۸ شوال ۷۹۷ھ یعنی ڈیڑھ سال تک محبوس رکھا گیا۔ یہ زمانہ انہوں نے قیدیوں کو اصول اسلام سکھانے میں گزارا۔ پھر چند دنوں کی آزادی کے بعد انہیں اسکندریہ کے قلعے (برج) میں آٹھ ماہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ قاہرہ واپس آئے۔ یہاں اس کے باوجود کہ انہوں نے سلطان الناصر کو اپنے دشمنوں سے بدلہ لینے کے جواز کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا

ہے جن میں انہوں نے نہ صرف تقلید [رک ہاں] بلکہ اجماع [رک ہاں] کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ اپنی بیشتر تصانیف میں وہ قرآن و حدیث کے احکام کی نقلی پیروی کرتے ہیں، لیکن اختلافی مسائل پر بحث کرتے ہوئے (بالخصوص مجموعہ الرسائل الکبریٰ ۱: ۳۰۷ میں) وہ قیاس کے استعمال کو ناجائز نہیں سمجھتے، چنانچہ انہوں نے ایک مکمل رسالہ (کتاب مذکور ۲: ۲۱۷) اس طریق استدلال کے لیے وقف کر دیا ہے۔

وہ بدعت کے سخت دشمن تھے۔ انہوں نے اولیاء پرستی اور مزارات کی زیارت کی شدید مذمت کی ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ”صرف تین مسجدوں کا سزا اختیار کرو“ کے کی مسجد حرام، بیت المقدس کی مسجد اور میری مسجد کا“ (کتاب مذکور ۲: ۹۳)۔ اس کے برخلاف اثنی عشری اور ابراہیم الحنفی کی رائے کا نتیجہ کرتے ہوئے ان کے نزدیک کسی مسلمان کے مزار پر جانا صرف اس صورت میں معصیت ہو گا جب کہ اس کے لیے سزا اختیار کرنا اور کسی معینہ دن جانا پڑے۔ ان کی پابندیوں کے ساتھ وہ زیارت قبور کو ایک روایتی فریضہ سمجھتے تھے (مغنی الدین الحنفی: القول الجلی، ص ۱۱۹)۔

فقرا کے متعلق آپ کا خیال تھا کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اپنے زہد و فقر، تواضع اور حسن اخلاق کی وجہ سے قابل ستائش ہیں، دوسرے وہ جو مشرک، مبتدع اور کافر ہیں۔ یہ لوگ قرآن و سنت کو ترک کر کے کذب و تلبیس اور مکائد و حیل سے کام لیتے ہیں (الدرر الکامنہ)۔

ابن تیمیہ کے لیے شاعری وجہ فضیلت نہ تھی اور نہ شعر و شاعری سے انہیں کوئی تعلق ہی تھا، لیکن انہیں طبع موزوں ملی تھی اور انہوں نے بعض اوقات اپنے جذبات عبودیت کا اظہار اشعار میں کیا ہے اور اسی رنگ میں بعض علمی سوالات کے جواب دیے ہیں۔ ایک دلہ ایک یہودی کی طرف سے مسئلہ قدر پر آٹھ اشعار لکھ کر آپ کے سامنے پیش کیے گئے۔ آپ نے فی البدیہہ ۱۹۹ اشعار میں اس کا جواب لکھ دیا (الدرر الکامنہ)۔ لیکن ابن تیمیہ نے اشعار کی تعداد ۱۸۳ بتائی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہودی کی زبان سے یہ سوال انشاکینی

تصانیف کا طم ہوا تو انہیں ان کی کتابوں کا نڈ اور روشنائی سے محروم کر دیا گیا۔ اس سے انہیں زبردست دھکا لگا۔ انہوں نے نماز اور تلاوت قرآن سے تسکین خاطر چاہی، لیکن وہ بیس دن کے اندر ہی اتوار اور پیر کی درمیانی رات ۲۰ ذوالقعدہ ۷۴۱ھ / ۲۶۔ ۲۷ ستمبر ۱۳۲۸ء کو انتقال کر گئے۔ ائمہ المحدثین شیخ یوسف الزوی وغیرہ نے غسل دیا اور انہیں ان کے بھائی امام شرف الدین عبداللہ (م ۷۴۷ھ) کے پہلو میں مقابر صوفیہ میں مصر سے کچھ قبل دفن کر دیا گیا۔ اس دن دکانیں بند رہیں۔ اٹکا جنازہ بڑی دھوم دھام سے اٹھا اور اندازہ ہے کہ صوفی قبرستان تک ان کی نماز جنازہ میں دو لاکھ مرد اور پندرہ ہزار عورتیں شریک تھیں (ابن رجب: طبقات)۔ ابن قدامہ کے ہاں بھی تعداد کا اندازہ دو لاکھ ہے (مذکورہ)۔ ان کی نماز جنازہ چار بجے ہوئی: پہلے قلعے میں، پھر جامع بنو امیہ دمشق میں، تیسری بار شہر سے باہر ایک وسیع میدان میں اور چوتھی بار صوفی قبرستان میں، لیکن اس آخری موقع پر چند مخصوص اراکین دولت ہی نے نماز جنازہ ادا کی تھی، اس لیے بعض تذکروں میں اس نماز جنازہ کا ذکر نہیں ملتا۔ بزاز فرماتے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسا شہر معلوم نہیں جہاں تقی الدین ابن تیمیہ کے انتقال کی خبر پہنچی ہو اور نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو (مجموع الدرر، ص ۳۶)۔ چنانچہ دور دراز ملک میں بھی جنازے کی نماز ادا کی گئی (ابن رجب)۔ قبرستان صوفیہ کی باقی قبریں مٹ چکی ہیں اور ان پر جامعہ سوربہ کی عمارات تعمیر کر دی گئی ہیں۔ صرف ابن تیمیہ کی قبر محفوظ ہے۔

ابن الورودی (م ۷۴۹ھ) نے قصیدہ طائیہ میں اور بہت سے دوسرے لوگوں نے جن کے نام ابن تیمیہ کے ابتدائی و انتہائی میں اور مرغی الکواکب الدریہ میں درج کیے ہیں، جیسے ذمی، ابن فضل اللہ العری، محمود بن اثیر، قاسم الممری اور ابن کثیر وغیرہ نے ان کا مرقعہ کہا۔

ابن تیمیہ امام احمد بن حنبل کے پیرو تھے، مگر وہ ان کی کورانہ تقلید نہیں کرتے تھے، بلکہ اپنے آپ کو مجتہد فی المذہب سمجھتے تھے (دیکھیے ماہ اجتہاد)۔ ان کے سوانح نگار مرغی نے اپنی کتاب الکواکب (ص ۱۸۳) میں ایسے مسائل کا ذکر کیا

پر اپنی مقدس کتابوں کے بعض الفاظ کے معانی کو محرف کرنے کا الزام لگانے کے بعد (دیکھیے الجواب المسیح وغیرہ) انہوں نے یہودیوں کے عبادت خانوں اور بالخصوص گرجاؤں کی دیکھ بھال یا ان کی تعمیر کے خلاف رسالے لکھے (دیکھیے الکائنات، مخطوطہ در کتب خانہ ملیہ بیروت)

بعض مسلمان علما ابن تیمیہ کی راسخ الاعتقادی کے بارے میں حلق نہیں ہیں۔ تاہم ان کی مذمت کرنے والوں کے مقابلے میں انکی مدح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے، مثلاً ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ، الذہبی، ابن قدامہ، ابن کثیر، المرصاری الصوفی، ابن الورودی، ابراہیم الکورانی، علی القاری المروزی اور محمود الآلوسی وغیرہ۔ بعض علما نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی دیانت، ادراک اسلامی اور سیاسی مسائل کی راہ میں کہیں ٹھوکر نہ کھا سکی۔ ابن تیمیہ کے متعلق یہ اختلاف رائے آج تک چلا آتا ہے۔ ابو حنیان (م ۷۰۲ھ) بھی آپ کے مخالف تھے لیکن وہ بھی کہتے ہیں کہ آپ علم کا وہ سمندر تھے جس کی لہریں موتی اچھالتی رہتی ہیں (القول الجلی)۔ ابن بطوطہ ان کی عظمت سے اس درجہ متاثر تھا کہ اپنی سیاحت میں سالہا سال بسر کرنے کے بعد جب وہ اپنے ملک واپس پہنچا تو اس وقت بھی اس کے ذہن میں ابن تیمیہ کی عظمت کے نقوش روشن تھے۔ وہ لکھتا ہے ابن تیمیہ شام کی ایک ممتاز ہستی، علوم و فنون کے ماہر اور اہل دمشق کی نظر میں بے حد محترم و مکرم تھے (رحلہ)۔

ابن تیمیہ کا اصول استدلال یہ تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن مجید سے استدلال کرتے۔ زیر نظر مضمون سے متعلق تمام آیات کو یکجا کرتے اور ان کے الفاظ سے معانی کی تعیین کرتے۔ پھر سنت و حدیث سے استنباط کرتے۔ حدیث کے راویوں پر جرح کرتے اور روایت کے لحاظ سے پرکھتے۔ پھر صحابہ کے طریق، فقہائے اربعہ اور دوسرے مشہور اماموں کے اقوال زیر بحث لاتے۔ اسی نقطہ نگاہ سے انہوں نے اپنے زمانے کے علوم متداولہ کو جانچا۔

ابن شاکر نے لکھا کہ وہ بڑے متقی، پرہیزگار، عابد، صائم، ذاکر اور حدود شرعیہ کے پابند تھے۔ سراج کہتے ہیں کہ وہ

(م ۷۲۱ھ) نے پیش کیا تھا، لیکن امام شعرانی نے اپنی کتاب ایواہیت و الجواہر (ص ۱۶۰) میں لکھا ہے کہ یہ سوال صدر الدین قنوی کی طرف سے پیش کیا گیا تھا۔ اسی طرح رشید الدین عمر الفارانی نے شعروں کی ایک منظوم پہلی کھس، آپ نے ننانوے اشعار میں اس کا جواب دیا۔ ان کے اشعار البدایہ، طبقات نسکی اور فتاویٰ طلیہ میں موجود ہیں۔

ابن تیمیہ قرآن و حدیث کی ان عبارات کی لفظی تفسیر کرتے تھے جو ذات باری تعالیٰ کے متعلق ہیں۔ یہ عقیدہ ان پر اتنا چھایا ہوا تھا کہ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق ایک دن انہوں نے دمشق میں مسجد کے منبر پر سے کہا ”خدا آسمان سے زمین پر اسی طرح اترتا ہے جس طرح میں اب اتر رہا ہوں“ اور منبر پر سے ایک بیڑی چڑھ کر اتر آئے (۲) (دیکھیے بالخصوص مجموعۃ الرسائل الکبریٰ: ۱، ۳۸۷، بعد)۔

کہا جاتا ہے کہ الصالحیہ میں الجبل کی مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر انہوں نے کہا کہ حضرت عمر بن الخطاب نے بہت سی غلطیاں کیں۔ علامہ طوسی نے لکھا ہے کہ بعد میں ابن تیمیہ نے اس پر اظہار اسوس بھی کیا (الدرر الکامنہ: ۱، ۱۵۳) اور منہاج السنۃ میں انہوں نے حضرت عمرؓ کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت علی بن ابی طالب نے تین سو (دیکھیے الدرر الکامنہ: ۱، ۱۵۳) جہاں سترہ خطاؤں کا ذکر ہے) غلطیاں کیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جبل کسروان کے ایک غالی شیعہ نے عصمت حضرت علیؓ پر آپ سے بحث کی۔ آپ نے تاریخ کو پیش کیا اور بتایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ میں کئی دفعہ بعض مسائل میں اختلاف ہو گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حق میں یہ فیصلہ دیا۔

ان باتوں سے ابن تیمیہ کا مطلب صرف یہ تھا کہ عصمت صرف انبیاء کو حاصل ہے، ورنہ وہ صحابہ کا بہت ادب کرتے تھے اور ان کے مقام و عظمت و بلندی کے معترف تھے۔ اسلام چونکہ یہودیت اور عیسائیت کے نعم البدل کے طور پر بھیجا گیا تھا اس لیے ابن تیمیہ کو قدرتی طور پر ان دونوں مذہبوں پر جرح کرنے کی طرف توجہ کرنا پڑی۔ یہود و نصاریٰ

نہ تو لباس فاخرہ پہنتے نہ عمامے کے جے اور عمامے کو پسند کرتے۔ ان کا لباس بالکل عوام کا سا ہوتا، جو مل جاتا پس لیتے۔ ان کے متعلق ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بہت سے لوگوں نے بہت سے خواب دیکھے۔ ابن فضل اللہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام خواب جمع کیے جائیں تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے۔

ابن تیمیہ کی قلمی تصویر کھینچتے ہوئے الذمسی نے لکھا ہے کہ وہ خوش شکل اور نیک سیرت تھے، رنگ سفید، کندھے فراخ، آواز بلند اور رسیلی، بال سیاہ اور گھٹے اور آنکھیں دو بولتی ہوئی دہائیں تھیں (الدرر الکامنہ: ۱: ۱۵۱)۔

انہوں نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ ان کے خاندان کے تمام افراد تیمیہ کی طرف منسوب ہیں۔ مورخین نے اس کی جو وجوہات بتائی ہیں ان میں سے زیادہ قرن قیاس ابن نجار کی توجیہ ہے، یعنی یہ کہ تیمیہ ان کے اجداد میں ابو القاسم الحنفی کی ایک عالمہ قائدہ وادی تھیں اور تمام خاندان اسی بزرگ خاتون کی طرف منسوب ہو گیا۔ ابن رجب کی اس روایت کی تائید ابن کثیر کی کتاب اختصار علوم الحدیث (ص ۸۶) سے بھی ہوتی ہے۔

ابن تیمیہ کے مواعظ میں جم غیر شامل ہوتا تھا۔ آپ کی پر جوش تصانیف کے نتیجے میں محمد بن عبد الوہاب نجدی کی تحریک ابھری اور دور حاضر میں احیاء سنت کا جذبہ پیدا ہوا۔

ان پانچ سو کتابوں (مجم الشیوخ، الدرر الکامنہ) میں سے جو کہا جاتا ہے ابن تیمیہ نے لکھیں، اب صرف ۱۵۹ ہیں (بقیہ کے صرف نام معلوم ہیں (دیکھیے آآذیل مادہ)۔

ماخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر متن میں

ہو چکا ہے (۱) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدر آباد بدون تاریخ، ۲:

۲۸۸؛ (۲) ابن شاکر، الکنتی: فوات الوفيات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱:

۳۵ (سیرت کے اقتباسات از تذکرۃ الحفاظ، معنفہ ابن عبد

المادی)، ۱: ۳۲؛ (۳) البکی: طبقات الثانیہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ،

۵: ۱۸۱ تا ۲۱۲؛ (۴) ابن الورڈی: تاریخ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ۲:

۲۵۳، ۳۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳ تا ۲۸۹؛ (۵) ابن حجر

الیسی: التتادی المدیشیہ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ص ۸۶، بعد (۶)؛

السیوطی: طبقات الحفاظ، ۱: ۷؛ (۷) اللوسی: جلاء القلین فی

محاکمۃ الاحمدین اور اس کے حاشیے پر (۸) مغل الدین الحنفی کی

القول الجلی فی ترجمۃ الشیخ تقی الدین ابن تیمیہ، الحنبلی بولاق، ۱۲۹۸ھ؛ (۹) محمد بن ابی بکر بن ناصر الدین الثانی: الرد الوافر علی من دغم ان من سقی ابن تیمیہ شیخ الاسلام کافر، (۱۰) مری بن یوسف الکریمی: الکواکب الدریہ فی مناقب ابن تیمیہ، وغیرہ ایک ہی مجموعے میں شائع شدہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، (۱۱) ابن بطوطہ: رحلۃ، مطبوعہ بیروت، ۱: ۲۱۵ تا ۲۱۸؛ (۱۲) D.B. Macdonald

'Development of Muslim Theology: etc' ۲۷۰ تا

۲۷۸، ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۱۳) براکلین، ۲: ۱۰۰ تا ۱۵۵، مکملہ ۲۰:

۴۹ تا ۳۶؛ (۱۴) Huart 'A History of Araabaic Lit.' ۳۶

۳۳۳ بعد؛ (۱۵) ابن حجر: الدرر الکامنہ، ۱: ۱۳۳ تا ۱۶۰،

حیدر آباد، ۱۳۳۸ھ؛ (۱۶) ابن رجب: طبقات الخلفاء؛ (۱۷) ابن

عماد: شذرات الذهب، ۶: ۸۰؛ (۱۸) ان کثیر: البدایہ والنہایہ،

مصر ۱۳۵۸ھ، ۱۳: ۱۳۵؛ (۱۹) برزالی: معجم الشیوخ؛ (۲۰) ابن

خلدون: المعبر، ج ۵؛ (۲۱) یوسف بن محمد: التلمیذ الاسلامیہ؛ (۲۲)

مدین حسن خاں: احوال النبلاء، کانپور ۱۲۸۹ھ، ۲۰۲ تا ۲۲۱؛

(۲۳) وہی مصنف: الانتقاد الرجیع؛ (۲۴) تقی الدین سبکی: شرح

الانفہ؛ (۲۵) ابن فضل اللہ: مسالک الابصار؛ (۲۶) الذمسی:

تاریخ دول الاسلام؛ (۲۷) ابن عمر شافعی: مناقب ابن تیمیہ؛

(۲۸) ابن قیم: اذکار الخلفاء؛ (۲۹) شبلی: مقالات، ۵: ۶۵، بعد

اعظم گڑھ ۱۹۳۶ھ؛ (۳۰) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، طبع فضل

الدین احمد، لاہور، ۱۵۸، بعد؛ (۳۱) غلام رسول مرزا: سیرت امام

ابن تیمیہ، ۱۹۲۵ء لاہور؛ (۳۲) غلام جیلانی برق: امام ابن

تیمیہ، لاہور؛ (۳۳) محمد یوسف کوکن مری: امام ابن تیمیہ،

لاہور؛ (۳۴) محمد ابو ذرہ: ابن تیمیہ، حیاہ و عصرہ، آزادہ و

تقدہ، ص ۱۹۵۲، اردو ترجمہ از انیس احمد جعفری، تنقید و اضافہ

از محمد عطاء اللہ حنیف، لاہور ۱۹۶۱۔



ابن الجوزی: عبد الرحمن بن علی بن محمد

ابوالفرج (ابو الشافعی) جمال الدین القرشی البکری الحنبلی

ابن خلدون (نواح ۵۱۰ تا ۵۹۷ / ۱۱۱۶ تا ۱۲۰۰ء)، حنبلی مذہب

کے مشہور فقیہ، بہت سی تصانیف کے مؤلف اور عرب کے نامور

واعظ۔ ان کا سلسلہ نسب پندرہ پشتوں کے بعد حضرت ابوبکر

مدینہ سے جاتا ہے۔

ان کی نسبت "الجوزی" کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں۔ بظاہر درست ترین قول ہے کہ یہ نسبت بصرے کے ایک محلے جوزہ (یا جوز) درندرات الذهب، مطبوعہ قاہرہ، ۳: (۳۳۰) کی طرف ہے اور ان کے ایک بزرگ جعفر اسی محلے کے رہنے والے تھے (ابن رجب الحنبلی: کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ، نسخہ کوپرولو، استانبول، شمارہ ۱۱۱۵، ورق ۱۳۰ الف؛ ابن العماد: شذرات الذهب، محل مذکور)۔

ابن الجوزی کی پیدائش کا سال بھی مختلف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ خود ابن الجوزی کو بھی قطعی طور پر اپنا سن پیدائش معلوم نہ تھا اور جب اس بارے میں ان سے سوال کیا جاتا تو مبہم سا جواب دے دیتے تھے۔ بہر حال وہ ۵۰۸ھ اور ۵۱۷ھ کے درمیان پیدا ہوئے ہوں گے (ابن رجب: کتاب مذکور، ورق ۱۳۱ ب)۔ سبط ابن جوزی نے ان کا سال پیدائش تقریباً ۵۱۰ھ دیا ہے (مرآۃ الزمان، ص ۴۸۳)۔

ابن الجوزی بغداد میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں (جب کہ ان کی عمر تین سال کی تھی) ان کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ والدہ اور پھوپھی نے ان کی تربیت کی اور اپنے وقت کے مشاہیر علما کی خدمت میں انہیں لے گئیں۔ بظاہر فلسفہ اور علم کلام کے علاوہ باقی تمام علوم متداولہ انہوں نے اکابر علما سے حاصل کیے۔ ان کے اساتذہ میں ائمہ بزرگوں کا نام لیا جاتا ہے۔ فقہ، خلاف، جہل اور اصول خاص طور پر ابو بکر الدیوری (م ۵۳۷ھ) سے حاصل کیے (دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب الذیل، طبع H. Laoust، سامی دھان، دمشق، ۱۹۵۱ء از نشریات المعهد الفرنسي، دمشق، ۱: ۲۲۸ تا ۲۳۰) اور ادب اور لغت میں بالخصوص ابو منصور الجوالیقی (م ۵۳۲ھ) دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب مذکور، ۱: ۲۲۳-۲۲۶، براکلمان، ۱: ۲۸۰، تہذیب، ۱: ۲۹۲ میں تاریخ وفات ۱۵ محرم ۵۳۹ھ درج ہے)۔ چونکہ ان کے خاندان میں تاجرانہ کی تجارت ہوتی تھی اس لیے قدیم اساکو ضبط کرتے وقت ان کی نسبت الصفار بھی آتی ہے۔

ابن الجوزی بہت تیز فہم شخص تھے، چنانچہ جب ان کے ایک استاد ابن الزاغونی (م ۵۳۷ھ) ان رجب الحنبلی: کتاب

مذکور، ۱: ۲۱۶ تا ۲۲۰) نے جب وفات پائی تو انہوں نے استاد کی مسند وعظ و تذکیر پر متمکن ہونا چاہا، لیکن نوعمری کی وجہ سے یہ شرف انہیں حاصل نہ ہو سکا، مگر اس کے بعد جب لوگوں نے ان کے وعظ کا نمونہ دیکھا تو انہیں جامع المنصور میں وعظ کرنے کی اجازت مل گئی۔ اب ابن الجوزی نے اپنی تحصیل علم کی سعی کو پہلے سے زیادہ تیز کر دیا۔ چونکہ ان کے نزدیک سب سے اچھی نفل عبادت تحصیل علم تھی، اس لیے وہ تادم کی طرف چنداں مائل نہ تھے، بلکہ کھانے پینے اور خصوصاً ایسی غذاؤں کا اہتمام کرتے تھے جن سے قوت حافظہ قوی ہو اور لباس پر بھی خاص توجہ دیتے تھے۔

ابن الجوزی نے اپنے مواعظ کی بدولت، جن میں ان کی فصاحت و بلاغت اور ان کے علم نے چار چاند لگا دیے تھے، بڑی شہرت پائی اور ابن حبیرہ کی وزارت کے زمانے میں اس کے مقرب اور منظور نظر رہے۔ المستنجد باللہ ۵۵۵ھ میں خلیفہ ہوا تو بغداد کے دیگر مشائخ و علمائے بزرگ کے ساتھ ان کے لیے بھی ایک ثالث فائزہ بھیجا گیا۔ خلیفہ المستنجد باللہ (۵۶۶-۵۷۷ھ) کے عہد میں بھی ان پر خاص نگاہ کرم تھی، چنانچہ خلیفہ ہی کے نام پر انہوں نے اپنی کتاب المصباح المنسی فی دولۃ المستنجد لکھی۔ پھر ۵۶۸ھ میں، یعنی مصر میں فاطمیوں کا سلسلہ ختم ہو جانے اور خلیفہ عباسی کے نام کا خطبہ رائج ہونے کے بعد، انہوں نے ایک اور کتاب بنام النصر علی مصر لکھی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں گزارا۔ خلیفہ نے بہت سے انعام کے علاوہ انہیں باب الدرب میں وعظ کرنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔ خلفا اور وزرا کے ساتھ ابن الجوزی کے یہ تعلقات کسب مال و زریا کسی اور دنیوی حاجت کے لیے نہ تھے، بلکہ علم و فضل میں ان کے مرتبے کا یہ طبعی نتیجہ تھا، چنانچہ انہوں نے اپنے ایک فرزند ابوالقاسم کے لیے جو کتاب... فی نصیحتہ الولد کے نام سے لکھی ہے (مخطوط کتاب خانہ فاتح، استانبول، شمارہ ۵۷۹۳، نیز مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۹ھ) اس میں وہ فرماتے ہیں کہ کسب معاش کے لیے میں نے کبھی کسی امیر کی خوشامد نہیں کی۔

۵۷۷ھ میں ابن الجوزی نے بغداد کے درب و بازار میں

ہوں یا گھروں میں یا راہ چلتے، فی البدیہ ہوں یا باقاعدہ تیاری کر کے، بیٹھ اپنے مسلک، یعنی مسلک حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی حمایت کرتے تھے۔ اہل بدعت پر وہ اس سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے کہ خود ان کے ہم مسلکوں کو بارہا فتنے کا خوف ہوا اور انہوں نے ان کو اس سخت روی سے باز رکھنا چاہا۔ یہی سبب ہے کہ انہوں نے (امام) غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کو ضعیف احادیث سے پاک کر کے اس کا ایک نیا نسخہ تیار کیا تھا۔

تصنیف و تالیف سے بھی ابن الجوزی کو غیر معمولی شغف تھا۔ وہ جس روایت سے وعظ کہتے تھے ایسی ہی تیزی سے لکھتے بھی تھے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ انہوں نے تین سو کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں سے بعض کئی جلدوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے کثرت تالیفات کی بنا پر بھی ان کی خاص شہرت ہے۔ ان کے وقت تک کسی مسلم صاحب تصنیف نے اتنی تعداد میں کتابیں تصنیف نہیں کی تھیں۔ ان کتابوں کی یہ فہرست جو خود ابن الجوزی نے مرتب کی ہے، ابن رجب کی ذیل طبقات الخبالہ میں مذکور ہے (مخطوط مذکور، ورق ۱۳۵ ب تا ۱۳۸ ب)۔ سبط ابن الجوزی نے بھی مرآة الزمان میں مضامین کی ترتیب سے ایک فہرست دی ہے۔ یہ فہرست کوئی ازحالی سو کتب پر مشتمل ہے۔ ان میں سے جو کتابیں آج موجود و معلوم ہیں ان کی تعداد سو کے قریب ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۵۰۱، حکمہ ۱: ۹۱۳، بعد)۔ چند اہم کتابیں حسب ذیل ہیں:

(۱) التلثم فی تاریخ الملوک و الامم: یہ ایک عام تاریخ کی کتاب ہے۔ اس کے ابتدائی ابواب میں ابن جریر اللبری کی تاریخ الرسل والملوک سے اختصار کیا گیا ہے۔ آخری حصے، جن میں ۵۵۳ھ / ۱۱۷۷ء تک کے واقعات ہیں، ابن الجوزی کے زمانے کے متعلق اصلی مآخذ میں شمار ہوتے ہیں اور ان میں بالخصوص سلجوقیان خراسان کے احوال اور عباسی خلفاء کے ساتھ ان کے روابط کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔ اس کے قلمی نسخے کئی کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔

(۲) کتاب صفۃ (یا صفۃ) دیکھیے الذمعی: تذکرۃ الخلفاء السنۃ، چار جلدوں میں، مطبوعہ حیدرآباد دکن (دار المعارف عثمانیہ)، ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۶ھ۔ یہ کتاب دراصل

ایک مدرسے کی بنیاد رکھی اور وہاں درس دینے کا سلسلہ شروع کیا۔ اسی سال انہوں نے اپنے مواعظ میں قرآن مجید کی تفسیر بھی پوری کر دی۔ عالم اسلام میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مجالس وعظ میں پورے قرآن مجید کی تفسیر کی ہو (ابن رجب: مخطوط مذکور، ورق ۱۳۳ الف)۔ یہ وہ وقت تھا جب ابن الجوزی کی شہرت اوج کمال کو پہنچ چکی تھی۔ خلیفہ وقت صرف ان کے وعظ میں حاضر ہوتے تھے اور بغداد کے اکثر لوگ پابندی سے ان کی مجالس وعظ میں شرکت کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ پانچ ہزار سے دس ہزار تک لوگ تو ان کے درس میں حاضر ہوا کرتے تھے اور وعظ کی محفلوں میں ایک لاکھ کا مجمع ہو جاتا تھا (ابن رجب: مخطوط مذکور، ورق ۱۳۳ ب، ابن جریر: رحلۃ، طبع دوم، ص ۲۲۰ و ۲۲۱)۔

ان کے مواعظ اس درجہ پر اثر ہوتے تھے کہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں نے ان کے ہاتھ پر اپنے گناہوں سے توبہ کی۔ خود انہوں نے بھی اپنی "کتاب التماس والمذکرین" میں اس قول کی تصدیق کی ہے۔ یود و نصاریٰ میں سے بھی بیس ہزار آدمی ان کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے۔

جیسا کہ اکثر مآخذ میں مذکور ہے، آخری عمر میں ابن الجوزی پر بڑی بڑی مصیبتیں پڑیں۔ ان مصائب کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کے اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے فرزند کے مابین مخالفت ہو گئی تھی، اس لیے کہ ابن الجوزی ان کے والد ماجد کو نہ ماننے والوں میں سے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ کچھ اور اثرات بھی کارفرما تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن الجوزی کو شہر واسط میں قید کر دیا گیا۔ اس قید و مشقت میں انہوں نے پانچ سال گزارے اور آخر ۵۹۵ھ میں خلیفہ وقت کے حکم سے انہیں رہا کیا گیا (الیافعی: مرآة الزمان و عبرة السلفان، حیدرآباد دکن ۱۳۳۸ھ، ۳: ۳۷۷ تا ۳۷۸)۔ اس کے بعد وہ بغداد تشریف لے آئے اور رمضان المبارک ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء میں مختصر سی علالت کے بعد وفات پائی۔ اس روز بغداد کی سب دکانیں بند رہیں اور تمام شہر ماتم کدہ بن گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن الجوزی کی بیشتر اور اہم فعالیت وعظ گوئی تھی۔ وہ اپنے مواعظ میں چاہے وہ مساجد میں

(۸) ذم الموعی (دیکھیے GALS ' عمل مذکور' شمارہ ۶۰): اس کتاب میں عواء و عوس و عشق کی مضمرات بیان کی گئی ہیں اور ان سے چھکارا پانے کی ترکیبوں سے بھی بحث کی گئی ہے۔

(۹) کتاب القصاص والمذکرین (دیکھیے GALS ' ۱: ۵۰۳' شمارہ ۱۰): یہ کتاب ابن الجوزی کی نفیس ترین اور مفید ترین تصانیف میں سے ہے۔ اس میں مشہور مذمومی داستان گوئیوں کا ذکر ہے اور انہوں نے جو بے اصل اور مضحکہ خیز روایتیں گڑھ لی ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔ مثلاً ایک دن ایک قصہ گو نے مسند وعظ پر کہا کہ جس بھیڑیے نے حضرت یوسفؑ کو کھالیا تھا اس کا یہ نام تھا۔ حاضرین میں سے کسی نے کہا کہ یوسفؑ کو تو کسی بھیڑیے نے نہیں کھالیا تھا۔ اس پر وہ قصہ گو فوراً بولا کہ جس بھیڑیے نے یوسفؑ کو نہیں کھالیا تھا اس کا نام یہ تھا۔ اس کتاب کی اس اعتبار سے خاصی اہمیت ہے کہ اس میں ان کے زمانے کی تمام خرافات اور بے بنیاد عقائد شرعی کی وضاحت کی گئی ہے، جن میں سے اکثر اب تک عوام میں مشہور چلے آتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابن الجوزی کے وعظ اور خطبوں کی بعض ایسی کتابوں کے نام بھی دے دیے جائیں جو اپنے اسلوب کی رو سے خاص اہمیت رکھتی ہیں اور جن سے اس میدان میں ان کی مساعی پر مزید روشنی پڑتی ہے:

(۱) کتاب عجب الخشب (مخطوطہ کتاب خانہ فاتح' استانبول' شمارہ ۳ / ۵۲۹۵): اس میں تیس خطبے ہیں۔ پہلے خطبے میں حج کا قافیہ حرف "الف" دوسرے میں "ب" تیسرے میں "ج" الخ ہے۔ آخری خطبے میں صرف وہ کلمات استعمال کیے گئے ہیں جن کے حروف بے نقط ہیں۔

(۲) کتاب الیاقوتہ (فی الیاقوتہ یا یاقوت فی الوعظ والموعظ' (کشف اللہ عن) یہ عثمان اطبری کی روایت الجالس کے ساتھ چھپ چکی ہے (دیکھیے GALS ' ۱: ۹۱۹' شمارہ ۴): اس میں وہ خطبے ہیں جو بطور نمونہ مرتب کیے گئے:

(۳) المعلق المفہوم من اعلیٰ الصمت المعلوم (دیکھیے GALS ' شمارہ ۲۲): اس کتاب میں وہ درس مذکور ہیں جو

فہم امستانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء کا تنقیدی خلاصہ ہے اور اس میں شہروں اور طبقات کے اعتبار سے صوفیہ کے تراجم احوال و اقوال جمع کر دیے گئے ہیں۔

(۳) تلیس التلیس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۸ء): وعظ و نصیحت کی کتاب ہے۔ اس میں ابن الجوزی نے عوام الناس کی ان حرکتوں کو جو شریعت اسلامی کے مطابق نہیں ہیں شیطان کی عیاری کا نتیجہ قرار دیا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ لوگوں کو ان حرکات سے روکیں۔ اس میں انہوں نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ للاسف، مکران نبوت، 'خوارج' بائیسوں اور بعض صوفیا کی غلطیاں ثابت کریں اور ان پر شدت کے ساتھ حملے کیے ہیں۔ اس طرح اس کتاب میں مختلف اسلامی فرقوں کی فکری اور اجتماعی تاریخ کی بابت بہت سی تاریخی معلومات فراہم ہو گئی ہیں۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے نہایت عمدہ اور مفید ہے۔

(۴) کتاب الاذکیاء (قاہرہ ۱۳۰۳ھ و ۱۳۰۶ھ): اس کتاب کا آغاز زہانت کی ماحیت کی وضاحت سے ہوتا ہے اور اس کے بعد معاشرے کے ہر طبقے کے ذہین لوگوں کی زہانت کی چھوٹی چھوٹی کمائیاں نقل کی گئی ہیں۔

(۵) کتاب الحشو علی حفظ العلم و ذکر کبار الحفاظ (مخطوطہ کتب خانہ کوپرولو، استانبول، شمارہ ۳ / ۱۱۵۷ نیز دیکھیے GALS ' ۱: ۹۱۷' شمارہ ۷۸): اس کتاب میں قرآن مجید اور احادیث نبویہ کے حفظ کرنے کے فوائد پر بحث کی گئی ہے۔ ابن الجوزی کا دعویٰ ہے کہ اقوام اسلامیہ نے اپنی دینی کتابوں کے حفظ کرنے کی وجہ ہی سے دوسری قوموں پر فوقیت حاصل کی۔

(۶) کتاب الممتقی والمغفلین (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۵ھ و GALS ' ۱: ۹۱۶): اس کتاب میں حماقت اور احمقوں کی حکایتوں سے بحث کی گئی ہے۔

(۷) الموضوعات الکبریٰ من الاحادیث الرذعات (دیکھیے GALS ' ۱: ۹۱۷' شمارہ ۲۶): اس کا موضوع نقد حدیث ہے اور اس میں وہ احادیث مذکور ہیں جو لوگوں نے مختلف مسائل کے متعلق وضع کر لی ہیں۔ یہ چار جلدوں کی ضخیم کتاب ہے۔

(۱۰) ابن العماد: شذرات الذهب؛ مصر ۱۳۵۰ھ؛ ۴: ۳۲۹
(۱۱) خیر الدین الزرکلی: الاعلام؛ ۲: ۳۹۹۔

○

ابن حجر العسقلانی: ابو الفضل شهاب الدین احمد

بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن احمد الکثانی العسقلانی المصری القاهری، شافعی مذہب کے مشہور و مستند محدث، مؤرخ اور فقیہ۔ وہ ۱۲ شعبان ۷۷۳ھ / ۱۸ فروری ۱۳۷۲ء کو مصر البقیع (Old Cairo) میں پیدا ہوئے اور بہت بچپن ہی میں ماں اور باپ دونوں کے ساتھ سے محروم ہو گئے۔ ان کے والد نور الدین مشہور عالم تھے اور انہیں فتویٰ جاری کرنے اور درس دینے کی اجازت حاصل تھی۔ العسقلانی نے اپنے ایک سرپرست مشہور تاجر ذکی الدین الحروبلی کی نگرانی میں پرورش پائی۔ نو ہی برس کی عمر میں انہوں نے قرآن (مجید) حفظ کر لیا اور تھوڑے عرصے میں فقہ اور صرف و نحو کی ابتدائی کتابوں پر عبور حاصل کر لیا۔ پھر وہ اپنے عہد کے ممتاز ترین اساتذہ سے خاصی مدت تک تعلیم حاصل کرتے رہے، چنانچہ حدیث اور فقہ انہوں نے البیہقی، ابن الملقن (م ۸۰۳ھ) اور عز الدین ابن جماعة سے پڑھی، علم قراءت التلوی سے اور عربی زبان اور لغت محب الدین ابن عثام (م ۷۹۹ھ) اور فیروز آبادی سے۔ ۷۹۳ھ / آغاز دسمبر ۱۳۹۰ء سے انہوں نے اپنے آپ کو بالخصوص حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے مصر، شام، حجاز اور یمن کے کئی سفر کیے اور وہاں کئی باہرین لغت اور ادیبوں سے ملاقات کی۔ انہوں نے مسلسل دس برس تک زین الدین العراقي (م ۸۰۰ھ) سے حدیث پڑھی اور ان کے اکثر اساتذہ نے انہیں فتویٰ اور درس دینے کی اجازت دی۔

منصب قضا کو قبول کرنے سے کئی مرتبہ انکار کے بعد بالآخر انہوں نے اپنے دوست قاضی القضاة جمال الدین البیہقی کی درخواست پر اس کا نائب بننا منظور کر لیا۔ محرم ۸۲۷ھ / دسمبر ۱۴۲۳ء میں وہ قاضی القضاة مقرر ہو گئے اور مجموعی طور پر تقریباً اکیس برس تک اس عہدے پر فائز رہے۔ جس کے دوران میں انہیں بار بار معزول اور بحال کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی وہ کئی (بقول سخاوی دس) مسجدوں اور مدرسوں میں استاد

ہوئے، جمادات اور حیوانات ہمیں زبان حال سے دیتے ہیں۔ اس ضمن میں قصص دینی اور احادیث نبویہ کا بھی ذکر ہے۔

اگر یہ مطلوب ہو کہ عربی ادب میں ابن الجوزی کا مقام مجملہ معین کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ خطبہ وعظ میں وہ بے نظیر ہیں۔ اس موضوع پر انکی تمام تصانیف ہمارے اس قول پر گواہ ہیں کہ یہ خطبے اور مواعظ زبان و اسلوب کے اعتبار سے مقامات حریری سے مشابہ ہیں، کیونکہ مصنف سب صنائع لفظی کو با آسانی استعمال کرتا ہے اور اس کے کلام میں کلف نام کو نہیں۔ اس خوبی کے علاوہ ان مواعظ میں وہ ایسی حکایتیں لاتے ہیں جو دینی اور اخلاقی نصیحتوں کو خوشنما و خوشگوار بنا دیتی ہیں اور ان کے مطالعے سے آدمی ہلکتا نہیں۔ لیکن ابن الجوزی کی دوسری کتابوں میں یہ بات نہیں۔ بعض علما کے نزدیک ان کی تمام تصانیف لائق ستائش ہیں، تاہم خود ابن الجوزی معترف ہیں کہ ان علوم میں وہ مصنف نہیں ہیں، صرف مرتب ہیں (ابن رجب: ذیل، مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۵ ب)۔ یہی وجہ ہے کہ خود ان کے ہم مسلکوں نے ان کی کتابوں پر تنقید کی ہے اور ان میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ ابن الجوزی کو احادیث و آثار پر عبور حاصل ہے تاہم وہ مشکمیں کی مشکلوں کا حل نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات کتنا ضروری ہے کہ یہ تنقید ان کی ان تصانیف کے متعلق ہے جن کا موضوع علم حدیث ہے، ورنہ ان کی دوسری کتابیں بہت اچھے انداز میں لکھی ہوئی ہیں اور ان میں وسیع و کارآمد معلومات ہیں۔ اس بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کی یہ کتابیں اپنے موضوع میں اصل ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

ماخذ: علاوہ ان کے جو متن مادہ میں مذکور ہیں:

- (۱) ابن خلکان: وفيات الاعیان (یولایق ۱۲۹۹ھ)؛ ۱: ۳۵۰، بیروت
- (۲) الذمسی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld؛ ۳: ۳۵
- (۳) الذمسی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ ۳: ۱۳۵ تا ۱۳۱
- (۴) الیافعی: مرآة البیان؛ ۳: ۳۸۹ تا ۳۹۱؛ (۵) السیوطی: طبقات المفسرین، ص ۱۷، شمارہ ۵۰؛ (۶) ابن الجوزی، سبط: مرآة الزمان، حیدر آباد دکن ۱۹۵۲ء؛ ۲/۸: ص ۳۸۱، ۵۲۳
- (۷) الخوانساری: روضات الجنات؛ ۳۲۷؛ (۸) طاش کوپر لوزادہ: ملحق العادۃ؛ ۱: ۲۶۰؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ؛ ۱۳: ۲۸

الایمان اصل القرن العاشر (لبرست طبع دوم: ۱۲۳: ۲) لا یلین
مخطوط، شمارہ ۱۷۳۲، صفحات ۱۳۵ الف تا ۱۳۶ ب، (۴) مناقب،
بطور ضمیمہ تحتہ المحتاج، قاهرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۵) براکلمان، ۲: ۳۸۷
بعد، دیکھیے: ۱۶۲ و ۲۶۶ و ۳۶۳ و ۳۹۳ و ۳۹۵ و ۳۹۶ و ۲:
۱۵۶ و ۱۵۷ (تکملہ ۲: ۵۲۷) (اضافہ از ضمیمہ ۲۲ طبع اول):
(۶) ابن العباد: شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، قاهرہ
۱۳۵۰-۱۳۵۱ھ: ۸: ۳۷۰ تا ۳۷۲؛ (۷) الشوکانی: البدیع الطالع،
قاهرہ ۱۳۳۸ھ: ۱: ۱۰۹؛ (۸) سرکیس: تجلیم الملبوعات، قاهرہ
۱۳۳۶ھ، مود ۸۱ تا ۸۳.

○

ابن حجر البیتنی: شباب الدین ابو العباس احمد
بن محمد بن محمد بن علی بن حجر البیتنی السدی (السدی کی نسبت
الشرقیہ کے بنو سعد کی طرف ہے، جہاں ان کا خاندان آباد ہوا
تھا)، مشہور شافعی فقیہ۔ وہ القریہ کے محلہ ابی البیتیم میں رجب
۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء کے آخر میں پیدا ہوئے۔ بچپن میں والد کی
وفات کے بعد ان کے والد کے استاد مشہور صوفی شیخ شمس
الدین ابن ابی الممائل (م ۶۳۲ھ) اور ان کے شاگرد شمس
الدین محمد اشنای نے ان کے اخراجات ضروریہ اور ان کی
تعلیم و تربیت کو اپنے ذمے لے لیا۔ اشنای نے انہیں سیدی
احمد البدوی کے مقام (زاویہ) میں داخل کرا دیا اور جب
انہوں نے ابتدائی تعلیم سے فراغت پائی تو ۹۲۳ھ میں انہیں
تحصیل علوم کے لیے جامع ادریس میں بھیج دیا۔ اپنی نو عمری کے
ہاوجود انہوں نے یہاں ذکر الی انصاری [رک بان] عبدالحق
السلطی (م ۹۳۱ھ) شباب الدین احمد الرطبی (م ۹۵۸ھ) ناصر
الدین اللبلادی (م ۹۶۶ھ) ابوالحسن البکری (م ۹۵۲ھ) اور
شباب الدین ابن التمار الحنبلی (م ۹۳۹ھ) جیسے فضلاء عصر سے
تعلیم حاصل کی۔ وہ بچپن میں برس کے تھے کہ انہوں نے
دینیات اور فقہ میں بڑا نام پیدا کر لیا اور انہیں الما اور درس و
تدریس کی اجازت مل گئی۔ اشنای کے کہنے پر انہوں نے
۹۳۲ھ میں ان کی بھیجی سے نکاح کر لیا اور ۹۳۳ھ میں حج بیت
اللہ کی غرض سے مکہ مکرمہ کے لیے رخت سفر باندھا۔ دوسرا
سال بھی انہیں وہیں بسر ہوا۔ انہوں نے جس قیسانہ طرز

کے عمودوں پر مامور رہے اور تفسیر قرآن، حدیث اور فقہ پر
درس دیتے رہے۔ اس حافظ العصر (یعنی اپنے زمانے میں علم
حدیث کے مستند ماہر) کے حلقہ درس میں تنقہمین بھی ذوق و
شوق سے شریک ہوا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ دارالعدل
میں مفتی، مدرسہ بیبرسیہ کے ناظر اعلیٰ اور جامع ازہر اور بعد
از ان قہ المحمودیہ کے خلیفہ بھی رہے۔

ابن حجر کی ایک شاعر اور نثر نگار کی حیثیت سے بھی
بڑی قدر و منزلت تھی اور انہوں نے اپنی زندگی میں خاصی ادبی
سرگرمی دکھائی۔ ان کی تصانیف کی جن میں کئی مطالعہ اسلام
کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں، ان کی زندگی میں بھی بڑی
ماہگ تھی، بالخصوص فتح الباری فی شرح البخاری کی (بولاق ۱۳۰۰
- ۱۳۰۱ھ، نیز دہلی ۱۸۹۰ء) جو تین سو دینار میں فروخت ہوتی
تھی۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۱۵۰ بتائی جاتی ہے (دیکھیے ۲۲۲
بذیل مادہ)۔

براکلمان نے کتاب مذکور میں ان تصانیف کی مزید
تفصیلات دینے کے علاوہ کئی کتابوں کا ذکر کیا ہے نیز
دیکھیے Landberg: Cat. de Mss. arabes، عدد ۳۱، ۳۲
۵۳، ۶۷، ۸۸، ۹۸، ۱۰۶، ۲۲۸، ۲۷۹، ۳۱۹، Houtsma
Cat. D'une Coll، عدد ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲

۵۰ و ۲۳۳ '۲۹۹ '۷۴۱ '۱۰۹۰ و ۱۱۱۷ (۳) حبیب
الزیات: خزائن الکتاب فی دمشق و ضوا جہا' ص ۵۳، عدد ۹۵
۹۵ '۹۶ ص ۵۹، عدد ۱۳۶، ص ۶۰، عدد ۲۳، ص ۷۲، عدد ۳۰
تا ۲۳ ص ۷۵، عدد ۶۸ (۴) فہرس مخطوطات دارالکتب
الطہریہ، دمشق ۱۹۳۷ء وغیرہ۔



ابن حزم : ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن
حزم، ایک اندلسی عرب فاضل، جسے کئی علوم و فنون میں دسترس
محاصل تھی۔ مشہور عالم دین، مورخ اور ایک ممتاز شاعر۔ ماہ
رمضان ۳۸۳ھ کے آخری دن، یعنی ۷ نومبر ۹۹۳ء کو قرطبہ
میں پیدا ہوا (لیکن دیکھیے جذوة النقیس، جہاں اس کی ولادت کا
سنہ ۳۹۷ھ بیان ہوا ہے، بحوالہ سرکیس، عمود ۸۵، براکلمان
نے ۳۰ رمضان ۳۸۳ھ دیا ہے)۔ ابن حزم کا خاندان کورہ بلد
Niebla کے موضع Manta Lisham (متبادل شکل م-
ت- نیجہم، بطنین ارشاد الاریب، ۵: ۸۸ دریاے اودیہ Odier
کے دہانے پر ولہ Huelva سے نصف فرسخ کے فاصلے پر) میں
رہتا تھا اور اس کے پردادا نے عیسائیت چھوڑ کر اسلام قبول کر
لیا تھا۔ اس کے باپ نے جو منصور الحجاب اور اس کے بیٹے
مظفر کا وزیر تھا۔ اپنا سلسلہ یزید بن ابی سفیان کے ایک ایرانی
موتی سے جاملایا ہے۔ ایک اعلیٰ عہدیدار کے فرزند کی حیثیت
سے قدرتی طور پر ابن حزم نے بڑی اعلیٰ تعلیم پائی اور وہ
درباری نفا، جس میں اس نے اپنی جوانی کے دن گزارے، اس
کے مستند ذہن کو اپنے جملہ رجحانات کے نشوونما سے نہ روک
سکی۔ وہ اپنے ایک استاد عبدالرحمن (بن محمد) بن ابی یزید
اللاذی کا (جو خانہ جنگی کے دوران میں اندلس چھوڑ کر مصر
واپس چلا گیا تھا، دیکھیے ابن بنگوال، شمارہ ۷۵۳) ذکر کرتا ہے
جس سے اس نے مختلف علوم کی تحصیل کی (طوق الحماہ، ص
۱۱۰، ص ۵، ص ۱۱۸، ص ۱۳، بعد، طبع تہروف، لاڈن ۱۹۱۳ء)۔
۳۰۰ھ سے پہلے پہلے ابن حزم احمد بن الجبور (م ۳۰۱ھ، ابن
بنگوال، شمارہ ۳۷، دیکھیے طوق، ص ۱۳۶، ص ۱۶، بعد) کا
شاگرد رہا۔

بنو عامر کا تختہ جس انقلاب نے الٹ دیا تھا (نیز دیکھیے

تصفیف کی وہاں ابتدا کی تھی اسے مصر میں واپس آکر بھی جاری
رکھا، یہاں تک کہ ۹۳۷ھ میں اعلیٰ و عیال سمیت ہجرت بیت
اللہ کو روانہ ہوئے اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہے۔ ۹۳۰ھ میں
تیسری مہاجرہ جگ کرنے کے بعد مکہ معظمہ میں مستقل سکونت
اختیار کر لی اور تالیف و تصنیف اور درس و تدریس میں حمد
تن معروف ہو گئے۔ یہاں لوگ دور دراز مقامات سے ان سے
فتوے طلب کیا کرتے تھے (Chron. d. Stadi) طبع
۵۶:۳ Wiistenfeld (بعد)۔ ان کے زبید کے شافعی مفتی
ابن زیاد کے ساتھ بحث و مناظرے کے کئی سخت معرکے ہوئے
(دیکھیے براکلمان، ۲: ۴۰۳)۔ انہوں نے ۲۳ رجب ۹۷۳ھ / ۲۳
فروری ۱۵۶۷ء (شذرات، ۸: ۳۷۱) میں ۲۳ رجب ۹۷۳ھ دیا ہے
کو مکہ مکرمہ میں وفات پائی اور المصلاۃ میں دفن ہوئے۔

النودی (رکت ہاں) کی منہاج الطالبین پر ابن حجر کی
شرح تحفۃ المحتاج لشرح المنہاج (بولاہ ۱۲۹۰ھ) الرلی کی التہامیہ
کے ساتھ شافعی مذہب کی مستند درسی کتاب تصور ہوتی تھی۔
ابتدا میں جبریلوں (جو زیادہ تر حضرت موت، یمن اور حجاز میں
تھے) اور رلیوں (مصر اور شام میں) کے درمیان سخت مجادلے
اور مباحثے ہوتے رہے، لیکن اس کے بعد عام رائے یہ ہو گئی
کہ ابن حجر اور الرلی دونوں امام الشافعی کے صحیح نقطہ نظر کے
ناقل ہیں اور دونوں کے بغیر چارہ نہیں (Snouck:
Hurgronj) ص ۳، بعد، نیز ZDMG، ۵۳: ۳۲
(بعد)۔ ان کی تصانیف میں سے ہم مندرجہ ذیل کا ذکر بھی
کر سکتے ہیں: (۱) الفتاویٰ الکبریٰ: الحیثیۃ النقیبہ (۴۸۷
۱۳۰۸ھ)، جس میں علیحدہ علیحدہ عنوانوں کے کئی طویل رسالے
شامل ہیں، مثلاً ابن زیاد سے ان کے دو مناظرے، (۲) الفتاویٰ
المدینیہ (۴۸۷ ۱۳۰۷ھ)، (جو الفتاویٰ الکبریٰ کا ذیل ہے)
(۳) الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع والیرقة، شیعوں
کے خلاف ایک مناظرانہ کتاب، جس پر گولت تیسرے بحث کی
ہے۔

ماخذ : الحیثی کی دیگر کتب اور ان کے قلمی نسخہ
جات کے لیے دیکھیے براکلمان، 'G.E.L.' ۲: ۴۰۳ (۲)
نوٹس Cat. d'une collection de menuser شمارہ

Dozy: 'Hist. des Musulmans d' Espagne' ۲۷۲

بعد) اس سے باپ اور بیٹے دونوں کی حیثیت پر نمایاں اثر پڑا۔ چنانچہ ہشام الثانی کو جب دوبارہ تخت پر بٹھایا گیا (ذوالحجہ ۳۰۰ھ / جولائی ۹۱۰ء) تو ان دونوں کو بت سے مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ابن حزم کے باپ کا انتقال ذوالقعدہ ۳۰۲ھ کے تقریباً آخری ایام میں ہوا۔ محرم ۳۰۳ھ میں اس نے قرطبہ کی اقامت ترک کر دی، کیونکہ خانہ جنگی کے دوران میں یہ شہر شدید آلتوں میں جھلا رہ چکا تھا اور بلاط المنیث میں اس کے خاندان کا خوبصورت محل بربروں نے تباہ و برباد کر دیا تھا (طوق) ص ۱۰۳، دیکھیے ۸۷ و بعد)۔ اب اس نے المریہ میں سکونت اختیار کی، جہاں وہ بظاہر استقامت آرام و سکون کی زندگی بسر کرتا رہا، یہاں تک کہ علی بن حمود نے خیران العامری والی المریہ کے ساتھ مل کر سلیمان (الطافی) الاموی کو تخت سے الگ کر دیا (محرم ۳۰۷ھ)۔ خیران کے دل میں یہ شبہ پیدا کیا گیا کہ ابن حزم امویوں کی حمایت میں سازش کر رہا ہے، اس لیے اس نے اسے اور اس کے دوست محمد بن اسحاق کو پہلے تو چند ماہ قید رکھا اور پھر جلاوطن کر دیا، لہذا دونوں دوستوں نے روضۃ القصر کی راہ لی، جس کا والی ان سے بڑے لطف و کرم سے پیش آیا، لیکن اس کے چند مہینے بعد جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ عبدالرحمن الرابع المرتضیٰ کو بلبلیہ میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا ہے تو وہ اپنے میزبان سے رخصت ہو کر سمندر کے راستے بلبلیہ روانہ ہو گئے، جہاں ابن حزم کی اپنے کئی دوستوں سے ملاقات ہوئی (طوق) ص ۱۱۰ بعد)۔ المرتضیٰ کی فوج میں شامل ہو کر، جس کا وہ وزیر تھا، ابن حزم غرناطہ کے محاذ پر لڑا اور دشمن کے ہاتھ میں قید ہو گیا، جس نے تھوڑے ہی دنوں کے بعد اسے رہا کر دیا (Cat. Cod. Arab. ۲۷۳)۔ چھ سال کی غیر حاضری کے بعد شوال ۳۰۹ھ میں وہ قرطبہ واپس آیا۔ اس وقت یہاں القاسم بن حمود خلیفہ تھا (طوق) ص ۱۰۳، نیز ص ۱۱۲ س ۲)۔ اس کی معزولی کے بعد مسند خلافت کے لیے عبدالرحمن الخامس المستنصر جیسے عالم اور روشن ضمیر بادشاہ کا انتخاب ہوا (رمضان ۳۱۳ھ / دسمبر ۹۲۳ء) اور اس نے اپنے دوست ابن حزم کو وزیر منتخب کیا، لیکن یہ دونوں اس نئی صورت حال سے

صرف چند دن لطف اندوز ہو سکے، اس لیے کہ عبدالرحمن کو سات ہفتے کے بعد قتل کر دیا گیا (ذوالقعدہ ۳۱۳ھ / جنوری ۹۲۴ء) اور ابن حزم کو ایک بار پھر قید خانے کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کب تک قید خانے میں پڑا رہا، لیکن ۳۱۸ھ / ۱۰۲۷ء کے قریب قریب اس کا شاطبہ (Jativa) میں مقیم ہونا محقق ہے۔ جانی کے قول کے مطابق (در یاقوت) وہ ایک بار پھر ہشام المعتد کے عہد میں منصب وزارت پر فائز ہوا۔ ابن حزم کی آخری عمر کے متعلق بہت تھوڑی معلومات دستیاب ہوتی ہیں، لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اب اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی تھی تاکہ اپنا سارا وقت علوم و فنون اور تصنیف و تالیف نیز اپنے عقائد کی تبلیغ و تائید میں صرف کرے۔

ابن حزم کی سب سے ابتدائی تصانیف میں ایک تو وہ کتاب ہے جس کا تعارف ڈوڈی Dozy نے کرایا ہے اور جسے اس نے شاطبہ (ص ۱، س ۸) میں ۳۱۸ھ کے لگ بھگ تصنیف کیا تھا (طوق) ص ۷۹ بعد)۔ دوسری روایت کی رو سے ربیع الثانی ۳۱۷ھ میں اس رسالے کا نام طوق الحمد..... ہے۔ اس رسالے میں جو اس نے عشق اور اس کے مختلف پہلوؤں کے متعلق لکھا ہے۔ ابن حزم نے علم نفس کے بارے میں اپنے نظریات کی وضاحت چھوٹے چھوٹے قصوں اور خود اپنی نظموں سے کی ہے۔ غالباً اس زمانے میں ابن حزم نے ایک اور رسالہ بنام رسالۃ فی فضل الاندلس بھی تصنیف کیا، جو اس کے دوست ابوبکر محمد بن اسحاق کے منتسب ہے۔ اور اس میں ہسپانیہ کے مسلمانوں کی اہم ترین تصنیفات کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔ ابن حزم کی تاریخی تصنیفات میں سے نقطۃ العروس فی تواریخ الخلفاء غرناطہ ۱۹۱۱ء اور ہجرة الانساب (انساب العرب) جو تقریباً ۳۵۰ھ میں لکھی گئی (اسے Levi-Provençal نے قاہرہ سے ۱۹۳۸ء میں شائع کیا) وغیرہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ مؤخر الذکر کتاب جس کی ابن خلدون (عبر طبع ۱۲۸۳ھ: ۶: ۹۷ وغیرہ) نے بہت تعریف کی ہے اور جس کا اس نے اکثر حوالہ دیا ہے، المغرب اور اندلس کے عرب اور بربر خاندانوں کے انساب پر لکھی گئی۔

منطق کی بحث میں ابن حزم نے ایک کتاب اقتریب فی حدود المنطق تصنیف کی تھی جو ضائع ہو گئی، لیکن اگر فصل ۱: ۳ س ۱۰ و فصل ۳: ۹۰ و فصل ۵: ۲۰ س ۲ و فصل ۵: ۷۰ کے بیانات کا مرجع یہی کتاب ذرا مختلف نام کے ساتھ ہے تو ہمیں اس کے مضامین کا کچھ تھوڑا بہت علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ علم کلام میں ابن حزم کے اس رسالے سے جو اس کی اپنی تہا (اور پہلی؟) ایسی تصنیف ہے جس کا ذکر اس نے اپنے رسالہ تاریخ ادب میں کیا ہے، مراد یہی کتاب ہے گو از راہ انکسار اس نے اس کا نام نہیں لیا۔ علم کلام میں اس کا استاد (دیکھیے ابن خلکان، الذہبی) محمد بن الحسن المدنی تھا (ابن البار: التکمید، شمارہ ۳۱۱) جس کی بحیثیت ایک فلسفی معنی کے وہ بڑی تعریف و توصیف کرتا ہے، لیکن ابن حزم کی اس تصنیف کو کچھ زیادہ پسند نہیں کیا گیا، بلکہ اسے اس بنا پر قصور وار ٹھہرایا گیا کہ اس میں اس نے ارسطو کی تردید کی تھی، حالانکہ مجموعی اعتبار سے وہ اس کی بلندی مرتبت کا قائل تھا، نیز اس لیے کہ ابن حزم نے اس موضوع پر مروجہ طریقے سے بحث کرنا شروع کی ہے۔ اس ضمن میں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ابن حزم نے ادراک حسی (کی اہمیت) پر بالخصوص زور دیا ہے۔

کتاب النسخ والنسخ مطبوعہ قاہرہ (بر حواشی نسخہ ہای تفسیر الجلالین، ۱۲۹۷ھ، ۱۳۰۸ھ) اور بعض دوسری کتابوں میں جو ضائع ہو چکی ہیں، ابن حزم نے علوم قرآن اور حدیث سے بحث کی ہے۔ مناظرانہ تحریروں میں ایک طنزیہ قہیدہ (جو) کا ذکر باقی ہے (دیکھیے ابوبکر بن خیر، فرست، طبع Codera و Ribera، ۱: ۳۰۹، بعد) اور جو البکی کی کتاب طبقات الشافعیہ، ۲: ۱۸۳ تا ۱۸۹ میں محفوظ ہے۔ یہ قہیدہ بوزغلی شہنشاہ Nikephoros II Phokas کی طرف سے ایک منظوم اعتراض کے جواب میں لکھا گیا (دیکھیے البکی: کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷، بعد اور Flügel: Dic. Arab. Mss. der Hofibl. Zu Wien، ۳۳۹، بعد)۔ علم اطلاق میں ابن حزم کا رسالہ کتاب الاطلاق والیسر فی مداوۃ النفوس (قاہرہ، تاریخ طبع ندارد)، اس کی پختہ سالی اور بہت سے تلخ تجربات کا

بہر حال یہ ایک محدث اور عالم دین کی حیثیت تھی جس میں ابن حزم نے اپنی بیشتر ادبی سرگرمیوں کا مظاہرہ کیا ہے۔ پہلے پہل وہ شافعی مذہب کا پر جوش پیرو تھا، لیکن بعد ازاں ظاہری فرقے سے جاملہ۔ اپنے رسالے ابطال القیاس والرای والاحتسان والتقلید والتعلیل (مخطوط، 'Verg..... Gotha: Pertsch' شمارہ ۶۳۰) میں ابن حزم نے اپنے اس نظریے کی پر زور حمایت کی ہے کہ فقہی استنباط کی ان جزئیات کو جن کی بنیاد قرآن اور حدیث پر نہیں رد کر دینا ضروری ہے۔ اس کی تصنیف کتاب الاحکام فی (ال) اصول الاحکام (مخطوطات، کتب خانہ خدیویہ، فهرست، مطبوعہ ۱۳۰۵ھ، ۲: ۲۳۶) کے عنوان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ابن حزم نے اسی قسم کے مضامین سے بحث کی ہے (دیکھیے فصل ۳، ص ۷۶)۔ مسائل اصول الفقہ میں اس نام سے اس کی ایک مختصر تصنیف مصر میں ابن الامیر الصغانی اور القاسمی کے حواشی کے ساتھ چھپی ہے۔ اپنی تصنیف کتاب الملکی بالآثار فی شرح الملکی بالانصار (انصار) میں ابن حزم نے ظاہری نظام فقہ کو پیش کیا ہے۔ یہ بظاہر اس کتاب کے ان متعدد نسخوں میں بتمام و کمال شامل ہے، جو کتب خانہ خدیویہ (فہرست، ۳: ۲۹۷، بعد) میں موجود ہیں۔

ابن حزم نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ یہاں بھی اس نے مکتوبہ الفاظ اور مسلمہ روایت کے ابتدائی مفہوم ہی کو قول فیعل قرار دیا اور یہی نقطہ نظر تھا جس کے ماتحت اس نے اپنی سب سے زیادہ مشہور تصنیف کتاب الفصل فی الملل والاعواء والنحل (قاہرہ ۱۳۱۷-۱۳۲۱ھ) میں اسلام کے مذہبی فرقوں پر بڑی تیز اور تلخ تنقید کی ہے، بالخصوص اشاعرہ اور ان کے خیالات پر جو انہوں نے صفات الہیہ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں، لیکن جہاں تک قرآن کی تشبیہی مہارتوں کا تعلق ہے ابن حزم کو مجبوراً انہیں کسی نہ کسی تعبیر روحانی سے مطابقت دینا پڑی۔

ابن حزم نے عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد پر بھی تنقید کی ہے اور ان کی تحریروں میں متضاد اور متباہن بیانات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ان کے خلاف مقدس متون کی تحریف کے الزام کو حق بجانب ثابت کر سکے۔

ثمرہ ہے۔ اس میں اس نے پاکیزگی کی زندگی بسر کرنے کی تلقین کی ہے اور (حضور) نبی (کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے اسوہ حسنہ کو معیار اخلاق ٹھہرایا ہے۔

ابن حزم جو بالطبع مناظرے پر مائل رہتا تھا، یہودیوں، عیسائیوں اور مختلف فرقوں کے مسلمانوں کو دعوت مناظرہ دیتا رہا۔ وہ ایک زبردست حریف تھا اور جو شخص اس کے مقابلے میں آتا اس طرح ”اچھل کر دور جاگرتا جیسے اس نے کسی پتھر سے ٹکرائی ہو“ (ابن حیان) ایک مشہور ضرب الثل کے مطابق ابن حزم کا قلم ایسا ہی تیز تھا جیسے تلواریں (ابن العریف)۔ ائمہ سلف مثلاً ابوالحسن الاشعری، امام مالک، اور امام ابو حنیفہ جیسے لوگ بھی اس کی تنقید سے نہ بچ سکے۔ بایں ہمہ اس کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین سے انصاف کرے، چنانچہ ان کے خلاف ارادۃً بے بنیاد الزام لگانا اس کی فطرت کے خلاف تھا۔ اپنے رسالہ علم الاطلاق میں وہ اپنی اس شدت کا سبب ایک علالت کو ٹھہراتا ہے، لیکن بہت کم لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس کے خیالات سے اتفاق کیا۔ کچھ عرصے کے لیے اسے احمد بن رشتین کی حمایت حاصل ہو گئی۔ (النسی، شمارہ ۴۰۰) جو میورقہ (Majorca) میں مجاہد کی طرف سے والی مقرر تھا اور جسے دینیات اور ادب دونوں سے یکساں شغف تھا۔ ابن رشتین (جو ۴۴۰ھ کے بعد ہی فوت ہو گیا تھا) کے سامنے اس نے ایک نامور عالم دین ابوالولید سلیمان الباجی سے مناظرہ کیا، جو ۴۴۰ھ کے قریب بلاد مشرق سے واپس آیا تھا، لیکن آگے چل کر پھر جب اسی حریف کو میورقہ کے ایک فقیہ نے بلا لیا تو ابن حزم کو وہاں سے رخصت ہونا پڑا (ابن الابار: کتاب مذکور، شمارہ ۴۴۳، دیکھیے Codera: Estudios criticos وغیرہ، ص ۲۶۳ تا ۲۶۹)۔ ابن حزم چونکہ ان رائج العقیدہ ائمہ پر بھی الحاد کا الزام لگاتا تھا جنہیں سند تصور کیا جاتا ہے اس لیے اکثر علماے دین نے اسے اپنے غیظ و غضب کا نشانہ بنایا، جن میں سے بظاہر بعض اس سے اس کے علم و فضل کی وجہ سے حسد بھی کرتے تھے۔ انہوں نے لوگوں اور بادشاہوں کے دل میں اس کے بارے میں شبہات پیدا کر دیئے۔ اس پر تھوڑے ہی دنوں میں یہ حالت ہو گئی کہ انہیں ابن حزم کا اپنی مملکت میں

رہنا گوارا نہ رہا۔ بنو امیہ کے ساتھ دلی ہمدردی (تشیع) ابن حیان) کے باعث لوگ اسے اور بھی خطرناک سمجھتے تھے، ان متواتر اذیتوں سے بچنے کے لیے وہ منت الیم جا کر اپنی خاندانی جاکیر میں گوشہ نشین ہو گیا۔ اپنی گوشہ نشینی میں بھی ابن حزم نے لکھنے پڑھنے کا کام جاری رکھا۔ اس کے بیٹے ابو رافع کے قول کے مطابق اس کی کل تصانیف کی تعداد ۳۰۰ تھی جو ۸۰،۰۰۰ اور اراق پر پھیلی ہوئی تھیں، لیکن ان میں سے بیشتر ایسی تھیں جن کی اشاعت اس کے اپنی علاقے تک محدود رہی (ابن حیان)۔ شاگردوں کا ایک مختصر سا حلقہ اس سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے یہاں بھی جمع ہو گیا۔ مورخ الحمیدی بھی ان میں شامل تھا۔ ابن حزم کا انتقال اپنے گاؤں میں ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ / ۱۵ اگست ۱۰۶۳ء (لیکن دیکھیے جذوة المتقصب، جہاں سال وفات ۴۴۴ھ دیا ہے، سرکیس، عمود ۸۵، براکلمان نے ۳۰ شعبان ۴۵۶ھ لکھا ہے) کو ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار منصور الموحد نے اس کے مزار پر کہا تھا: ”جب کوئی مشکل پیش آتی ہے تو سب علما کو ابن حزم ہی سے رجوع کرنا پڑتا ہے“ (المقرئ، ۲: ۱۶۰، ص ۱۲)۔

اس کے بیٹوں میں سے ابو رافع الفضل (م ۴۷۹ھ) کا ایک فاضل مصنف کی حیثیت سے (ابن بشکوال، شمارہ ۹۹۳) اور ابو اسامہ یعقوب (وہی مصنف، شمارہ ۱۴۰۷) اور ابو سلیمان المسعب (ابن الابار: التکملة، شمارہ ۱۰۹۷) کا ذکر ملتا ہے، جنہوں نے اپنے باپ کے علم و فضل کی نشر و اشاعت کی۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع و تفسیر کتب، ۵: ۶، ۸۶۵، بعد؛ (۲) ابن ننگان، طبع Wustenfled، شمارہ ۴۵۹، (۳) ابن القفلی: تاریخ الکملاء، طبع Lippert، ۳۳۲، بعد؛ (۴) البسی: البقیۃ المتکمل، شمارہ ۱۲۰۳ اور ۳۱۳، (۵) عبدالواحد المراسی: المعجب، (طبع ڈوزی)، بار دوم بعد اشاریہ؛ (۶) الذمی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۳: ۳۳۱، بعد؛ (۷) المقرئ، طبع ڈوزی، ۵: ۱۱، مطبوعہ بلاق، ۱: ۳۶۳، بعد؛ (۸) ابن خلدون: مقدمہ، طبع پیرس، ۳: ۴، (۹) الیافعی: مرآۃ الجنان و مبرؤ الیقظان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷-۱۳۳۰ء، ۳: ۷۹ تا ۸۱ (۱۰) ابن العمدۃ: شذرات الذهب، ۲: ۲۹۹ وغیرہ۔

ابن خلدون: عبدالرحمن اور یحییٰ، دو عرب مورخ، اشبیلہ کے ایک خاندان کے فرد، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے وسط کے قریب نقل وطن کر کے تونس آ گئے تھے اور جو عربوں کے قبیلہ کنندہ سے (دائل بن جبر کی اولاد میں سے) تھے۔ ان کا مورث اعلیٰ خالد المعروف بہ غلدون (جس کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلائے گئے) تیسری صدی ہجری / نوین صدی میلادی میں یمن سے اندلس کی طرف ہجرت کر گیا تھا۔ وہاں اس کی نسل کے متعدد افراد اہم انتظامی عہدوں پر فائز رہے، بعض قرمونہ Carmona میں اور بعض اشبیلہ میں۔ اندلس کے الموحدون کی سلطنت کے سقوط اور عیسائیوں کی متواتر فتوحات کے سبب غلدون کا خاندان بہت (Ceuta) چلا گیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمن اور یحییٰ کا پردادا الحسن، حنفیہ خاندان کے حکمران ابو زکریا کی دعوت پر بالآخر بونہ Bona میں سکونت پذیر ہو گیا۔ حنفی امرا اور رؤسائے الحسن اور اس کے بیٹے ابوبکر محمد پر لطف و عنایت کی بارش کر دی۔ مورخ الذکر کو، جس کا لقب عامل الاشغال (یعنی محاسب اعلیٰ) تھا، قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ اس کے بیٹے محمد نے بنو حفص کے دربار میں متعدد اہم عہدے حاصل کیے۔ اس محمد کے بیٹے نے، جس کا نام بھی محمد ہی تھا، تمام سرکاری عہدوں کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تاکہ پوری توجہ سے مطالعے اور مراقبے میں مشغول رہ سکے، تاہم وہ تونس ہی میں مقیم رہا اور ۴۵۰ھ / ۱۳۳۹ء کی دباے طاعون میں فوت ہوا۔ اس نے تین لڑکے چھوڑے، جن میں سے بڑے محمد نے نہ تو علمی مشاغل میں کوئی حصہ لیا اور نہ سیاست میں۔ اس کے برعکس دونوں چھوٹے بھائیوں، یعنی عبدالرحمن اور یحییٰ نے سیاست دان اور مورخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

(۱) عبدالرحمن (ابو زید) الملقب بہ ولی الدین تونس میں یکم رمضان المبارک ۴۳۲ھ / ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء کو پیدا ہوا اور قاہرہ میں ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ / ۱۶ مارچ ۱۳۰۶ء کو فوت ہوا۔ قرآن (مجید) حفظ کرنے کے بعد اس نے اپنے والد اور تونس کے سربرآوردہ استادوں سے تعلیم حاصل کی اور بڑے

ذوق و اشتہاک سے نحو، لغت، فقہ، حدیث اور شعر و شاعری کی تحصیل میں مشغول ہو گیا۔ جب ابوالحسن مرینی نے ۴۳۸ھ / ۱۳۳۷ء میں تونس پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمن نے ان مغربی علما کے درس سے بھی استفادہ کیا جو اس حکمران کے دربار کے ساتھ منسلک تھے اور منطق و فلسفہ، کلام، قانون شریعت اور علوم عربیہ کی دوسری شاخوں میں اپنے علم کی تکمیل کی۔ اس زمانے میں جو تعلقات اس نے مرینی دربار کے بڑے بڑے عہدہ داروں اور علما سے قائم کر لیے تھے۔ ان سے بعد میں اسے فاس کے دربار میں اعلیٰ مناصب حاصل کرنے میں مدد ملی۔ ابھی اس کی عمر بمشکل اکیس برس کی ہو گی کہ اسے تونس کے بادشاہ کا کاتب الخلاء مقرر کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد جب شہر میں بدامنی پھیلی تو وہ اس عہدے کو چھوڑ کر ابن مرینی، حاکم زاب، کے پاس، بیکرہ بھاگ گیا۔ جب مرینی ابوعثمان نے تلمسان اور بجایہ Bougie تک تمام مشرقی علاقے پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمن نے اس کی ملازمت اختیار کر لی اور ایک مرینی سپہ سالار کے ماتحت ایک مہم میں حصہ لیا۔ علما کی درخواست پر سلطان نے اسے فاس آنے کی دعوت دی، چنانچہ ۴۵۵ھ / ۱۳۵۳ء میں وہ وہاں گیا اور ابو عثمان کا کاتب بن گیا اور اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ کی نگرانی میں اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ ۴۵۷ھ / ۱۳۵۶ء میں وہ مورد عتاب ہوا اور اسے دو مرتبہ قید کیا گیا۔ دوسری بار وہ ابو عثمان کی وفات، یعنی ۴۵۹ھ / ۱۳۵۸ء، تک قید میں رہا۔ نئے سلطان ابو سالم نے اسے پھر ۴۶۰ھ / ۱۳۵۹ء میں کاتب اور بعد میں قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ ابو سالم کے قتل کے بعد بدنام وزیر عرب بن عبداللہ کے عہد میں وہ پھر معتبوب ہوا، لیکن اسے غرناطہ جانے کی اجازت مل گئی (۴۶۳-۴۶۴ھ / ۱۳۶۲-۱۳۶۳ء) جہاں وہ بنو الاحمر کے دربار میں مقیم رہا اور مشہور وزیر ابن الخلیل کے ساتھ رابطہ دوستی استوار کیا۔ دو سال بعد جب یہ دوستی ٹھنڈی پڑ گئی تو وہ بجایہ کے حنفی حاکم ابو عبداللہ کی دعوت پر وہاں چلا گیا۔ ابو عبداللہ نے اسے اپنا حایب بنا لیا اور اس کے ساتھ ساتھ اسے خلیفہ کا منصب اور مطلق کی ایک جگہ بھی مل گئی (۴۶۶ھ / ۱۳۶۳ء)۔ جب اس واقعے کے دوسرے سال والی قسطنطین نے

آگیا۔ ۷۷۹ھ / ۱۳۷۹ء میں اسے مدرسہ صرفت میں مدرس بنا دیا گیا۔ ۷۸۰ھ / ۱۳۷۹ء سے وہ پھر قاہرہ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ مالکی قاضی القضاۃ بنایا گیا، مگر اداکل ۷۸۰ھ / اواخر ۱۳۷۹ء میں اسے پھر معزول کر دیا گیا اور ۷۸۰ھ / ۱۳۷۹ء میں وہ سلطان الناصر کے ساتھ دیگر قاضیوں کی ہمراہی میں تیمور کے خلاف جنگ کے لیے دمشق روانہ ہوا۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ ۷۸۰ھ / ۱۳ جنوری ۱۳۷۹ء کو ابن خلدون کو قلعہ دمشق کی فیصل پر سے رسوں کی مدد سے نیچے اتارا گیا اور اس نے تیمور سے ملاقات کی۔ تیمور اس کی گفتگو اور وجاحت سے بہت متاثر ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ بعد ابن خلدون نے تیمور سے دوسری ملاقات کی، مگر اس کے فوراً بعد ابن خلدون کو قاہرہ واپس آنا پڑا۔ قاہرہ واپس پہنچ کر وہ پھر قاضی بنا اور چند وقفوں کے ساتھ اپنی وفات تک اسی عہدے پر فائز رہا۔

عبدالرحمن کی زندگی کے مذکورہ بالا حالات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے شاید اہم منصبوں کے نظم و نسق میں تو بڑی مدبرانہ قابلیت کا اظہار کیا، لیکن اس نے اپنے ایک آقا کا ساتھ چھوڑ کر کسی دوسرے آقا کی ملازمت اختیار کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کیا جو بالعموم پہلے دشمن ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ شمالی افریقہ اور اندلس کی سیاست میں بہت زیادہ حصہ لیتا رہا اور اسے ان واقعات پر جو وہاں رونما ہوئے غور کے بعد رائے دینے کے خاص مواقع حاصل تھے۔ اس کی کتاب العبر (قاہرہ ۱۲۸۳ھ) ۷ جلدوں میں) کے مختلف حصوں کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہے: تاہم وہ اس کے زمانے کی تاریخ کے متعلق ایک بڑی اہم تصنیف ہے۔ اگرچہ اس جامع تاریخ کے بعض حصوں میں حقائق کے طریق اظہار اور اسنادی قدر و قیمت کے لحاظ سے بہت سی خامیاں رہ گئی ہیں، پھر بھی دوسرے حصوں میں 'باوجود طرز تحریر کے بعض نقائص کے' تاریخ کے مطالعے کے لیے بہت سی اہم اسناد موجود ہیں۔ اس کی تاریخ برابر ہر اس چیز کے لیے جو مغرب، عرب اور برابر قبائل اور اس ملک کے ازمہ و سطلی کی تاریخ سے تعلق رکھتی ہے، ہمیشہ کے لیے ایک قیمتی رہنما رہے گی۔ یہ کتاب پچاس سال (چودھویں صدی کے دوسرے نصف) کے براہ

بجایہ فتح کر لیا تو عبدالرحمن، بکسرہ واپس چلا گیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد اس نے تلمسان کے عبدالوادی خاندان کے بادشاہ ابو حوٹانی سے خط و کتابت کی اور، جیسا کہ اس نے خود لکھا ہے، اپنے بھائی یحییٰ کو اس کا حاجب بنا کر اس کے پاس روانہ کیا اور اس کے لیے متعدد عربی قبائل کی حمایت حاصل کر لی۔ علاوہ ازیں تونس کے بادشاہ ابو اسحق اور اس کے بیٹے اور جانشین خالد کے ساتھ اس کا اتحاد کرا دیا۔ اس کے بعد وہ خود بھی تلمسان چلا گیا اور تھوڑے ہی عرصے بعد جب بد قسمت ابو حمو کو مرینی سلطان عبدالعزیز نے دارالسلطنت سے نکالا تو عبدالرحمن نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عبدالعزیز کو اپنی خدمات پیش کر دیں۔ بکسرہ کی محفوظ جائے پناہ سے، اس زمانے میں جب المغرب جنگوں اور بغاوتوں کی مصیبت میں مبتلا تھا، وہ ابو حمو کے خلاف عبدالعزیز کی مسلسل تائید و حمایت کرتا رہا۔ ۷۷۷ھ / ۱۳۷۶ء میں وہ فاس گیا اور وہاں سے ۷۷۷ھ / ۱۳۷۶ء میں غرناطہ، لیکن غرناطہ کے سلطان نے مرنیوں کے اکسائے پر اسے تلمسان کی بندرگاہ حنین میں بھیجا دیا۔ تلمسان میں ابو حمو نے پھر اس کا دوستانہ طور پر استقبال کیا، مگر اب اس نے بادشاہوں کی مصاحبت سے اجتناب کا عزم کر لیا اور قلعہ ابن سلامہ (توغرؤت) چلا گیا، جہاں اس نے اپنی تاریخ لکھنا شروع کی۔ وہ ۷۸۰ھ / ۱۳۷۸ء تک وہیں مقیم رہا، مگر اس کے بعد بعض کتابوں کے مطالعے کے لیے، جن کی اسے اپنی تصنیف کے سلسلے میں ضرورت تھی، تونس چلا گیا۔ ۷۸۳ھ / ۱۳۸۲ء میں وہ حج کے لیے روانہ ہوا، لیکن راستے میں اسکندریہ (یکم شوال ۷۸۳ھ / دسمبر ۱۳۸۲ء) اور قاہرہ (۹ ذوالقعدہ ۷۸۳ھ / ۴ جنوری ۱۳۸۳ء) میں رک گیا، جہاں اس نے پہلے جامع الازھر میں اور بعد ازاں السخیہ میں درس دیا اور ۷۸۶ھ / ۱۳۸۴ء میں سلطان الظاہر برقوق نے اسے مالکی قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد جنازہ غرق ہو جانے سے اس کا پورا خاندان اور املاک (جو تونس سے مصر کو آ رہا تھا) تباہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے آپ کو نیک کاموں کے لیے وقف کر دیا اور ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں اپنا حج بھی مکمل کر لیا۔ جمادی الاولیٰ ۷۹۰ھ / مئی ۱۳۸۸ء کو وہ قاہرہ واپس

اور اس کا انگریزی ترجمہ Ibn- Khaldun his life and works ۱۹۳۱ء (دوسرے ابن خلدون، یحییٰ ابو ذکریا کے لیے رکت بہ آآ بذیل مادہ)۔

○

ابن رشد : ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد جو یورپ میں Averroes کے نام سے مشہور ہوا، اندلس کا سب سے بڑا عرب فلسفی۔ وہ ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کا دادا قرطبہ کا قاضی رہا تھا اور اس نے بعض اہم تصانیف چھوڑی تھیں۔ اس کا باپ بھی قاضی کے عہدے پر فائز رہا۔ قانون اور طب کی تعلیم ابن رشد نے اپنے پیدائشی شہر میں حاصل کی، اس کے اساتذہ میں ایک ابو جعفر ہارون ساکن ترجالہ Truxillo بھی تھا۔ ۵۳۸ھ / ۱۱۵۳ء میں وہ مراکش میں مقیم تھا، جہاں وہ غالباً ابن طفیل کی ترغیب سے گیا تھا۔ ابن طفیل نے اسے ابو یعقوب یوسف الموحد سے متعارف بھی کروا دیا تھا، جس نے اسے اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ ابو یعقوب سے اس کی ملاقات کا حال محفوظ ہے۔ خلیفہ نے اس سے عالم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ دریافت کیا، یعنی یہ کہ آیا وہ ایک جوہر ازل ہے یا اس کی کوئی ابتدا تھی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ”مجھ پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ میں اس کا کوئی جواب نہ دے سکا“ لیکن خلیفہ نے اس کے حجاب و تکلف کو دور کیا اور خود مختلف علما کے نظریے بیان کر کے اس موضوع پر اتنی گہری واقفیت اور قابلیت سے بحث شروع کر دی جتنی کہ بادشاہوں کے ہاں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کے بعد خلیفہ نے اسے بیش قیمت تحائف دے کر رخصت کر دیا۔

یہ ابن طفیل ہی تھا جس نے ابن رشد کو ارسطو کی شرح لکھنے کا مشورہ بھی دیا۔ اس نے کہا کہ امیر المومنین کئی بار اس امر پر اظہار افسوس کر چکے ہیں کہ یونانی فلاسفہ کی زبان، بلکہ ان ترجموں کی بھی جو عموماً دستیاب ہوتے ہیں، بڑی منقطع ہے، لہذا اسے (یعنی ابن رشد کو) چاہئے کہ ان کی تشریح و توضیح کا کام اپنے ذمے لے۔

۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء میں ابن رشد اشبیلہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے دو سال بعد قرطبہ کا۔ اس عہدے کی گرانبار

راست مشاہدے اور متعدد کتابوں، وقائع اور اپنے زمانے کی سفراتی اور سرکاری دستاویزوں کے گہرے مطالعے کا ثمرہ ہے۔ اس کا مقدمہ، جس میں عربی علوم اور تہذیب کے تمام شعبوں سے بحث کی گئی ہے، مصنف کے خیالات کی گہرائی، وضاحت بیان اور اصابت رائے کے لحاظ سے یقیناً اپنے زمانے کی سب سے اہم تعریف ہے اور بظاہر کسی مسلمان کی کوئی بھی تعریف اس سے سبقت نہیں لے جاسکتی۔ مصنف نے یہ مقدمہ ۵۷۹ھ میں ختم کیا (طبع Quatremere، پیرس ۱۸۳۷ء-۱۸۵۸ء) کتاب العبر کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کتاب کا ایک حصہ، جس کا تعلق افریقہ میں بنو اغلب کی حکومت سے ہے، فرانسیسی ترجمے کے ساتھ پیرس (۱۸۳۱ء) میں شائع ہوا۔ کتاب کا آخری حصہ، جس کا تعلق المغرب میں دول اسلامیہ کی تاریخ سے ہے، دیسلان نے تیار کیا اور الجزائر سے ۱۸۳۷ء-۱۸۵۱ء میں شائع ہوا۔ جو حصہ اہل یورپ کی اسلامی ممالک پر یلغار سے تعلق رکھتا ہے، وہ مع لاطینی ترجمہ اوسلو سے ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا (فرانسیسی ترجمہ از دیسلان، پیرس ۱۹۲۵ء-۱۹۳۳ء) اردو ترجمہ، تاریخ ابن خلدون، از احمد حسین، الہ آباد ۱۹۱۰ء)۔

کتاب العبر اور مقدمہ کے علاوہ اس کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی ہیں: (۱) شرح البردۃ؛ (۲) الحساب؛ (۳) المنطق۔

ماخذ : (۱) عبدالرحمن کی زندگی کی لیے دیکھیے اس کے خود نوشت سوانح، جسے De Slane نے شائع اور مکمل کیا، JA، ۱۹۳۴ء، Hist. de Berberes، ج ۱، اور مقدمہ کے ترجمے، ج ۱، پیرس ۱۹۶۳ء میں چھپی، (اصل متن اس کے مقدمہ کا حصہ ہے۔ قتل W.J. Fischel نے اس خود نوشت سوانح پر دیگر عربی مصادر کی روشنی میں بحث کی ہے، دیکھیے Studi orientalis، روم، ۲۸۷ تا ۳۰۸، (۲) الضوء المانع، ۴: ۱۳۵، (۳) المقری: فتح الیب، ۴: ۲۱۳، (۴) احمد بابا: نیل الاستبحار، ۱: ۷، (۵) محمد الحنفی: حیاة ابن خلدون، (۶) ط حسین: فلسفہ ابن خلدون، مصر ۱۹۲۵ء، (۷) ساطع الحسری: دراسات عن مقدمہ ابن خلدون، مصر ۱۹۵۳ء، (۸) یوحنا قیس: ابن خلدون، (۹) عمر فروخ: ابن خلدون، (۱۰) احمد بن محمد: ابراز الوہم....، (۱۱) عنان: ابن خلدون حیاة و تراث الفکری

تشریح؛ (۳) ارسطو کی مابعد الطبیعات کی ضخیم شرح؛ در لائینان (Cat. Cod. orient. شمارہ ۲۸۲۱)؛ (۵) میڈرڈ میں کتاب الجوامع، جس میں مختصر شرحیں ہیں اور آخر میں؛ (۶) مذہب اور فلسفے کے باہمی روابط کے بارے میں دو دلچسپ رسالے (جن پر Leon Gauthier اور Miguel Asin نے بحث کی ہے)۔ ان میں سے ایک رسالے کا عنوان کتاب فصل المقال ہے، جس میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق کی پر زور حمایت کی گئی ہے اور دوسرا کشف النجاء وغیرہ کے نام سے مشہور ہے۔ ان دونوں رسالوں کے متن کی تصحیح اور جرمن زبان میں ترجمہ M.J. Muller نے کیا ہے۔ یہ دونوں رسالے کتاب فلسفہ ابن رشد کے مشترکہ نام سے قاہرہ میں طبع ہو چکے ہیں (۱۳۱۳ھ)۔ (۱۳۲۸ھ) ان کے علاوہ عربی میں، لیکن عبرانی حروف میں بھی چند تصانیف بھی موجود ہیں۔

ابن رشد نے ارسطو کی جو مشہور و معروف شرحیں لکھی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، یا یوں کہیں کہ ایک ہی شرح تین مختلف نسخوں میں پیش کی گئی ہے، یعنی مطول، اوسط اور مختصر نسخہ۔ یہ سہ گانہ ترتیب اسلامی یونیورسٹیوں کے تین مدارج تعلیم کے مطابق رکھی گئی ہے، اس طرح کہ مختصر شرحیں پہلے سال کے لیے ہیں، اوسط دوسرے سال کے لیے اور مطول تیسرے سال کے لیے۔ عقائد کی توضیح میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔

ہمارے پاس عبرانی اور لاطینی ترجموں میں ارسطو کے رسائل ”انالوگیا“، ”میتا فزیک“ (Second Analytics)، ”طبیعیات“، ”کائنات“، ”روح“ اور ”مابعد الطبیعیات“ پر ابن رشد کی لکھی ہوئی تینوں شرحیں موجود ہیں۔ ارسطو کی دوسری تصانیف کی مطول شرحیں موجود نہیں ہیں اور ”علم الحیوان“ کی کوئی شرح بھی باقی نہیں رہی۔

ابن رشد نے افلاطون کی ”کتاب السیاسة“ (Republic) کی ایک شرح اور الفارابی کی منطق اور اس کی ارسطو کی شرح کی تنقید بھی لکھی تھی اور اسی طرح ابن سینا کے بعض نظریات پر مباحث اور ممدی ابن تومرت کی کتاب العقیدۃ پر حواشی بھی۔ اس نے فقہ (کتاب ہدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد

معروفیتوں کے باوجود یہی زمانہ ہے جب ابن رشد نے اپنی اہم ترین تصانیف مرتب کیں۔ ۵۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں ابن یوسف نے اسے اپنے طبیب کی حیثیت سے مراکش بلایا تاکہ وہ سن رسیدہ ابن طفیل کی جگہ لے سکے، لیکن تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ اسے قاضی القضاۃ کا عہدہ دے کر قرطبہ واپس بھیج دیا۔

یوسف کے جانشین یعقوب المنصور کے آغاز حکومت میں بھی ابن رشد کو بدستور خلیفہ کا قرب و التفات حاصل رہا، لیکن علمائے دین کی مخالفت کی بنا پر وہ معتب ہو گیا اور اس پر مختلف طہرانہ عقائد کا الزام لگا کر اسے قرطبہ کے نزدیک لوسینا Lucena میں جلا وطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے (تقریباً ۱۱۹۵ء) میں خلیفہ نے حکم دیا کہ فلاسفہ کی سب کتابیں جلا دی جائیں، ماسوا ان کے جو طلب، حساب اور ابتدائی علم ہیئت پر ہوں۔ لیکن میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ اس موحد فرمانروا کے، جس نے اب تک مطالعات فلسفہ کی اہم افزائی کی تھی، یہ احکام غالباً اندلس کے مسلمانوں کے پاس خاطر کی بنا پر صادر ہوئے تھے جو بربروں کی بہ نسبت بہت زیادہ راسخ العقیدہ تھے، چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اس وقت خلیفہ نے اندلس میں عیسائیوں کے خلاف جہاد شروع کر رکھا تھا۔ مراکش لوٹ کر اس نے (فلسفے کی تعلیم پر عائد کردہ) پابندی ہٹا دی اور ابن رشد کو اپنے دربار میں واپس بلا لیا D. B. MacDonald: Development of Muslim Theology، نیویارک ۱۹۰۳ء، ص ۲۵۵) لیکن ابن رشد اپنے جاہ و ثروت کی بحالی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہ ہو سکا، کیونکہ مراکش واپس آکر تھوڑی ہی مدت بعد ۹ صفر ۵۹۵ھ / ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء کو اس کا انتقال ہو گیا اور شہر کے قریب ہی باب نفوذ کے باہر مدفون ہوا۔

ابن رشد کی اصل عربی تصنیفات کا بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے اور عربی کی جو کتابیں بچ رہی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) تہافت التہافت، جو الفرائی کی مشہور تصنیف تہافت الفلاسفہ کے جواب میں لکھی گئی تھی؛ (۲) ارسطو کی بوہقیاس (Poetic) اور ریٹوریکا (Rhetoric) کی اوسط حجم کی شرحیں (مترجمہ از Lasinio)؛ (۳) ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات پر سکندر الافردیسی کی تصنیف کے بعض اجزاء کی

کی جن کی باعث وہ اندلس کے رائج العقیدہ مسلمانوں کا ہدف ملامت بن چکا تھا۔

فلسفہ ابن رشد کے وہ خاص معتقدات جن کی بنا پر اسے لمحہ ٹھہرایا گیا۔ ابدیت عالم، اللہ کے علم کی ماہیت، اس کے علم غیب، نفس اور عقل کی کلیت اور معاد سے متعلق ہیں۔ ان معتقدات میں ابن رشد کو باسانی لمحہ قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ مسلمہ عقائد کا منکر تو نہیں تھا، لیکن انہیں اس طرح پیش کرتا تھا کہ فلسفے سے ان کی تطبیق ہو جائے۔

مثال کے طور پر ابدیت عالم کے مسئلے میں وہ عقل کائنات سے انکار تو نہیں کرتا، لیکن اس کی تشریح دینی نقطہ نظر سے الگ اور مختلف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لیے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس کی لمحہ بہ لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے، جس کی بدولت دنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے، دوسرے لفظوں میں ایک تخلیقی قوت اس دنیا میں لگا تار کام کر رہی ہے جو اسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی ہے۔ اشکال فلکی (صور الکواکب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ قوت محرکہ ہے جو روز ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم ابدی ہے، لیکن اس کی یہ ابدیت ایک تخلیقی اور محرک علت کا نتیجہ ہے، برخلاف اس کے اللہ بغیر کسی علت کے ابدی ہے۔

علم الہی کے باب میں ابن رشد فلاسفہ کے اسی اصول کا اعادہ کرتا ہے کہ ”اصل اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہوتا ہے۔“ - فلسفیوں کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے، تاکہ اصل اول اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے، کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق موجود اول کے لیے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہیے۔ اس طرح علم غیب کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کیا جائے (تاکہ انہیں منکر غیب اور لمحہ قرار دیا جا سکے)۔

لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ ٹپک ہے۔ وہ تسلیم

کاہرہ ۱۲۲۹ھ (اردو ترجمہ ہدایہ المتعبد، جلد اول، ربوہ ۱۹۵۸ء) بیت اور طب پر بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ ”مجموعی فن طب“ پر اس کی تصنیف الکلیات، جسے لاطینی ترجموں میں معرف کر کے Colliget کر لیا گیا ہے، قرون وسطیٰ میں کسی حد تک مشہور تھی، لیکن ابن سینا کی القانون کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ (ابن رشد کی جو کتابیں اصل عربی یا تراجم کی صورت میں موجود ہیں ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد یونس: ابن رشد، ص ۱۱۷ تا ۱۳۶)۔ ان کتابوں کے مخطوطے زیادہ تر اسکوریا میں محفوظ ہیں، جن کی تعداد اکتالیس ہے۔ دیگر کتب خانوں میں جو مخطوطے محفوظ ہیں انہیں ملا کر اس وقت دنیا میں ابن رشد کی ہادون تالیفات اصل یا تراجم کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن رشد کے عبرانی تراجم کی اشاعت کا یہ عالم ہے کہ بائبل کے بعد انہیں کا درجہ ہے۔

ابن رشد کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کے ناقدانہ تجزیے اور شرح نویسی کے فطری ملکہ پر ہے۔ یہ ایسی صفیں ہیں جن کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم آج نہیں کر سکتے، کیونکہ ہمارے اور اس زمانے کے آپہنگ فکر، طریق کار اور وسائل علمی میں بہت فرق ہے، لیکن اسی لیے قرون وسطیٰ کے علماء کے نزدیک، بالخصوص یہودی اور عیسائی حلقوں میں، انہیں بہت قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، یہاں تک کہ اس کی شرحوں سے علمائے دین میں بھی تحسین و آفرین کی لہر دوڑ گئی، اس کے باوجود کہ وہ اس کے نظام فلسفہ کو مذہب کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔

مشرق کے اسلامی ملکوں میں علمائے دین پہلے ہی سے دبستان فلسفہ کو ہدف تنقید بنا چکے تھے، چنانچہ الغزالی کی تہافت، جو زیادہ تر الفارابی اور ابن سینا کے خلاف لکھی گئی تھی، مشرق میں اس باہمی کشش کی اہم ترین یادگار ہے۔ مغرب میں اس دبستان پر سب سے پہلے اندلس کے مسلم علمائے دین نے تنقید کی اور جب بعد ازاں وہ ابن رشد کی شرحوں سے ترجموں کے ذریعے متعارف ہوئے تو مسیحی علمائے دین نے بھی، چنانچہ تیرہویں صدی میں پیرس، اوکسفرڈ اور کنزبری کے لائ پادریوں (اساتذہ) نے انہیں وجہ کی بنا پر ابن رشد کی مذمت

اور ان دلوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے۔ فلاسفہ بھی اپنی نوعیت کے انبیاء ہیں جن کا خطاب بالخصوص علمائے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی تعلیم صحیح معنی میں انبیاء کی تعلیم کے خلاف نہ ہو جو بالخصوص عوام سے مخاطب ہوتے ہیں بلکہ فلسفہ کے لیے لازم ہے کہ اسی حق کو ایک بلند تر اور نسبتاً کم مادی شکل میں پیش کرے۔

مذہب میں لفظی مفہوم اور تشریح کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر قرآن مجید میں کوئی ایسی عبارت پائی جائے جو بظاہر فلسفیانہ نتائج کی تردید کرتی ہو تو ہمیں لامحالہ یقین کر لینا چاہیے کہ ظاہری معنی کے بجائے اس کا کوئی اور مفہوم ہو گا اور اس حقیقی مفہوم کو تلاش کرنا چاہیے۔ عام لوگوں کا فرض ہے کہ لفظی مفہوم کے پابند رہیں۔ اس کی صحیح تعبیر کا معلوم کرنا صرف علمائے کام ہے۔ عوام الناس کو چاہیے کہ قصص اور تمثیلات کا وہی مفہوم لیں جس طرح انہیں وحی نے پیش کیا ہے۔ لیکن فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان کے اندر جو زیادہ گہرے اور پاکیزہ معانی مضمر ہیں انہیں تلاش کرے اور آخر میں اہل علم ہمیشہ اس بات کا خیال رکھیں کہ انہوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ انہیں عوام تک نہ پہنچائیں۔

ابن رشد نے اس امر کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ مذہب کی تعلیم کو ہمیں کس طرح سامع کے معیار ذہنی کے مطابق رکھنا چاہیے۔ ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ انسانوں کو تین جماعتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی اور سب سے بڑی جماعت ان لوگوں کی ہے جو تبلیغ کے نتیجے میں کلام ربانی پر ایمان لاتے ہیں اور تقریباً محض زور خطابت ہی سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ دوسری جماعت میں وہ لوگ شامل ہیں جن کے عقائد کا دار و مدار استدلال پر ہے، لیکن محض ایسے استدلال پر جو بدیہی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے، جنہیں بلا جرح و تنقید فرض کر لیا جاتا ہے۔ تیسری اور سب سے زیادہ کلیل التعداد جماعت ان لوگوں کی ہے جن کے عقائد کی اساس وہ دلائل ہیں جو بجائے خود ثابت شدہ مقدمات کے ایک سلسلے پر قائم ہیں۔ مذہبی تعلیم کو سامع کی ذہنی صلاحیتوں کے مطابق ربط دینے کا یہ طریق ابن رشد کی گہری نفسیاتی بصیرت کا ثبوت ہے، البتہ اس میں یہ اندیشہ ہے

کہ ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیاء عالم کا علم رکھتا ہے، لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جاسکتا ہے اور نہ جزئی، لہذا وہ علم انسانی کے مانند نہیں بلکہ ایک برتر نوعیت کا علم ہے جس کا ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے (دیکھیے مادہ فلسفہ در کتاب خدا)۔ اللہ کا علم علم انسانی کے مانند نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں اور لوگ بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر خدا ایک خدا نہیں رہے گا۔ مزید برآں خدا کا علم انسان کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ یا ان کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہ جملہ اشیاء کی علت ہے، لہذا (بعض) علمائے دین کا یہ الزام کہ ابن رشد کا فلسفہ علم غیب کا منکر ہے صحیح نہیں ہے۔

(بعض) علمائے ابن رشد پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ اسے حشر اجساد سے انکار تھا، لیکن یہاں بھی اس کی تعلیم میں اس عقیدے کا انکار نہیں بلکہ اس کی توضیح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا جو جسم عالم عاقبت میں ہو گا یہ وہ جسم نہیں ہو گا جو اس دنیا میں ہے، کیونکہ جو شے فنا ہو گئی پھر جوں کی توں پیدا نہیں ہو سکتی، بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی اور مماثل صورت میں دوبارہ ظہور کر سکتی ہے۔ مزید برآں ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی حیات ارضی کی بہ نسبت کیس زیادہ برتر قسم کی ہوگی، لہذا اس دنیا کے مقابلے میں وہاں کے اجسام بھی زیادہ کامل اور مکمل ہوں گے۔ باقی وہ ان فرضی قصوں اور روایتوں کو غیر مستحسن سمجھتا ہے جو آخرت کی زندگی کے بارے میں مشہور ہیں۔

چونکہ اس فلسفی کو اپنے پیش روؤں کی بہ نسبت راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں کا کہیں زیادہ ہدف ملامت بننا پڑا، لہذا اس نے فلسفیانہ تحقیق اور مذہب کے باہمی تعلقات پر زیادہ مصلحت طریقے پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس موضوع پر اس نے اپنے نظریات مذکورہ بالا کتابوں، یعنی فصل المقال اور کشف المناج میں پیش کیے ہیں۔ اس نے پہلا اصول یہ قائم کیا کہ فلسفہ کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہیے اور یہی پورے عربی علم کلام کا مسلک اصول ہے۔ ایک طرح سے حق دو قسم کے ہیں یا یوں کہیے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، یعنی حق فیلسوفی اور حق مذہبی

کی کتاب کا اردو ترجمہ 'اسی کتاب کا انگریزی ترجمہ از ڈاکٹر لٹی کانت' حیدر آباد دکن ۱۹۱۳ء (۱۹) شبلی نعمانی، در رسالہ الندوة ۱۹۰۵ء، 'معارف'، اعظم گڑھ ۱۹۱۸ء (۲۰) محمد یونس فرنگی علی: ابن رشد، اعظم گڑھ ۱۳۳۲ھ۔

○

ابن سعد : ابو عبد اللہ محمد بن سعد بن منیع یا معن البصری الزہری بنی ہاشم کا مولیٰ جو کاتب الواتدی (واتدی کے سیکرٹری) کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے حدیث 'مشیم' سفیان بن عیینہ، ابن علیہ (ابو ندیک، معن بن عیسیٰ) الولید بن مسلم بالخصوص محمد بن عمر الواتدی [رک باں] سے پڑھی۔ ابوبکر بن ابی الدنیا اور دیگر محدثین نے اس سے حدیث کی روایت کی ہے۔ (دہ ۱۶۸ھ / ۷۸۳ - ۷۸۵ء میں پیدا ہوا اور ۴ جمادی الآخری ۲۳۰ھ / ۱۶ فروری ۸۳۵ء کو بغداد میں فوت ہوا۔ یعنی بن معین کے سوا عموماً حفاظ حدیث نے اسے ثقہ قرار دیا ہے) اس کی کتاب الطبقات الکبیر بہت مشہور ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، صحابہ (دراء) اور تابعین کے حالات مؤلف کے اپنے زمانے تک لکھے ہوئے ہیں۔ طبقات الکبیر کے علاوہ ابن شکاک اور حاتم خلیفہ اس کی ایک اور کتاب الطبقات الصغیر کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جب ابن ندیم الفہرست میں ابن سعد کی کتاب اخبار النبی کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد غالباً کوئی علیحدہ کتاب نہیں ہے بلکہ کتاب الطبقات الکبیر ہی کا جزو اول ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت بیان کی گئی ہے۔ یہ کتاب متعدد مستشرقین مثلاً براکلمان، حاروت اور پرت وغیرہ کی کوششوں سے پہلی بار لائینڈن سے ۱۹۰۳ء تا ۱۹۱۷ء شائع ہوئی۔ اس کے بعد اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ۹۹؛ (۲) الخلیب

ابن سعدی: تاریخ بغداد، ۳۲۱: ۵؛ (۳) ذہبی: تذکرۃ الحفاظ، طبقہ ۱۸ عدد ۱۳؛ ابن شکاک، عدد ۶۵۶؛ (۶) ابن قتیبہ برقی: النجوم الزاہرہ، ۲: ۲۵۸؛ (۷) ابن عماد : شذرات الذهب، ۲: ۶۹؛ (۸) براکلمان، ۱: ۱۳۶ تا ۱۳۷ د کملہ ۲۰۸۔

○

کہ وہ شاید مخلصانہ نہ معلوم ہو اور اس لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ اس سے پیشہ ور علماء دین میں بے اعتمادی پیدا ہو جائے۔

آخر میں ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ابن رشد ایک ایسا کافر یا ملحد تھا جو رائج العقیدہ مسلمانوں کے حملوں سے بچنے کے لیے کم و بیش ہنرمندانہ تالیلوں سے کام لے رہا ہو، بلکہ ہمارا خیال یہ ہے کہ مشرق کے متعدد ارباب علم کے رویے کی عام مطابقت کرتے ہوئے اس نے یہ روش اختیار کر رکھی تھی۔ ابن رشد بھی تطبیقی (Syncretic) عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ اس بات پر سچے دل سے یقین رکھتا تھا کہ ایک ہی حقیقت کو مختلف صورتوں میں پیش کیا جاسکتا ہے اور اپنی بے نظیر فلسفیانہ سوچ اور سمجھ کی بدولت وہ ایسے معتقدات کو ایک دوسرے کے مطابق بنانے میں کامیاب ہو گیا جو ان انسانوں کو جن کے ذہن میں نسبتاً کم لچک پائی جاتی رہے، صریحاً متفاد نظر آتے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن رشد: تہافت التہافت (قاہرہ ۱۳۰۳ھ)؛ (۲) مراکشی: المعجب، ۱۷۳؛ (۳) ابن الابر: کملہ، ۲۶۹؛ (۴) ابن ابی اسید: حیون الانباء، ۲: ۷۵؛ (۵) ابن العذاری: البیان المغرب، ۱: ۱۰۳؛ (۶) ابن فرحون: الدیاج المذہب، فاس ۱۳۱۶ھ، ۲۵۶، مصر ۱۳۲۹ھ، ۲۸۳؛ (۷) المقرئ: نفع الیلب، بامداد اشاریہ، (۸) ابن العماد: شذرات الذهب، ۳: ۳۲۰؛ (۹) کتاب فلسفہ ابن رشد، (قاہرہ ۱۳۱۳ھ)؛ (۱۰) وہی معنی: The History of Philosophy in Islam

تاریخ اسلام، ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) D. B. Mac. Donald: Development of Muslim Theology (نویارک ۱۹۰۳ء) ص ۲۵۵ بعد؛ (۱۲) انطون فرح: ابن رشد و فلسفہ، (الاسکندریہ ۱۹۰۳ء)؛ (۱۳) براکلمان Brockelmann، ۳: ۳۶۱ بعد؛ مع مآخذ (کملہ، ۱: ۸۳۳)؛ (۱۴) Encyclopaedia Britannica تحت Averroes؛ (۱۵) البناہی: تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۱: (۱۶) تہافت خواجہ زاہد، قاہرہ سے تہافت للفرابی اور تہافت التہافت کے ساتھ شائع ہوئی؛ (۱۷) ابن تیمیہ: الرد علی فلسفہ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) معشوق حسن خاں: ابن رشد و فلسفہ ابن رشد، حیدر آباد دکن ۱۹۲۹ء، ریٹاں

میں رضی الدین بن الخياط، الذہبی، ابن تیمیہ، ابن ایاس، ملا علی القاری اور جمال الدین محمد بن نور الدین، صاحب کشف الغمہ عن حذو الامہ، شامل تھے۔ آج بھی ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں اسی قسم کا متضاد رویہ اختیار کیا جاتا ہے، یعنی بعض مسلمان انہیں بڑی قدر و وقعت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور طریق تصوف میں قدم رکھنے والے ہر شخص کو ان کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں، لیکن بعض ان کی مذمت کرتے ہیں اور اپنے پیروں کو ان کی تصنیفات پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔

تصنیفات: قدیم و جدید مآخذ میں ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں بہت متضاد بیانات ملتے ہیں، چنانچہ ان کی صحیح تعداد بلکہ بعض کتابوں کی صحیح ضخامت کے بارے میں بھی بظاہر کوئی یقین نہیں ہے۔ عبدالرحمن جامی نے (نفحات، ۶۳۴) ایک بغدادی بزرگ کے حوالے سے ان کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ بتائی ہے۔ یہ تعداد انتہائی مبالغہ آمیز ہے۔ الشحرانی (یواقیت، ۱۰) جامی کے ماخذ کے اندازے سے تقریباً سو کتابیں کم بتاتا ہے۔ البرہان الاذہر فی مناقب الشیخ الاکبر (قاہرہ ۱۳۲۶ھ) کے مصنف (محمد رجب علی) نے ۲۸۳ کتابیں گنوائی ہیں۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابن العربی نے ۶۳۲ھ میں، یعنی اپنی وفات سے چھ سال پیشتر ایک یادداشت مرتب کی تھی، جس میں اپنی ۲۵۱ سے زیادہ کتابوں کے نام درج کیے تھے۔ اس سے بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر آگے چل کر بعض لوگ کچھ کتابیں ان کے سر منڈھنا چاہیں تو اس یادداشت کو بطور تحریری شہادت ان کے خلاف پیش کیا جاسکے اور بلاد مشرق میں ان کے مخالفین میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی۔ اگر ہم ان تمام کتابوں کو نظر انداز کر دیں جن کی صحت اس یادداشت کی رو سے ثابت نہیں ہوتی تو پتا چلے گا کہ جو کتابیں ان سے عموماً منسوب کی جاتی ہیں ان کی نصف سے کچھ ہی زیادہ تعداد مستند ہے۔ یہ بات کچھ قرن قیاس نظر نہیں آتی کہ ان کے دبستان فکر سے تعلق رکھنے والے متاخر علما نے بہت سی کتابیں لکھ کر ان سے منسوب کر دی ہوں، کیونکہ ان میں وہی انداز فکر اور اسلوب بیان نمایاں ہے جو ان کی مستند تصنیفات کی امتیازی خصوصیت ہے۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا جو عظیم ذخیرہ چھوڑا ہے

ابن العربیؒ: شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن علی، جو بالعموم ابن العربی (یا ابن عربی)۔۔۔۔۔ بالخصوص بلاد مشرق میں) اور الشیخ الاکبر کے نام سے مشہور ہیں، ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ / ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء کو، مریہ میں پیدا ہوئے، جو اندلس کے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ ان کی لبت الحاتمی الطائی سے پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق عرب کے قدیم قبیلہ طے سے تھا، جس میں مشہور سخی اور مخیر حاتم گزرا ہے۔ ۵۶۸ھ میں ابن العربی اشبیلہ میں چلے آئے، جو ان دنوں علم و ادب کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں وہ تیس سال تک اپنے زمانے کے مشہور علما سے تحصیل علم کرتے رہے۔ طریق تصوف میں جن شیوخ کے زیر تربیت وہ ابتدا میں رہے ان میں سے اکثر سے ان کی ملاقات بھی یہیں ہوئی۔ اڑتیس برس کی عمر (یعنی ۵۹۸ھ / ۱۲۰۱-۱۲۰۲ء) میں بلاد مشرق کی طرف روانہ ہو گئے، جہاں سے وہ اپنے وطن کو پھر کبھی نہ لوٹے۔ پہلے آپ مصر پہنچے اور کچھ عرصے تک وہاں قیام کیا، پھر مشرق قریب اور ایشیائے کوچک کی طویل سیر و سیاحت میں مصروف ہو گئے اور اس سلسلے میں بیت المقدس، مکہ معظمہ، بغداد اور حلب گئے۔ بالآخر انہوں نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں وفات پا گئے۔ آپ کو جبل قایسون میں دفن کیا گیا۔ بعد ازاں آپ کے دو صاحبزادے بھی یہیں مدفون ہوئے (الکتبی: فوات الوفيات، ۲: ۳۰۱، ابن الجوزی: مرآة الزمان، ۴۸۷)۔

ابن العربی کے علاوہ ہمیں ایسے کسی اور شخص کا علم نہیں جس کی وجہ سے پوری ملت اسلامیہ میں اختلاف و افتراق پیدا ہو گیا ہو۔ بعض لوگوں کی رائے میں وہ دلی کمال، قطب زمان اور علم باطنی میں ایسی سند تھے جس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ تھا جس کے نزدیک وہ بدترین قسم کے لٹھ تھے۔ ان کے بہت سے مداح جلیل القدر علما بھی تھے، جنہوں نے ان کے عقائد کی حمایت میں کتابیں لکھیں، مثال کے طور پر مجد الدین الفیروز آبادی، سراج الدین الجوزی، الفخر الرازی، الجلال السيوطی اور عبدالرزاق الکاشانی کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ متاخرین میں سے عبدالوہاب الشحرانی کے نام کا اضافہ کر لیتا کافی ہے۔ آپ کے بعض مشہور و ممتاز مخالفین

وہ ان کے زمانے کے تمام علوم اسلامی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ لیکن ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع تصوف ہے۔ اس وسیع و بسیط موضوع کے علاوہ ابن عربی نے حدیث، تفسیر، سیرۃ النبیؐ ادب۔۔۔۔۔ جس میں متصوفانہ شاعری بھی شامل ہے۔۔۔۔۔ علوم طبیعی، بالخصوص گیہان شناسی (Cosmography) سینت اور علوم مخفیہ (occult sciences) پر بھی قلم اٹھایا ہے۔

ان تصنیفات کو زمانے کے اعتبار سے ترتیب دینا بہت مشکل ہے، لیکن باوجودیکہ ہمیں صرف دس کتابوں کی تاریخ تصنیف یقینی طور پر معلوم ہے، ہم اندازے سے یہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں کتاب مصنف نے اوائل عمر میں لکھی تھی جب وہ اندلس اور المغرب میں رہتے تھے، یا آخر عمر کی تصنیف ہے جب کہ انہوں نے بلاد مشرق میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ان کی صرف چند ایک کتابوں کے علاوہ باقی تمام اہم تصنیفات بلاد مشرق خصوصاً مکہ معظمہ اور دمشق میں لکھی گئی تھیں اور لغوات، فصوص اور تنزیلات جیسی کتابیں، جو ان کے پختہ ترین فکر کی آئینہ دار ہیں، ان کی زندگی کے آخری بیس سالوں کی یادگار ہیں، ان کی ابتدائی دور کی تصنیفات کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی ایک موضوع سے مخصوص رسالوں کی شکل میں ہیں اور ان میں اس فلسفیانہ چنگی فکر کا کوئی نشان نہیں ملتا جو ان کی آخری عمر کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔

اسلوب اور انداز فکر : اب عربی کے اسلوب میں یکسانیت نہیں ہے۔ ان کا انداز بیان، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کا انداز فکر بھی، وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے۔ اگر وہ چاہیں تو واضح اور سلیس انداز اختیار کر لیتے ہیں، ورنہ وہ بے حد مطلق اور مبہم اسلوب سے بھی کام لے سکتے ہیں۔ دراصل اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ انہوں نے کس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور وہ مذہبی نقطہ نظر سے کتنی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں شاعرانہ رنگین بیانی بھی ملتی ہے اور سادہ نثر بھی۔ ان کی ترجمان الاشواق کی بعض نظمیں عربی کی اعلیٰ ترین متصوفانہ نظموں کے مقابلے میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ ان کی آخری تصنیفات، بالخصوص فصوص، مبہم ترین ہیں۔ اس کا اسلوب رمزیت ہے اور بیان

انتہائی اصطلاحی قسم کا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ ابن عربی نے ان امور کو، جنہیں بڑی سادگی اور سلاست سے بیان کیا جا سکتا تھا، جان بوجھ کر گھٹنگ اور پیچیدہ بنانے کی کوشش کی اور اس طرح تنگ خیال رائج العقیدہ اور راہ تصوف سے بے خبر لوگوں کی نظر سے اپنے وحدت الوجودی عقائد کو چھپایا۔ ان کی درست اعتقادی کے بارے میں جو اختلاف رائے دنیاے اسلام میں پایا جاتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے پردے میں اپنے اصل خیالات کو چھپانے میں صرف ایک حد تک کامیاب ہو سکے۔ ایک اعتبار سے فصوص کو قرآن مجید کی تفسیر بھی کہا جاسکتا ہے۔ ابن العربی نے تفسیر کے لیے جو آیات منتخب کیں ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ ان سے وہی معنی نکل سکیں جو وہ انہیں پہنانا چاہتے ہیں، بعض اوقات قواعد نحوی و اشقاقی کے غلطے الرغم بھی قرآن کو فلسفہ وحدت الوجود کے ایک مسلسل و مربوط نظام فکر کے ساتھ ہم آہنگ کر کے دونوں کو اس طرح ملتیں کر دیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ذرا کتر درجے تک یہی طریقہ تاویل ان احادیث نبوی کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔

وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دار و مدار ہے، عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یہ عقیدہ مجمل طور پر ان چند الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے: ”بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیا کو پیدا کیا اور جو خود انکا جوہر اصلی (اعیاناً) ہے“ (لغوات، ۲: ۶۰۴)۔

یہ عقیدہ وحدت الوجود کی ایک ایسی صورت ہے جس کی رو سے تمام عالم اشیا اس حقیقت کا محض ایک سایہ ہے جو اس کے پیچھے غفلت ہے، یعنی اس وجود حقیقی کا جو ہر اس شے کی آخری بنیاد ہے جو تھی، یا ہے اور یا آئندہ ہوگی۔ بے توفیق عقل حق اور خلق کی دوئی پر زور دیتی ہے اور ان کے اتحاد جوہری کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے اتحاد کے ادراک کا واحد وسیلہ صوفیانہ وجدان یا ذوق ہے۔ پس حقیقت کا مطالعہ دو مختلف پہلوؤں سے کیا جاسکتا ہے۔ بجائے خود تو یہ ایک ایسا ناقابل تقسیم اور غیر مشخص وجود مطلق ہے جو زبان و مکان کی

دائمی تخلیق نو کے اشعری نظریے پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کے فلسفے اور نو افلاطونیت میں بنیادی اختلاف موجود ہے، پھر بھی انہوں نے، جہاں تک تصورات و اصطلاحات کا تعلق ہے، رواقین اور نو افلاطونی فلسفیوں سے بھی بہت کچھ مستعار لیا ہے۔ اگر ہم ان کے نظریہ تجلیات اور افلوطین (Platonus) کے نظریہ اشراقات میں مطابقت پیدا کریں تو صحیح نہ ہو گا۔ عقل اول، روح کل، فطرت، جسم کل، دراصل واحد حقیقت مطلق کے پہلویا مظاہر ہیں، یعنی اسے دیکھنے کے مختلف زاویے ہیں نہ کہ، جیسا کہ افلوطین نے بتایا ہے، ایک دوسرے سے جدا اور مختلف وجود، جن کا ذات واحد سے ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ نزول ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ابن عربی کا نظام فکر کچھ ہیگل کی مطلق معینت سے زیادہ قریب ہے۔ ہمیں اشراق، تجلی، وحدت اور کثرت وغیرہ قسم کی اصطلاحات کی کوئی تاویل نہ کرنا چاہیئے جس سے ذات واحد کی وحدت ختم ہو جائے یا اس کا وجود کثرت میں تبدیل ہو جائے یا اس کے ماسوا کوئی اور شے موجود بالذات بن جائے۔ ابن عربی کے نزدیک اقلیم ہستی ایک دائرے کی صورت میں ہے، جو اسی نقطے پر ختم ہوتا ہے جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے برعکس نو افلاطونیوں کے ہاں ہستی ایک خط مستقیم میں حرکت کرتی ہے، جس کا نقطہ انتہا اس کے نقطہ ابتدا سے کبھی نہیں ملتا۔

کلام الہی ۱ لکلمۃ ابن عربی پہلے مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے لکلمۃ کلام الہی (the Logos) اور ”انسان کامل“ کے بارے میں ایک مکمل نظریہ پیش کیا۔ فصوص الحکم اور التدریجات الالہیہ کا مرکزی موضوع یہی ہے، اگرچہ فتوحات اور ان کی دیگر تصانیف میں بھی اس کے بعض پہلو معرض بحث میں آگئے ہیں۔ مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے کلام الہی کائنات میں ایک معقول اور زندہ اصل ہے، یعنی وہ کسی حد تک رواقیوں کی عقل کل کے مماثل ہے، جو تمام اشیا میں جلوہ گر ہے۔ اسے ابن عربی حقیقۃ الحقائق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ متصوفانہ اور روحانی نقطہ نظر سے وہ اسے الحقیقۃ الہمدیہ کا مترادف قرار دیتے ہیں، جس کی اعلیٰ ترین اور مکمل ترین تجلی ان تمام انسانوں میں ملتی ہے، جنہیں ہم انسان کامل کے ذمرے میں شمار کرتے

تمام حدود سے ماورا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علم انسانی سے بھی پرے ہے، بشرطیکہ علم سے مراد وہ چیز ہو جسے ہم اپنے حواس اور عقل نظری سے حاصل کرتے ہیں، لیکن اس نوع کے علم سے معلوم کی نفسیں ہو جاتی ہیں اور نفسیں عبارت ہے تحدید سے، جو وجود مطلق کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ نے جب خدا کی تنزیہ مطلق پر زور دیا اور وہ یہ سمجھے کہ اس طرح انہوں نے اسے ہر قسم کی تحدید سے مبرا کر دیا ہے تو انہیں دھوکا ہوا، کیونکہ ذات الہی کے بارے میں یقین سے کچھ بھی کہنا، خواہ وہ اس کی تنزیہ مطلق ہی کیوں نہ ہو، اس کی تحدید کے مترادف ہے حقیقی تنزیہ دراصل مطلق ہی کا نام ہے۔ ابن عربی اسی کو تنزیہ التوحید کہتے ہیں، یعنی وہ تنزیہ جو وحدت کے باعث ہو اور یہ علمائے کلام کی تنزیہ سے مختلف ہے۔ دوسری طرف حقیقت کو کثرت سے بھی تعبیر کیا سکتا ہے اور اس صورت میں وہ عالم اشیا کے مترادف ہو جاتی ہے۔ اگر ان دونوں پہلوؤں کو بیک وقت سامنے رکھا جائے تو حقیقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کثیر بھی، خارج بھی اور داخل بھی، باطن بھی اور ظاہر بھی۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم حسب معمول دوئی کی اصطلاحات میں سوچیں تو ہم حقیقت کے بارے میں ہر قسم کی دو متضاد صفات بیان کر سکتے ہیں، لیکن اگر ہم صوفیہ کی طرح اپنے وجدان کی رہنمائی قبول کر لیں تو حقیقت صرف ایک ہے اور عالم اشیا محض ایک واحد۔

ابن عربی کے فلسفہ تصوف کی جڑیں اسلامی تصوف اور الحیات کی تاریخ میں گہری چلی گئی ہیں، اگرچہ بحیثیت مجموعی ان کا نظام فکر ان کا اپنا ہی رہتا ہے، گویا ان کا پاؤں ہر خیمے میں ہے اور وہ اپنا مواد ہر ممکن ماخذ سے مستعار کر لیتے ہیں۔ اسلام کے فلسفہ توحید، یعنی باری تعالیٰ کی وحدت مطلق کے بارے میں ابن عربی نے ہمیشہ یہ تشریح کی ہے کہ اس سے مراد وجود کل کی وحدت مطلق ہے۔ انہوں نے قدیم متوفین اور الحسین سے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے وحدت و کثرت اور حقیقت واحد کے عالم اشیا کی مختلف شکلوں میں مسلسل ظہور کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ جوہر و اعراض اور اعراض کی

ابتدا میں وہ صوفیہ سے دور دور رہتا تھا، مگر پھر شیخ الشیخ ابو العباس الرسی کی صحبت نے اسے تصوف کے رنگ میں رنگ دیا۔ اس نے قاہرہ میں سکونت اختیار کر لی اور پھر وہیں الازھر میں حلقہ درس قائم کیا۔ اس کا کلام بڑا پر اثر تھا، دلوں میں گھر کرتا اور اقوال و آثار سے پر ہوتا۔ حلقہ ارادت بڑا وسیع تھا۔ تصنیفات میں اسرار و معارف اور رموز علم و حکمت نظم و نثر دونوں میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے، جیسا کہ براکلمان Brockelmann (۲: ۱۱۷ تا ۱۱۸) نے بیان کیا ہے، مندرجہ ذیل چھپ چکی ہیں: (۱) الکلم العطائیہ، مع شرح از محمد بن ابراہیم ابن عباد النفری الراوندی، م ۵۹۶ھ / ۱۱۹۳ھ، بولاق ۱۳۸۵ھ، قاہرہ ۱۳۰۳ و ۱۳۰۶ھ (مع شرح عبداللہ الشرقاوی، حواشی پر) (۲) تاج العروس و قلع النفوس (یا الحاوی لتذیب النفوس)، قاہرہ ۱۳۷۵ھ، ۱۳۸۲ھ، ۱۳۸۵ھ، ۱۳۲۷ھ (۳) لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس و شیخ ابی الحسن۔ صوفی بزرگ شباب الدین احمد الرسی (م ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ھ) اور ان کے معلم تقی الدین علی بن عبداللہ الشاذلی (م ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ھ) کے سوانح حیات، مطبوعہ تونس ۱۳۰۳ھ، چاپ سنگی قاہرہ ۱۳۷۷ھ، مع مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، جو الشرنانی کی لطائف المنن، قاہرہ ۱۳۲۱ھ کے حاشیے پر درج ہے؛ (۳) التئیر فی اسقاط التدبیر، ۱۳۲۱ھ میں تاج العروس کے حاشیے پر مصر میں طبع ہوئی۔

ماخذ: البکی: طبقات الشافعیہ الکبریٰ، ۵: ۱۷۶؛ (۲) السیوطی: حسن الحاضر، ۱: ۳۰۱؛ (۳) علی پاشا مبارک: الخط البدید، ۷: ۷۰؛ (۴) شذرات الذهب، ۱۳۵۱ھ، ۶: ۱۹-۲۰ (بحوالہ ابن حجر: الدرر الكامنه)؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات، ۱۹۲۸ھ، ۱۸۳۔

ابن الفارض: رکت بہ عربین الفارض۔

ابن القاسم: ابو عبداللہ عبدالرحمن بن القاسم النعتی، امام مالک کے ممتاز ترین شاگرد۔ انہوں نے امام مالک سے بیس سال تعلیم حاصل کی اور ان کی وفات پر انہیں کو سب سے بڑا مالکی شیخ سمجھا جاتا تھا۔ مغرب میں مالکی تعلیم انہیں کے ذریعے پہنچی۔ وہاں اب بھی اس تعلیم کا غلبہ ہے۔ ان کی وفات

ہیں، جس میں تمام انبیاء اور اولیاء اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شامل ہیں۔ انسان کامل وہ آئینہ ہے جس میں تمام اسرار الہیہ منعکس ہوتے ہیں اور وہ واحد تخلیق ہے جس میں تمام صفات الہیہ ظاہر ہوتی ہیں۔ انسان کامل خلاصہ کائنات (عالم امصر) ہے، اس زمین پر خدا کا نائب ہے، اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا۔

ماخذ: (۱) ابن العربی: الفتوحات المکیہ، قاہرہ ۱۲۹۳ھ؛ (۲) وہی مصنف: نفوس الحکم، مع حواشی، طبع عینی A.E. Affifi، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۳) وہی مصنف: انشاء الدوائر؛ (۴) وہی مصنف: التذکرات الالہیہ؛ (۵) وہی مصنف: عنقۃ المسوف، طبع Nyberg (۶) وہی مصنف: ترجمان الاشواق، متن مع ترجمہ از R.A. Nicholson، لندن ۱۹۱۱ء؛ (۷) النبی: بنیہ الملتس، طبع کودیرا Codera؛ (۸) ابن الیبار: الکملہ، طبع کودیرا؛ (۹) ابن بکوال: العلقہ؛ (۱۰) المقرئ: فتح الیلب طبع ڈوڈی Dozy، ۵۶۷ تا ۵۸۳ھ؛ (۱۱) الشرنانی: طبقات الصوفیہ؛ (۱۲) وہی مصنف: البیواقیت والجبائر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۶ تا ۱۳؛ (۱۳) ابن شاکر: فوات الوفيات، (۲: ۲۳۱)؛ (۱۴) ابن العمامہ: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) جابی: نفحات الانس؛ (۱۶) سبط ابن الجوزی: مرآة، طبع Jewett، ص ۳۸۷؛ (۱۷) عینی A.E. Affifi: The Mystical Philosophy of Mohyid-Din، کیبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) عبدالباقی سرور: محی الدین ابن عربی؛ (۱۹) مولانا اشرف علی تھانوی: تنبیہ اللہ فی تنزیہ ابن العربی، تھانہ بھون ۱۳۳۶ھ۔



ابن عطاء اللہ: احمد بن ابو الفضل تاج الدین الاسکندری الشاذلی (مالکی اور شاید شافعی المذہب)، ایک عرب صوفی، جو ابن تیمیہ (رکت ہاں) کا شدید ترین مخالف تھا۔ اس نے بتاريخ ۱۶ جمادی الاخرہ ۷۰۹ھ / ۲۱ نومبر ۱۳۰۹ء کو قاہرہ کے مدرسہ المنصوریہ میں وفات پائی۔ اس کا مزار قبرستان قراہ میں ہے۔ ابن عطاء اللہ نے تفسیر، حدیث، نحو اور اصول میں درجہ فضیلت کے علاوہ دوسرے علوم میں بھی کمال پیدا کیا۔

قاہرہ میں ۱۹۱ھ / ۸۰۶ء میں ہوئی۔

مالکی مذہب کی بڑی بڑی کتابوں میں سے المدونہ (الکبریٰ) کو عام طور پر ابن القاسم ہی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اسے دراصل اسد بن الفرات نے مرتب کیا تھا اور وہ ان جوابات پر مشتمل ہے جو ابن القاسم نے مالک بن انس کے مذہب کے بارے میں اسد کے سوالوں کے دیے تھے اور جنہیں سمون ابو سعید التوفی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) قاضی قیروان نے بشکل کتاب قلمبند کیا، چنانچہ ۱۸۸ھ / ۸۰۴ء میں جب وہ ابن القاسم سے ملاقات کے لیے گیا تو مؤخر الذکر نے اس کے تیار کردہ نسخے میں متعدد اصلاحات بھی کیں۔ ابن القاسم کی وفات پر سمون نے ساری کتاب از سر نو مرتب کی، لہذا اب ابن القاسم کی مدونہ (کے موجود نسخے میں) ہمیں امام مالک بن انس کی تعلیمات کا وہ بیان ملتا ہے جس پر سمون نے نظر ثانی کی تھی۔ بیس جلدوں میں یہ کتاب ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء میں قاہرہ میں چھپی۔ مدونہ کی شرح کئی ایک مالکی علما نے کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wustenfled، عدد ۳۲۰؛ (۲) ابن خلکان: Biogra- phical Dictionary، ترجمہ دیسلان M.D. de Slane پیرس ۱۸۳۳ء، ۸۶:۲، بعد (۳) ابن الناجی: اسد بن الفرات کی سیرت، در معالم الایمان (تونس ۱۳۲۰ھ ۲:۲ تا ۱۷) طبع و ترجمہ از R. Basset و O. Houndas حصہ دوم، ص ۱۰۳ تا ۱۳۳؛ (۴) براکلمان Brockelmann، ۱:۱۷۶، بعد۔



ابن القیم: شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزرعی، ۶۹۱ھ / ۱۰۹۸ء میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد دمشق کے مدرسہ الجوزیہ کے قیم (مستم) تھے۔ اس بنا پر ابتدا میں انہیں ابن قیم الجوزیہ کہا جاتا تھا، بعد میں صرف ابن القیم کے نام سے مشہور ہوئے (الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۰، النجوم الزاہرہ، ۵: ۱۰۵)۔ ان کے والد ابو بکر بن ایوب علم الفرائض کے ماہر تھے جو انہوں نے اپنے بیٹے کو سکھایا۔ ابن القیم نے ایک مدت تک جمیع اصناف علوم و فنون میں اپنے دور کے مشہور شیوخ سے تکمیل کی۔ ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء

میں جب ابن تیمیہ مصر سے مراجعت کر کے دمشق میں مقیم ہوئے تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ۷۲۸ھ تک جب ابن تیمیہ نے وفات پائی، متواتر ان کے پاس رہے اور ایک لمحے کے لیے بھی ان کی مفارقت گوارا نہ کی (الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱، البدایہ والنہایہ، ۱۳: ۲۳۴)۔ اس طویل صحبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہ کا رنگ ان پر غالب آگیا۔ وہ ابن تیمیہ کے صحیح جاثنین اور ان کے علوم کے صحیح معنی میں حامل تھے۔ ابن تیمیہ کی وفات کے بعد ان کی کتابوں کی تہذیب و تجویب اور نشر و اشاعت ان کی بدولت ہی ہوئی (طبقات الخنابلہ، مخطوط، الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱، البدر الطالع، ۲: ۱۵۲)۔ مسئلہ شد الرحیل لزيارة قبر الخلیل اور مسئلہ طلاق ثلاث میں امام ابن تیمیہ کی رائے جمہور علما سے مختلف تھی۔ ابن قیم ان مسائل میں اپنے استاد کے ہموا تھے۔ علماے وقت نے ان مسائل کی بنا پر کئی دفعہ ان کے خلاف ہنگامے کھڑے کیے اور کئی دفعہ انہیں محبوس ہونا پڑا۔ سب سے آخری بار ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶ء میں ابن تیمیہ کو دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ اس قید میں ابن القیم بھی ابن تیمیہ کے ہمراہ تھے۔ چونکہ وہ ابن تیمیہ کے خاص الخاص شاگرد تھے، اس لیے انہیں خاص طور پر نشانہ ستم بنایا گیا اور اونٹ پر سوار کر کے سارے شہر میں مشہر کیا گیا اور بعد ازاں قلعہ دمشق میں ابن تیمیہ سے علیحدہ قید کر دیا گیا۔ ابن تیمیہ کی وفات کے بعد انہیں قید سے رہائی نصیب ہوئی، لیکن مسلک ابن تیمیہ کی تائید و حمایت کی وجہ سے انہیں دوبارہ پہلی سی مصیبتیں برداشت کرنا پڑیں (طبقات الخنابلہ، مخطوط، الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱، ۱۳۳)۔

ابن القیم تقلید مہمض کے سخت خلاف تھے۔ ہر حال مسائل میں ان کا میلان اپنے استاد کے طرح امام احمد بن حنبل کی طرف تھا۔ اصول و عقائد میں وہ حنبلی المذہب تھے، لیکن فروع میں آزاد تھے۔ (ابن العماد: شذرات الذہب، ۶: ۱۶۹)۔ اپنے استاد کی طرح وہ فلسفیوں، معتزلیوں، ہمیسوں، حشویوں اور وحدت الوجودیوں کے سخت مخالف تھے اور کلام، عقائد اور تصوف کے مسائل میں سلف صالحین کے نقطہ نظر کے حامی تھے۔ وہ بدعات و محدثات کو ناپسند کرتے تھے اور مسلمانوں کو ابتدائی

دور کے سادہ اسلام کی طرف لے جانا چاہتے تھے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد باطلہ کی ترجمہ میں بھی انہوں نے متعدد کتابیں تحریر کیں۔

ابن القیم نے ۶۰ برس کی عمر میں بروز جمعرات ۱۳ رجب ۷۵۱ھ / ۱۶ اگست ۱۳۵۰ء میں عشا کی اذان کے وقت دمشق میں وفات پائی۔ آئندہ روز بعد نماز ظہر جامع جراح میں نماز جنازہ پڑھی گئی اور انہیں ان کے والد کے پاس باب الصغیر کے قبرستان میں دفن کیا گیا (البدایہ والنہایہ ۱۳: ۲۳۳؛ طبقات الحنابلہ، مخطوط)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں بیشتر دستبرد زمانہ کے باعث نادر الوجود ہو چکی ہیں۔ ابن العمد الحللی نے اپنی کتاب شذرات الذهب میں ان کی تصنیفات کی ایک طویل فہرست دی ہے جس میں مذکورہ کتابوں کی تعداد ۳۵ ہے اور اس کے بعد ”وغیرہ ذلک“ لکھ دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القیم نے ان کے علاوہ اور کتابیں بھی لکھیں۔ براکلمان نے اپنی ”تاریخ ادبیات عربی“ میں ابن قیم کی ۵۲ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے (مکملہ ۲: ۱۲۶ بعد)۔ انشاء اللہ اللہ من مصائد الشیطان میں (ص ۲۳) ان کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تصانیف کی ایک ”فہرست“ مفصل فہرست درج ہے جس کا بیشتر حصہ طبقات الحنابلہ سے ماخوذ ہے۔ چند اہم مطبوعہ تصانیف درج ذیل ہیں:

- (۱) اجتماع الجہوش الاسلامیہ، امرتسر ۱۳۱۳ھ، مصر
- (۲) اعلام المؤمنین من رب العالمین، دہلی ۱۳۵۰ھ
- (۳) ۲ اجزاء، مصر ۱۳۲۵ھ (۳) انشاء اللہ اللہ من مصائد الشیطان، مصر ۱۳۲۲ھ (۴) انشاء اللہ اللہ من مصائد الشیطان، قاہرہ ۱۳۲۰ھ (طریق الجرمین کے ساتھ) ۱۳۲۲ھ
- (۵) اثبتان فی اقسام القرآن، مکہ ۱۳۲۱ھ مصر ۱۳۵۲ھ (۶) تحفۃ الودود فی احکام المولود، لاہور ۱۳۲۹ھ (۷) حادی الارواح الی بلاد الافراح، اعلام المؤمنین کے حاشیے پر (مطبوعہ فرح اللہ انکروی ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ اور علیحدہ بھی چھپ چکی ہے) (۸) زاد الحاد فی حدی خیر العباد، کانپور ۱۲۹۸ھ، مصر ۱۳۲۳ھ
- (۹) (اردو ترجمہ از رئیس احمد جعفری، کراچی ۱۹۶۲ء)؛ شفاء العلیل فی القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل، مصر

۱۳۲۳ھ (اردو ترجمہ: کتاب الفقہ، مطبوعہ لاہور) (۱۰) الطرق الکلمہ فی السیالہ الشرعیہ، قاہرہ ۱۳۱۷ھ (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

ماخذ: ابن آلوسی البغدادی: جلاء العینین، بولاق ۱۲۹۸ھ (۲) ابن قنری بردی: النجوم الزاہرہ فی اخبار مصر و القاہرہ، مطبوعہ University of California Press؛ ابن حجر: الدرر الکامنه فی ایمان مائتہ الثمانہ، حیدرآباد دکن (۳: ۲۰۰ بعد) (۴) ابن رجب: ذیل طبقات الحنابلہ (مخطوط) مولانا داؤد غزنوی لاہور کے کتب خانے میں موجود ہے)؛ (۵) ابن العمد: شذرات الذهب، (۶: ۱۶۸)؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، مطبعۃ السعادۃ، (۱۳: ۲۳۳)؛ (۷) ابو زہرہ محمد: ابن تیمیہ: حیات و عصر، دار الفکر العربی، مصر؛ (۸) ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الرد الوافر، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) السیوطی: نفع الوعاة (قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۵)؛ (۱۰) جرمی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۱) حاجی خلیفہ: کشف الظلم، قاہرہ ۱۳۱۱ھ۔



ابن ماجہ: ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن عبد اللہ بن ماجہ الربیع القزوینی۔ یہ ابن ماجہ کیوں کہلاتے تھے؟ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ماجہ ان کے والد کا لقب تھا (النووی: تہذیب الاسماء؛ الفیروز آبادی: القاموس؛ بذیل مادہ م و ج؛ السندی: حاشیہ سنن ابن ماجہ)۔ القاموس میں ہے کہ ماجہ ان کے والد کا نہیں دادا کا لقب تھا، لیکن شاہ عبدالعزیز نے بحالہ نافعہ (مطبوعہ مجبائی دہلی، ص ۲۸) میں اسے غلط بتایا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے بستان الحمدین (ص ۱۱۳) میں اپنی یہ تحقیق درج کی ہے کہ ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا۔ ابو الحسن السندی (م ۱۱۳۸ھ) نے اپنی شرح الاربعین اور مرتضیٰ الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے تاج العروس میں بھی یہی لکھا ہے کہ ماجہ محمد کی والدہ کا نام تھا۔

محمد نواز عبدالباقی نے اپنی طبع سنن ابن ماجہ (قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۲۰-۱۵۲۳) میں یہ بحث کی ہے کہ ماجہ کے آخر میں ”ہ“ ہے یا گول ”ت“ اور دونوں کو جائز قرار دیا ہے، گو اپنی رائے میں ”ہ“ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

ابن ماجہ عجی نژاد تھے۔ ان کی نسبت الر بنی اس لیے ہے کہ وہ عرب قبیلہ ربیعہ کے موٹی تھے۔

ابن ماجہ ۲۰۹ھ / ۸۲۳ء میں پیدا اور ۲۲ رمضان ۲۷۳ھ / ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو فوت ہوئے۔ محمد بن الاسود القزوی اور الفرائہی ایسے شعرا نے ان کے مرثیے لکھے۔

ابن ماجہ کے بچپن کا زمانہ ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کی ترقی کا زمانہ تھا۔ علم دودست مامون الرشید سریر آراءے خلافت تھا۔ جب وہ بڑے ہوئے تو انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار جمع کرنے کے لیے عرب عراق، شام، مصر اور خراسان کے سفر کیے۔ آپ کی یہ رحلت ملیہ ۲۳۰ھ کے بعد شروع ہوئی (خلاصہ تدریب، بذیل ترجمہ اسلیل بن زرارہ)۔ اس وقت جا بجا اسناد و روایت کے دفتر کھلے ہوئے تھے اور بڑے زور شور سے حدیث کا درس جاری تھا۔ یہ واثق باللہ کا عہد تھا جو مامون امغر کلاتا تھا۔

ابن ماجہ کی سب سے اہم تصنیف ان کی سنن ہے جس میں ۲۳۴۱ حدیثیں تو وہ ہیں جو صحاح کی باقی پانچ کتابوں میں بھی موجود ہیں اور باقی ۱۳۳۹ حدیثیں ایسی ہیں جو زوائد ابن ماجہ ہیں۔

ابن ماجہ کی سنن عموماً صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے۔ کہتے ہیں سب سے پہلے ابو الفضل محمد بن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا اور یہی عام متاخرین کا فیصلہ ہے (مقدمہ شرح سنن ابن ماجہ از السدی) لیکن ابن النکن (م ۳۵۳ھ) ابن مندہ (م ۳۹۵ھ) ابو طاہر (م ۵۷۶ھ) ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ) ابن صلاح (م ۷۴۳ھ) ایسے علماء صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے بلکہ اس کے بجائے یا تو وہ صحاح خمسہ ہی پر اکتفا کرتے ہیں یا بعض لوگ (مثلاً امام رزین وغیرہ) امام مالک (م ۷۷۹ھ) کی موطا کو صحاح ستہ کے زمرے میں شامل کرتے ہیں۔ ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب جامع الاصول میں امام رزین ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہی رائے ابو جعفر بن زبیر الغزالی کی ہے (تدریب الراوی، ص ۵۶)۔ جن لوگوں نے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا، اس کی وجہ ان کے نزدیک اس میں ضعیف

روایات کی موجودگی ہے، مگر شاہ عبدالعزیز نے بستان الحدیث میں ابو زرہ الرازی (م ۲۶۳ھ) کی شہادت سے لکھا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی ضعیف و منکر احادیث کی تعداد بیس سے بھی کم ہے اور بعض لوگوں نے ان کی تعداد دس سے کچھ اوپر بتائی ہے (شرط الائمۃ، ص ۴۶)۔ محمد فواد عبدالباقی نے ان کی تعداد بڑھا کر سات سو بارہ تک پہنچا دی ہے (سنن ابن ماجہ، طبع محمد فواد عبدالباقی، ص ۱۵۲۰)۔ بعض علما نے سنن ابن ماجہ کو موطا پر مقدم کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کتب خمسہ سے بہت سی روایتیں زائد ہیں، برخلاف موطا کے کہ اس میں ایسا نہیں ہے (الغزالی: فتح المغیث، طبع لکھنؤ، ص ۳۳) ورنہ صحت و قوت روایات کے لحاظ سے موطا کو مسلمہ طور پر سنن ابن ماجہ پر بدرجہا فوقیت حاصل ہے۔ صلاح الدین خلیل علائی (م ۷۶۱ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صحاح ستہ میں چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کے بجائے سنن داری قرار دی جانا چاہیے (فتح المغیث، ص ۳۳)۔

سنن ابن ماجہ کا متن متعدد بار چھپ چکا ہے، مثلاً دہلی ۱۲۳۳ھ، ۱۲۷۳ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۳۰۷ھ، لاہور ۱۳۱۱ھ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء طبع، محمد فواد عبدالباقی مع شرح، یہ طباعت غالباً سب سے بہتر ہے۔

سنن ابن ماجہ کی متعدد شرحیں بھی لکھی گئی ہیں (ان کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔

احمد بن محمد البومیری (م ۸۳۰ھ) اور ابن حجر البیہقی (م ۷۷۴ھ) نے زوائد سنن ابن ماجہ علی کتب الحفاظ الحمد کے نام سے علیحدہ علیحدہ کتابیں مرتب کیں۔ ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) اور حانف مزی (م ۵۴۱ھ) نے اس سنن کے رجال و اطراف کو جمع کیا۔ حانف ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے اس کے ان رواۃ پر جن سے صحیحین میں کوئی روایت نہیں البردونی اسماء رجال ابن ماجہ کلم سوی من اخرج له، معجم فی اعدا صحیحین کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی۔ اس کا مخطوط کتب خانہ ظاہریہ دمشق میں موجود ہے۔ سنن ابن ماجہ اور اس کی شروح اور دیگر متعلقہ کتابوں کے مخطوطے جس جس جگہ محفوظ ہیں برائے کمالان نے ان کا ذکر کیا ہے۔

سنن ابن ماجہ میں ثلاثیات، یعنی ایسی روایات کی تعداد جن کی سند میں امام ابن ماجہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں، پانچ ہے، جب کہ سنن ابو داؤد اور سنن الترمذی میں ان کی تعداد ایک ایک ہے اور صحیح مسلم اور سنن النسائی میں ایک بھی نہیں۔

ابن ماجہ نے ایک ضخیم تفسیر بھی مرتب کی تھی جس میں قرآن مجید کی تفسیر کے سلسلے میں احادیث و آثار کو بالاسناد جمع کیا گیا ہے۔

آپ کی تیسری تعریف تاریخ ہے۔ یہ صحابہ کرام سے لے کر مصنف کے عہد تک کی تاریخ ہے۔ ابن طاہر المقدسی (م ۵۵۰ھ) نے قدوین میں اس کا نسخہ دیکھا تھا۔

جمال الدین مزی نے تہذیب الکمال اور ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ابن ماجہ کے علاوہ کی کثرت میں بہت سے نام گنوائے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الجوزی: المنتظم ۵: ۹۰ (۲) یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادہ قدوین؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، مصر ۱۳۰۱ھ، ۷: ۷۱؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱: ۲۸۳؛ (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۱۸۹، بعد؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۱۱۸؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۱: ۵۱؛ (۸) دبی مصنف: الباعث الخفی، مصر ۱۳۵۳ھ، ص ۹۰، بعد؛ (۹) الفیروز آبادی: القاموس، بذیل مادہ م، ج ۱، (۱۰) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۹: ۵۳۰؛ (۱۱) ابن قنوی بردی: النجوم الزاحرہ، ۲: ۷۶، بعد؛ (۱۲) ابن العمدۃ: شذرات الذهب، ۲: ۱۶۳؛ (۱۳) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین، ۱۲۳، بعد؛ (۱۵) محمد عبدالرشید لقمان: امام ابن ماجہ اور علم حدیث، کراچی، نواح ۱۳۷۶ھ، (۱۶) براکلمان، ۱۶۳ و ۱۷۰، (۱۷) ۲۷۰، (۱۸) ۲۷۰، طبع اول، لاڈن، ۲: ۳۰۰۔

○

ابن مسعود رضی اللہ عنہ: ابو عبدالرحمن عبداللہ بن عاتل بن حبیب بن خثعم بن قار بن مخزوم بن صاعد بن کاعل بن الحارث بن تیم (اسابہ: تیم) بن سعد بن حذیل، صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۲ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے پیشتر کی طرح وہ بھی مکہ کے ادنیٰ طبقے میں سے تھے۔ جوانی میں وہ عقبہ بن ابی معیط کے مویشی چراتے رہے، اس لیے بعد کے زمانے میں سعد ابی وقاص نے ایک بحث کے دوران میں انہیں ایک مذلی غلام کہا تھا (طبری: ۱: ۲۸۱۲)۔ انہیں عام طور پر بنی زہرہ کا حلیف بتایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے باپ کو بھی۔ مؤخر الذکر کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ عبداللہ کا بھائی عقبہ اور ان کی ماں ام عبد (بنت عبدود بن سواء) قدیم صحابہ میں سے ہیں، چنانچہ النودی (طبع Wiistenfeld، ص ۳۷۰) عقبہ کو "صحابی ابن صحابہ" بتاتا ہے۔ ان کے قبول اسلام کو ایک معجزے کا نتیجہ سمجھا گیا ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ مکہ معظمہ سے ہجرت کر رہے تھے (ایضاً) میں ہجرت کا ذکر نہیں، بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ کے پاس سے گزرے، تو ان کی ملاقات عبداللہ سے ہوئی، جو بکریوں کا ایک ریوڑ چرا رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دودھ مانگا تو انہوں نے اپنی دیانت داری کی بنا پر دودھ پلانے سے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بھیڑ کو پکڑ لیا اور اس کے تھنوں پر ہاتھ پھیرا تو تھن بڑے ہو گئے اور ان سے دودھ کی بڑی مقدار نکل آئی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے تھنوں کو ویسا ہی کر دیا جیسے وہ پہلے تھے۔ یہ معجزہ دیکھ کر حضرت عبداللہ مسلمان ہو گئے۔

یہ درست ہے کہ حضرت عبداللہ اولین صحابہ میں سے تھے، چنانچہ وہ فخریہ طور پر اپنے آپ کو "مجھے میں سے چمنا" "سادس ستہ" کہا کرتے تھے۔ (مسلم) دوسری روایات کے مطابق وہ اس وقت اسلام لائے جب کہ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ارقم کے گھر میں نہیں گئے تھے، بلکہ وہ حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے بھی پہلے ایمان لائے۔ قبول اسلام کے وقت ان کی عمر انیس میں سال تھی۔

مدینہ میں وہ مسجد نبویؐ کی پشت پر رہتے تھے اور وہ

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے انہیں ان کے کونے کے عمدے سے معزول کر دیا تھا۔ جب لوگوں کو یہ خبر ملی تو لوگوں نے انہیں روکنا چاہا، لیکن انہوں نے کہا ”مجھے جانے دو کیونکہ اگر فتنے برپا ہونے والے ہیں تو میں ان کا باعث نہیں بننا چاہتا“ (استیعاب اور اصحاب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی معزولی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کی گئی ہے (دیکھیے انساب الاشراف، یرد مٹم ۱۹۳۶ء، ۳۶۵)۔ ایک روایت کی رو سے وہ مدینہ منورہ واپس چلے آئے اور وہاں ۳۲ یا ۳۳ میں ساٹھ سال سے زیادہ عمر میں وفات پائی اور رات کے وقت بقیع الغرقہ میں مدفون ہوئے۔

انہوں نے حضرت زبیرؓ کو اپنا وصی مقرر کیا۔۔۔ دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے کونے میں وفات پائی اور ۲۶ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انہیں سعد رضی اللہ عنہ بن ابی وقاص کے ساتھ معزول نہیں کیا تھا۔

حضرت عبداللہ کی زیادہ تر شہرت بحیثیت محدث و مفسر قرآن ہے۔ مسند احمد (۱: ۳۷۳ تا ۳۶۶) میں ان کی روایت کردہ احادیث کو جمع کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: ذخاؤ Sachau ابن سعد کی تیسری جلد کے دیباچے ص ۲۷ بعد میں (۲) طبری: تاریخ، بدو اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) ابن ہشام، طبع Wustenfeld، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغلابہ، بذیل مادہ؛ (۵) ابن حجر: اصحاب، بذیل مادہ؛ (۶) النووی، طبع Wustenfeld، بذیل مادہ؛ (۷) ابن سعد، طبع ذخاؤ، ۱۰۵: ۳ بعد؛ (۸) صفۃ الصفوة، ۱: ۱۵۳؛ (۱۰) الجاھظ: البیان والخصائص، طبع حارون، ۲: ۵۶؛ (۱۱) البدو والتاریخ، ۵: ۹۷؛ (۱۲) حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۲۳؛ (۱۳) تاریخ الخلفاء، ۲: ۲۵۷۔



ابو بکر الصديقؓ: نامور صحابی رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہ کے والد اور پہلے خلیفہ راشد۔

۱۔ نام، خاندان اور ابتدائی حالات: گھر والوں نے عبداللہ نام تجویز کیا، مگر وہ اپنی کنیت ابو بکرؓ سے مشہور ہوئے۔

اور ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گھر میں اس قدر کثرت سے آتے جاتے دکھائی دیتے تھے کہ نادانف لوگ انہیں آپ کے گھر کے آدمی سمجھتے تھے، لیکن حضرت عبداللہ محض ”صاحب الطلین (السواک: اصابہ) والوساد والوساد“ (استیعاب: بذیل مادہ) کی حیثیت سے رسول اللہ کے وفادار خادم تھے۔ وہ ظاہری وضع قطع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تقلید کیا کرتے تھے۔ عبداللہ بن مسعود کے بال سرخ اور لمبے تھے اور وہ ان میں خضاب نہ لگاتے تھے۔ وہ زیادہ تر نماز پر زور دیا کرتے تھے اور اس کے برعکس (ظنی) روزے کم رکھتے تھے، تاکہ خدا کی خدمت کے لیے اپنی طاقت کو محفوظ رکھ سکیں۔

وہ تمام فزوات میں موجود تھے۔ بدر کی جنگ میں جب ابو جہل شدید طور پر مجروح ہو گیا تو وہ اس کا سرکات کر فاتحانہ انداز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود ان لوگوں میں سے بھی تھے جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنت کی بشارت دی تھی۔ ردة (فتنہ ارتداد) کے دوران میں جب حضرت ابو بکرؓ نے مدینے کو حفاظت کے خیال سے محکم کرنا چاہا تو حضرت عبداللہ ان لوگوں میں سے تھے جنہیں آپ نے فہر کے کمزور مقامات کی نگرانی کے لیے منتخب کیا تھا۔ انہوں نے یرموک کی جنگ میں بھی حصہ لیا۔ بقول ابوریثہ: (الحکم، ص ۱۶۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں ”مفتسمین“ کے رد کے لیے بھی روانہ فرمایا تھا۔

حضرت عمرؓ نے انہیں کونے کے بیت المال کے انتظام اور اسلام کی تلقین کے لیے بھیجا۔ قرآن حکیم اور سنت کا عالم ہونے کی وجہ سے لوگ اکثر ان سے مسائل دریافت کیا کرتے تھے۔ ان سے ۸۳۸ احادیث مروی ہیں۔ بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث روایت کرتے وقت ان پر لرزہ طاری ہو جاتا تھا اور یہاں تک کہ ان کی پیشانی سے پسینہ پونے لگتا تھا۔ جو کچھ وہ بیان کرتے نہایت احتیاط سے کرتے تاکہ کہیں کوئی غلط بات نہ کہہ دیں۔

ان کی وفات کے متعلق متضاد روایات ہیں۔ ایک

سے پیدا ہوئے۔ اس طرح وہ حضرت عائشہؓ کے اخیانی بھائی تھے؛ (۳) ام بکرؓ جو قبیلہ کلب سے تھیں، وہ نہ تو مسلمان ہوئیں اور نہ ہجرت کے وقت حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ مدینے گئیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں طلاق دے دی تھی (بخاری) کتاب مناقب الانصار، ب (۲۵)، ۱ (۳) قبیلہ ششم کی اسماء بنت میس، جن سے محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کے نکاح میں آئیں (۵) مدنی خاندان الحارث بن الخزرج کی حبیبہ بنت خازجہ، جن سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ آخری دو شادیاں ان کی زندگی کے آخری دور میں ہوئیں۔ پہلی دو شادیاں غالباً ایک ہی زمانے میں ہوئیں، کیونکہ عبدالرحمن ان کے سب سے بڑے بیٹے تھے، لیکن مدینے کی طرف سے ہجرت میں صرف ایک بیوی ام رومان ان کے ساتھ تھیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے والد اور والدہ دونوں صحابی تھے اور یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ آپ کے خاندان کی چار پشتوں نے حد رسالت کو دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیض محبت پایا۔

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی کے متعلق ان کے اسلام لانے سے پہلے کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ اسلام قبول کرنے کے وقت آپ چالیس ہزار درہم کے سرمایے کے تاجر تھے۔ تجارت کے سلسلے میں مختلف مقامات کی آمد و رفت کے باعث مکے سے باہر کے بہت سے لوگوں سے بھی واقفیت رکھتے تھے اور وہ انہیں خوب پہچانتے تھے (بخاری) کتاب مناقب الانصار، ب (۳۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کو لکھنا پڑھا بھی آتا تھا اور آپ عرب قبائل کے انساب کے بھی ماہر تھے۔ زمانہ جاہلیت میں بھی آپ اخلاق حسہ کا سرچشمہ تھے اور آپ کے اخلاق میں اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پرتو نظر آتا تھا، چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق آپ پر وحی نبوت کے آغاز کے وقت جو الفاظ استعمال کیے تھے تقریباً وہی الفاظ ابن الدغنے نے قریش مکہ کے سامنے حضرت ابوبکرؓ کی تعریف کرتے ہوئے استعمال کیے (بخاری) کتاب الکفالہ، ب ۳

(اصابہ، ۲/ ۳: ۸۲۹)۔ ان کے والد قبیلہ قریش کی شاخ تیم کے ابو تمافہ (عثمن) بن عامر تھے۔ اس لیے حضرت ابوبکرؓ کو بعض اوقات ابن ابی تمافہ بھی کہا جاتا ہے۔ اشفاق کا منصب اسی خاندان تیم بن مرہ کے سپرد تھا، یعنی یہ لوگ خون بہا اور آدا ان کی رقوم میں کیا کرتے تھے (العقد الفرید، ۲: ۳۷)۔ ان کی والدہ اسی برادری کی ام الخیر سلطی بنت عمر تھیں۔ حضرت ابوبکرؓ کو حقیق کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے، جس کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ وہ جنم سے آزاد ہیں (ترمذی، ۲: ۲۱۳)۔ قدیم عرب مورخوں نے ان کا نام ”حقیق“ ہی بتایا ہے اور اہل لغت نے حقیق کو جمیل سے تعبیر کیا ہے (الکبر، ۱۲: ۱۱۳ الاشفاق، ۳۰ و ابن قیم: المعروف بحوالہ اصابہ)۔ ابن دکن کا قول ہے کہ آپ حقیق اس لیے کہلاتے تھے کہ آپ شروع سے نیک چلے آتے تھے (الاصابہ)۔ بعد میں وہ الصديق کے لقب سے معروف ہوئے، جس کے معنی سچ بولنے والے، معاملے کے سچے یا تصدیق کرنے والے کے ہیں۔ آخری مضموم کو اس روایات کی تائید بھی حاصل ہے کہ یہ حضرت صدیق ہی تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معراج و اسراء (رگ ہاں) کا واقعہ سن کر فی الفور یقین لائے اور آپ کی تصدیق کی، ابن جر اور محمود العقاد نے حقیق نام کی اور ترجیحات بھی بیان کی ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کا سنہ ولادت حدود ۵۷۱ء - ۵۷۲ء ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عمر میں اڑھائی برس چھوٹے تھے، گویا آپ عام الفیل کے اڑھائی برس بعد پیدا ہوئے، یعنی ہجرت سے پچاس برس جیسے مہینے پہلے۔

حضرت ابوبکرؓ نے پانچ شادیاں کیں: (۱) کی قبیلہ عامر کی قبیلہ بنت عبدالعزیٰ سے، جن سے عبداللہ (روایت ابن سعد) اور اسماء (جن کی شادی الزبیر بن العوام کے ساتھ ہوئی) پیدا ہوئے۔ یہ مسلمان نہیں ہوئیں اور انہوں نے علیحدگی اختیار کر کے مکہ میں دوسری شادی کر لی۔ ایک موقع پر وہ اپنے خاوند کے ہمراہ مدینے میں بھی گئی تھیں (۲) قبیلہ کنانہ کی ام رومان بنت عمر بن عامر، جن سے عبدالرحمن اور ام المومنین حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ ایک روایت یہ ہے کہ عبداللہ اس شادی

کتاب مناقب الانصار' ب (۳۵)۔ حافظ ابن عبد البر نے الاستیعاب میں لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے زناہر جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے آپ کے دوستانہ تعلقات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت سے پہلے ہی قائم ہو گئے تھے۔ رشتے میں وہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا زاد بھائی تھے۔ اخلاق و فضائل کی مماثلت نے تعلقات اس قدر بڑھا دیے تھے کہ صبح و شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپ کے مکان پر ضرور تشریف لاتے تھے۔ یہ دستور کی زندگی میں عرصے تک بعد اسلام بھی قائم رہا (بخاری، کتاب مناقب الانصار' ب (۳۵)۔

۲۔ قبول اسلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات تک: البری (۱: ۱۱۶۵ بعد) ابن سعد (طبقات ۳ / ۱۲۱) اور ابن حجر (اصابہ) نے تصریح کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ بالغ مردوں میں حضرت ابوبکرؓ، بچوں میں حضرت علیؓ اور عورتوں میں حضرت خدیجہؓ سب سے اول اسلام لائے۔ ایمان لانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے اپنی تمام قوت اور قابلیت دین کی راہ میں وقف کر دی۔ قبول اسلام کے بعد ان کی تمام زندگی اطاعت و استقامت کی داستان ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے عرصہ دراز تک سختیاں برداشت کیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن کو نہ چھوڑا جب انہیں عبادت تک سے روک دیا گیا تو اسلام کے مطابق آزادی سے عبادت بجالانے کے لیے گھربار چھوڑ کر براہ یمن حبشہ کی راہ لی۔ پانچ منزلیں طے کر کے برک انعام تک پہنچے تھے کہ قبیلہ القارہ کے سردار ابن الدغنه سے ملاقات ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ کو اپنی ذمہ داری پر واپس لے آیا۔ آپ مکہ ہی میں رہے، تا آنکہ ہجرت مدینہ کا وقت آگیا۔ حضرت ابوبکرؓ اب بھی اذیتیں سہہ رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب صحابہؓ کو مدینے کی طرف ہجرت کی اجازت دی تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اجازت مانگی (بخاری، کتاب المنازل' ب (۲۸)۔

مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "تم ابھی ٹھیکرو، کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی۔" چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ ہجرت فرمائی۔ اور یہ وہی وقت ہے جب سے حضرت ابوبکرؓ کے فضائل کا سب سے درشتاں باب شروع ہوتا ہے (نیز دیکھیے ۹ التوبہ: ۳۰، ۸ [الافعال]: ۴۰)۔ ہجرت کا واقعہ ایک پر خطر راز تھا، لیکن ابوبکرؓ اور آپ کے خاندان کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ مدینہ منورہ پہنچنے کے جلد ہی بعد ان کا کنبہ جو ام رومان، حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ اور شاید عبداللہؓ پر مشتمل تھا، ہجرت کر کے مدینے پہنچ گیا۔ مسلمانوں میں ان کی مخصوص حیثیت اس سے اور نمایاں ہو گئی، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی صاحبزادی حضرت عائشہؓ سے نکاح کر لیا۔ جو آپ کو اپنی تمام ازدواج میں سے زیادہ محبوب تھیں۔ علاوہ ازیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ تمام غزوات اور مشاہد میں شریک رہے۔ مواخاۃ میں آپ کے انصاری بھائی حضرت خارجہ بن زید تھے (اسد الغابہ) جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے۔ مدینہ منورہ میں جو پہلی مسجد تعمیر ہوئی، اس کی اراضی کی قیمت حضرت ابوبکرؓ نے اپنی جیب خاص سے ادا فرمائی۔

۳۔ ابوبکرؓ کا عہد خلافت (۱۱ھ / ۶۳۲ء تا ۱۳ھ / ۶۳۴ء): نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کا دن نوزائیدہ اسلامی ریاست کے لیے ایک نازک ترین دن تھا۔ انصار مدینہ نے اپنے میں سے کسی کو رئیس بنانے کے لیے صلاح و مشورہ شروع کر دیا، لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دیگر صحابہؓ نے انہیں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کرنے پر آمادہ کر لیا۔ انہوں نے "خلیفہ رسول اللہ" یعنی رسول اللہ کا نائب یا وارث کا لقب اختیار کیا اور چند روز بعد مدینے کے وسط میں ایک مکان میں منتقل ہو گئے۔

زمام خلافت سنبھالنے کے بعد سب سے پہلے سیرجہ اسامہؓ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ مہم رکی رہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ غلیفہ ہوئے تو قتیظہ ارتداد اور مدعیان نبوت کی سرکشی کی وجہ سے

زیر نگیں آگیا۔ ازاں بعد خود خالد قمرانی کی طرف کوچ کرنے سے پہلے یمامہ میں امن قائم کرتے رہے اور ماتحت سپہ سالاروں کو حمزہ، مہموں پر بحرین اور عمان (بشمول مہرہ) کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ یمن اور حضرموت میں اہل ردة کو ایک اور سپہ سالار الہاجر بن ابی امیہ نے شکست دی۔ حضرت ابوبکرؓ نے اسیر سرداروں کے ساتھ نہایت نرمی اور ملاحظت کا برتاؤ کیا اور ان میں سے اکثر دین اسلام کے سرگرم حامی اور مفید بن گئے۔ روایات سے پتا چلتا ہے کہ ردة کی تحریک ۱۱ھ کے اختتام / مارچ ۶۳۳ء سے پہلے دبا دی گئی تھی، لیکن Caetani کا خیال ہے کہ ان سب واقعات کے لیے بہت زیادہ لمبا عرصہ چاہیے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ شکست ۱۳ھ / ۶۳۳ء تک جاری رہی ہو۔

شام کی طرف جانے والی شاہراہ پر جو پالیسی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اختیار فرمائی تھی، حضرت ابوبکرؓ نے اس کو کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ چنانچہ آپ کے عہد خلافت کے عظیم الشان کارناموں میں سے ارتداد کی تسخیر کے بعد فتوحات کے اس عظیم الشان سلسلے کا آغاز بھی ہے، جس کے نتیجے میں دنیا کا ایک بیشتر حصہ مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت میں شامل ہوا۔

حضرت ابوبکرؓ پندرہ روز علیل رہ کر یوم دو شنبہ گزار کر منگل کی رات کو ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ / ۲۳ اگست ۶۳۳ء کو فوت ہوئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں دفن کیے گئے۔ ان کی انتہائی سادہ زندگی، جس میں دولت، شان و شوکت اور نمود و نمائش کی کوئی جگہ نہ تھی، مسلمانوں کے لیے ہمیشہ مشعل راہ رہی ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت کا ایک نمایاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کی تحریک سے حضرت ابوبکرؓ نے پورے قرآن مجید کو ایک مجموعے میں پھر سے لکھوا کر محفوظ کر لیا اور غلیظہ وقت کے ارشاد کے تحت حضرت زیدؓ بن ثابت نے شہادتیں لے لے کر قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں اسے لکھا۔ الکتاب کی یہ کاندھی صورت، جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق حفاظ کی مستند شہادتوں کے ساتھ مرتب ہوئی تھی،

صحابہ نے رائے دی کہ بائبل اسے ملوثی کر دیا جائے، لیکن ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کام کو روکنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے جس کا آغاز خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کیا تھا۔ اس لیے صحابہ کی رائے کے خلاف، جن میں حضرت عمرؓ بھی تھے، آپ نے یہ ہم روانہ کر دی۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا زمانہ، جو دو سال تین ماہ اور گیارہ روز تک رہا، زیادہ تر ردة یا ارتداد کی تحریک سے بچنے میں گزرا۔ اس کے باوجود ایسی مختصر سی مدت میں ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ کو ناز ہے۔ یہ تحریک، جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے جو عرب مورخین نے اسے دیا، نیم مذہبی اور نیم سیاسی تحریک تھی۔ مدینہ ایک ایسے معاشرتی اور سیاسی نظام کا مرکز بن گیا تھا جس کا ایک جزو لاینفک مدح بھی تھا، لہذا یہ بات ناگزیر تھی کہ اس نظام کے خلاف جو رد عمل پیدا ہوا وہ مذہبی رنگ بھی اختیار کر لے۔ اس رد عمل کے بچے بڑے مرکز تھے۔ ان میں سے چار مرکوزوں میں تحریک کے قائدین مذہبی کردار کے حامل تھے، جنہیں چھوٹے نبی کہا جاتا ہے۔ ردة کی صورت میں ہر مقام پر وہاں کے حالات و کوائف کے مطابق مختلف تھے۔ ان میں بنیادی طور پر مدینے کو حاصل بیچے اور مدینے کے بیچے ہوئے عاملوں کا حکم ماننے سے انکار بھی شامل تھا۔ جن دلوں مسلمانوں کا بڑا لشکر حضرت اسامہ بن زیدؓ کی سرکردگی میں ملک شام کو گیا ہوا تھا تو بعض لواحق قبائل نے مدینے پر حملہ کرنے کی کوشش کی، لیکن بالآخر ذوالقعدہ کے مقام پر انہیں شکست ہوئی۔ اسلامی لشکر شام کی مہم سے واپس آگیا تو خالد بن الولید کے زیر قیادت ایک بڑی فوج باغیوں کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی۔ سب سے پہلے ملیحہ کو بڑا خ کی لڑائی میں شکست دی گئی اور اس علاقے کو از سر نو اسلام کا مطیع و منقاد بنایا گیا۔ اس کے بعد جلد ہی قبیلہ حنیم نے سحاح کا ساتھ چھوڑ دیا اور حضرت ابوبکرؓ کی اطاعت اختیار کر لی۔ ردة کی اہم ترین لڑائی جنگ یمامہ تھی، جو عقرباء کے مقام پر لڑی گئی، جسے طرفین کے متعینین کی کثرت کی وجہ سے ”حدیقۃ الموت“ (موت کا باغ) کہا جاتا ہے (نواح ربیع الاول ۱۲ھ / مئی ۶۳۳ء)۔ اس جنگ میں مسیلہ مارا گیا اور وسطی عرب کا علاقہ دوبارہ اسلام کے

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی تک آپ کے پاس، پھر حضرت عمرؓ کی پاس، پھر حضرت ام المومنینؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی۔

اخلاق و عادات: حضرت ابوبکرؓ ان ممتاز، متمول اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے جن سے مسلمانوں کو اخلاقی اور مادی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام ان کا نہایت نمایاں کارنامہ ہے۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک کارنامہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حفاظت ہے۔ مادی امداد میں وہ سرگرمی تھی جس نے سات صحابہ کبار، یعنی بلالؓ، عامر بن فہیرہؓ، زبیرہؓ، ان کی صاحبزادی ہندہؓ، جاریہ بنت مویلؓ، ام عیسیٰؓ اور اپنے پاس سے رقم ادا کر کے نجات دلائی۔ قبول اسلام کے وقت آپ کی تجارت میں چالیس ہزار درہم کا سرمایہ لگا ہوا تھا، ان میں پچیس ہزار درہم کے ہی میں اسلام پر صرف کر دیے اور باقی پانچ ہزار مدینے پہنچ کر۔ اس عرصے میں مزید جو روپیہ کمایا وہ بھی سب کا گھر کی ضرورت کے علاوہ اس راہ پر قربان کرنے کی سعادت حاصل کی، چنانچہ وفات کے وقت آپ کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ ان وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے آخری خطبے میں اس طرح فرمایا: ”رفات اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابوبکرؓ کا ہے“ (بخاری، مناقب الانصار، باب ۳۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کا شجاعت و ثبات میں بھی بڑا مقام ہے۔ تمام جنگوں میں آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شانہ بشانہ ساتھ رہے۔ غزوہ بدر (۶۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ انہیں اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ عرش کے اندر موجود تھے۔ غزوہ احد (۶۳ھ) میں جو بارہ صحابہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں پہاڑی پر موجود تھے ان میں حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ابوسفیان نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی، کیا محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم موجود ہیں۔ جب آنحضرتؐ ہی کی ہدایت کے مطابق جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام

پکارا (بخاری، کتاب الجہاد، ب ۱۶۳) اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد ابوبکر صدیقؓ کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ غزوہ حواذن میں دشمنوں کی سخت تیراندازی کی بدولت جب لشکر اسلام میں اتاری پیدا ہوئی تو ان چند جانباڑوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس رہے حضرت ابوبکرؓ بھی تھے (الہبری، ص ۱۶۶۰)۔

قرآن، حدیث اور فقہ میں غیر معمولی فہم و فراست کے علاوہ انہیں خطابت، شاعری، انساب اور تعبیر رویا میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ عہد اسلام میں آپ نے شعر کہنے چھوڑ دیئے تھے، تاہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر آپ نے تین مرثیے کہے، جو طبقات ابن سعد (۲/ ۸۹: ۲) میں منقول ہیں۔ محکمہ الآء، خدمت قرآن و حدیث اور اشاعت اسلام کے متعلق ابن سعد (۲/ ۱۰۹: ۲) بعد، تذکرۃ الحفاظ (۱: ۳) الہبری اور الیعقوبی وغیرہ میں جتہ جتہ واقعات ملتے ہیں۔

حضرت عمرو بن العاص سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے تو انہوں نے دربار نبوت میں آکر سوال کیا: ”آپ کو مردوں میں سے سب سے زیادہ محبوب کون ہے؟“ فرمایا: ”ابوبکرؓ“ (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ب ۱۵) اسی لیے حضرت عمرؓ نے سفید بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا: آپ ہمارے سردار، ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵)۔ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۳ھ کو آپ فوت ہوئے اور بالفاظ محمود العقاد: ”وہ زندگی اس دنیا کو خیر باد کہہ گئی جو شرف و مجد اور تاریخ کا ہر مقام طے کر چکی تھی“۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵، وغیرہ؛ (ب) مسلم: کتاب الجہاد، باب اللاداء بالملائکہ فی غزوۃ بدر، وغیرہ؛ (ج) ابوداؤد: کتاب الزکوۃ اور دیگر کتب حدیث؛ (۳) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ، مواضع کثیرہ؛ (۴) واقدی (ترجمہ، برلن ۱۸۸۲ء)، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن سعد، ۳/ ۱: ۱۱۹ تا ۱۵۲، ۲۰۲ (۶) الہبری، ۱: ۱۸۶ تا

کے بھائی الحارث بن ہشام نے اپنے اخیانی بھائی عیاش بن ابی ربیعہ کو مدینہ منورہ سے واپس چلے آنے کی ترغیب دی اور پھر اسے جبراً مکہ معظمہ میں روکے رکھا۔ ابو جہل کا اثر و رسوخ اس کی تجارتی اور مالی قوت پر مبنی تھا۔ ۱ھ / ۶۳۲ء میں حضرت حمزہؓ کی سیف البحر کی مہم ایک بہت بڑے کارواں کے قریب جا پہنچی جس کی رہ نمائی خود ابو جہل کر رہا تھا، مگر الجئی نے جو طرفین کا دوست تھا، بیچ بچاؤ کرا دیا اور لڑائی نہ ہونے پائی۔ ۲ھ / ۶۳۳ء میں جب مکہ میں یہ خبر پہنچی کہ ابوسفیان کے قافلے کو جو ارض شام سے آ رہا تھا، مسلمانوں کی تاخت کا خطرہ ہے، تو ابو جہل اپنی قیادت میں ایک ہزار نفوس کی فوج لے کر نکلا اور غزوہ بدر [رکت ہاں] میں (مغراء کے بیٹوں کے ہاتھوں) مارا گیا۔ ابو جہل نے یہ خبر مل جانے کے باوجود کہ قافلہ محفوظ ہے، مسلمانوں سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا، شاید اس امید پر کہ لڑائی جیت کر اسے عسکری ناموری حاصل کرنے کا موقع مل جائے گا، کیونکہ اب تک فوج کی قیادت کا منصب ابوسفیان ہی کو، اگر وہ موجود ہوتا تو، دیا جاتا۔

ابو جہل نے دو شادیاں کیں۔ ام جلد سے عکرمہ پیدا ہوئے اور اردوٹی سے دو لڑکیاں، بڑی جویریہ تھی جسے حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہ الزہراءؓ کی زندگی ہی میں پیغام نکاح بھیجا تھا اور چھوٹی حنفاء۔ یہ تینوں بچے شرف باسلام ہوئے۔ ابو جہل کی موت کے بعد بنو مخزوم کے حلیف قبائل کے نامور اشخاص یہ تھے: صفوان بن امیہ (نخ)، سہیل بن عمرو (عامر) اور آخر میں ابو جہل کا بیٹا عکرمہ۔

ماخذ: (۱) دیکھیے ابن ہشام، واندی، البری، ہمدان اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، ۳ / ۱: ۱۹۳ و ۳ / ۲: ۵۵ و ۸: ۲۲۰، ۱۹۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵

صف میں لا کھڑا کیا۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے الفاظ میں آثار اور نقد فی الحدیث کے لیے ایک ”عیاس“ صحیح پیدا کرنا وہ لازوال علمی کارنامہ ہے جو ہمیشہ امام ابو حنیفہؒ کے نام سے منسوب رہے گا۔ اس کو بعض محدثین نے ”راے“ کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ علامہ عتود العیقان کے مصنف نے کتاب العیاسیۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کیے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔ امام اعظمؒ نے جس طریق سے نقد کی تدوین کا ارادہ کیا تھا وہ نہایت وسیع اور دشوار کام تھا، اس لیے انہوں نے اتنے بڑے اور اہم کام کو محض اپنی ذاتی راے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا۔ اسی غرض سے انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس نامور اشخاص انتخاب کیے اور ان کی ایک مجلس بنائی۔ ائمہ ہادی نے ان میں سے تیرہ کے نام دیے ہیں، جن میں امام ابو یوسفؒ، اور امام زفرؒ نمایاں شخصیتیں تھیں۔ اس طرح نقد کا گویا ایک ادارہ علمی تشکیل پذیر ہو گیا، جس نے امام ابو حنیفہؒ کی سرکردگی میں تیس برس تک کام کیا۔ امام اعظمؒ کی زندگی ہی میں اس مجلس کے فتاویٰ نے حسن قبول حاصل کر لیا تھا۔ جیسے جیسے یہ فتاویٰ تیار ہوتے جاتے ساتھ ہی ساتھ تمام ملک میں پھیلتے جاتے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے انکار و خیالات کے متعلق اپنے شاگردوں سے بحث کیا کرتے تھے اور انہیں لکھوا دیا کرتے تھے، لہذا انہیں شاگردوں کی چند کتابیں، خصوصاً ابو یوسف کی اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الادزائی، ایشانی کی الحج اور موطا امام مالک کا نسخہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے اہم ماخذ ہیں۔ جو عقائد ابو حنیفہؒ نے حمار سے حاصل کیے ان کے بڑے ماخذ ابو یوسف کی الآثار اور ایشانی کی الآثار ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے جانشینوں کے ساتھ ان کے پیش روؤں کا مقابلہ کر کے ہم ان کے ان کارناموں کا اندازہ لگا سکتے ہیں، جو انہوں نے نقد اسلامی کے فکر و عقیدے کو نشوونما دینے میں سرانجام دیئے۔ مجموعی طور پر امام ابو حنیفہؒ کا فتنی فکر اپنے ہم عصر ابن ابی لیلیٰ (م ۱۲۸ھ) کے فتنی فکر سے بدرجہا ارفع تھا، جو ان کے عہد میں کونے کے قاضی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ابن ابی

ابو حنیفہؒ؟ حضرت امام اعظمؒ الثمان بن ثابتؒ بہت بڑے عالم دین، بانی نقد حنفی۔ حدود ۸۰ھ / ۶۹۹ء میں پیدا اور ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء میں بحالت اسیری بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں خیرزان کے مقبرے کے مشرقی جانب ان کا مزار ہے۔ جس محلے میں یہ مقبرہ واقع ہے وہ اب بھی امام اعظمؒ کے نام پر اعلیٰ کہلاتا ہے۔ ان کے دادا، جن کا اسلامی نام غالباً ثمان تھا، کابل کے رہنے والے تھے۔ خلیفہ ابغدادی نے (تاریخ بغداد، شمارہ ۲۹۷ میں) ایک روایت ان کے نبلی ہونے کی بھی درج کی ہے۔ وہ انہی اس لیے کہلاتے تھے کہ قبیلہ تیم اللہ بن ثعلبہ کے مولیٰ اور حلیف بن گئے تھے۔ ان کی کنیت ابو حنیفہ حقیقی نہیں، بلکہ وصفی معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی ”ابو اہلبہ الحنیفہ“۔ وہ کونے میں ایک قسم کا رہیسی کپڑا (خز) بناتے اور اس کی تجارت کرتے تھے۔ دار عمرو بن حرث میں، جو جامع مسجد کے پاس تھا، ان کی دکان اور کارخانہ تھا۔ نامور تابعی حضرت حمار (م ۱۲۰ھ) کے درسوں میں شریک ہوتے تھے۔ بعد کے سوانح نگاروں نے ان کے اساتذہ کے ضمن میں مستند محدثین کی طویل فہرستیں دی ہیں۔ الذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں اور ابو الحسن نے عتود الجمان میں ان کے اساتذہ کے سیکڑوں نام منوائے ہیں۔ وہ تابعین میں سے تھے (ابن الندیم، ص ۲۰۱) اور ابن سعد نے انہیں تابعین کے طبقہ پنجم میں شامل کیا ہے۔ انہوں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا اور عبداللہ بن ابی اونیؓ، سلؓ بن سعد اور ابو الفضل عامرؓ بن داؤد کا زمانہ پایا تھا۔ حمار کی وفات کے بعد وہ کونے میں ان کے جانشین ہو گئے۔ خلیفہ وقت انہیں قاضی بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ اس کام کے لیے کسی طرح اپنے آپ کو آمادہ نہ کر سکے، جس پر ۱۳۶ھ میں منصور نے انہیں قید کر دیا۔ ممکن ہے اس کے پیچھے کچھ سیاسی اسباب بھی ہوں اور عباسی حکومت ان کے ان خیالات سے خائف ہو جو وہ اہل بیت، فسطح الزکیہ اور ابراہیم کے متعلق رکھتے تھے (خلیب ابغدادی، ۱۳: ۳۲۹)۔

امام اعظمؒ کے علم کی طرح ان کی ذہانت اور طلبائی بھی ضرب المثل تھی (الذہبی: القبر)۔ اس غیر معمولی ذہانت نے عظیم الشان ذخیرہ علم پر تصرف کر کے آپ کو عظیم بانیان علوم کی

اس کا ذکر انہرست میں نہیں ہے۔ حقیقت میں خود امام ابو حنیفہ کی واحد مستند تحریر جو ہم تک پہنچی ہے ان کا وہ خط ہے جو انہوں نے عثمان البتی کو لکھا تھا اور جس میں انہوں نے شائستہ طریقے سے اپنے نظریات کی مدافعت کی ہے (یہ خط العالم والمسلم اور الفتاۃ الاوسط کے ساتھ قاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء میں طبع ہو چکا ہے)۔ ایک اور کتاب جو امام ابو حنیفہ کے نام منسوب کی گئی ہے الفتاۃ الاکبر ہے۔ الفتاۃ الاکبر کی شرح لکھی گئیں جن میں سے ملا علی قاری (م ۱۰۰۱ھ) کی شرح زیادہ متداول ہے (مصر ۱۳۲۳ھ) لیکن نام نماد الفتاۃ الاکبر ثانی اور وصیۃ ابی حنیفہ حضرت امام کی اپنی تصنیف نہیں ہیں۔ بعض دیگر مختصر متون کی عبارتیں بھی امام ابو ابو حنیفہ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں لیکن ابھی تک ان کے مستند ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق نہیں ہو سکی۔

دوسرے مسائل کے بڑھتے ہوئے دباؤ سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہ کے پیروں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وہ حدیثیں جمع کیں جن سے امام موصوف نے فقہی استدلال کے سلسلے میں کام لیا تھا۔ اس کام کی ابتدا امام ابو یوسف کے بیٹے یوسف نے کی۔ اس طرح امام اعظم کے ایک شاگرد حسن بن زیاد لاؤزی کی مرتبہ ایک کتاب الحمد للابی حنیفہ کی نشان دہی ابن الندیم (م ۲۰۳) نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم کی خالص روایات اس کتاب میں جمع تھیں۔ ابو الولید محمد بن محمود الخوارزمی (م ۶۵۵ھ / ۱۲۵۷ء) نے پندرہ مختلف نسخوں کو ایک کتاب (جامع مسانید ابی حنیفہ حیدر آباد ۱۳۳۲ھ) میں جمع کر دیا ہے۔ ہم اب بھی ان مختلف نسخوں میں امتیاز اور ان کے درمیان موازنہ کر سکتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی نسخہ بھی خود امام ابو حنیفہ کی مصدقہ تصنیف نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ سے ذیل کی کتب بھی منسوب کی جاتی ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدح میں القصیدۃ النعمانیہ (چاپ سبکی، استنبول ۱۲۶۸ھ) المقصود، علم صرف میں (بولاق ۱۲۳۳ھ، استنبول ۱۲۹۳ھ) المطلب۔ شرح المقصود کے نام سے اس کی شرح بھی شائع ہو چکی ہے، مصر

لیلیٰ اور اس وقت کے عام کوئی طریق استدلال کا تعلق ہے امام ابو حنیفہ نے اس بارے میں ایک نظریاتی منظم کا کام انجام دیا اور اصطلاحی فکر فقہ کو بھی معتدبہ ترقی دی۔ چونکہ وہ قاضی نہ تھے اس لیے ان کا فقہی فکر عملی مصالح سے اس حد تک متعید نہ تھا جس قدر ابن ابی لیلیٰ کا اس کے ساتھ ہی وہ نظم و نسق عدالت کا اس قدر لحاظ نہ رکھتے تھے۔ عام طور پر ابو حنیفہ کا مسلک باقاعدہ اور یک رنگ ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ان کا فقہی فکر اپنے سے بزرگ معاصرین کی بہ نسبت وسیع تر بنیادوں پر قائم ہے اور اس کا عملی اقتبالی زیادہ مکمل طور پر کیا گیا ہے بلکہ اصطلاحی اعتبار سے بھی وہ زیادہ بلند محتاط جامع اور منجما ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ فقہی مسائل میں رائے اور قیاس کو اسی حد تک استعمال کرتے تھے جس حد تک کہ ان کے زمانے کے دیگر فقہی مذاہب کا دستور تھا۔

علم کلام یا اعتقادی دینیات کا ایک مقبول عام طریقہ ان سے منسوب ہے جس میں جمیعت اسلامی، اس جمیعت کے اصول اتحاد یعنی سنت نبوی اور ان مسلمانوں کی اکثریت کے تصورات پر جو درمیانی راستے پر گامزن ہیں اور افراط و تفریط سے بچتے ہیں بالخصوص زور دیا گیا ہے اور جو دلائل عقلی سے زیادہ دلائل منصوصہ پر مبنی ہے۔ اس دینی مسلک کی ترجمانی العالم والمسلم میں اور الفتاۃ الاوسط میں کی گئی ہے۔ یہ دونوں کتابیں امام ابو ابو حنیفہ کے شاگردوں کے حلقے میں تصنیف ہوئیں۔ بعد کے ادوار میں اسی مسلک کی ترجمانی حنفی علما دین کی کتابوں سے ہوئی۔ جن میں الحمادی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء) کی عقیدہ اور ابواللیث سمرقندی (رکب ہاں) م ۲۸۳ھ / ۹۹۳ء کی عقیدہ جو سوال و جواب کی شکل میں ہے بھی شامل ہیں۔ مؤخر الذکر کتب ملایا اور انڈونیشیا میں بھی بہت مقبول ہے حالانکہ یہ وہ علاقہ ہے جو فقہی امور میں مغربیوں سے شافعی مذہب کا پیرو ہے۔ امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے مناقب الشافعی میں لکھا ہے کہ ابو حنیفہ کی کوئی تصنیف باقی نہیں رہی۔ انہرست میں ابن الندیم نے آپ کی چار کتابوں کا نام لکھا ہے: الفتاۃ الاکبر، عثمان البتی (البتی) کے نام خط العالم والمسلم، الرد علی القدریہ، مسند جو خوارزمی (م ۶۶۵ھ) نے مرتب کی

انفرت' ص ۲۰۱؛ (۳) الحلیب البغدادی: تاریخ بغداد' ۱۳: ۳۲۳ تا ۳۵۳؛ (۴) ابو الولید الموفی بن احمد الکی و محمد بن محمد الکردری: مناقب الامام الاعظم' حیدرآباد ۱۳۲۱ھ' (۵) ابن شکان' شمارہ ۷۱۶ (ترجمہ 'de Slane' ۳: ۵۵۵ بعد)؛ (۶) الذمعی: تذکرۃ الحفاظ' ۱: ۱۵۸ بعد؛ (۷) دی مصنف: دول الاسلام' حیدرآباد ۱۳۳۷ھ' ۱: ۷۹؛ (۸) ابو الحسن محمد: عقود الجمان' (۹) ابن عبد البر: الاثبات فی مناقب الثلاثة النعمانی' ۱۲۲ بعد؛ (۱۰) العینی: حیاۃ الامام ابن حنیفہ' (۱۱) عبد الحلیم البندی: ابو حنیفہ' (۱۲) مکتبۃ الاسلام' ص ۹۰؛ (۱۳) احمد امین: حنی الاسلام' ۲: ۱۷۶ بعد؛ (۱۴) محمد ابو ذر: ابو حنیفہ' طبع مانی' قاصرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۵) شبلی نعمانی: سیرۃ النعمانی' (۱۶) فقیر محمد جلی: حدائق الحنفیہ' مطبوعہ نو کثور' کھنوی' ص ۱۷ تا ۱۰۷۔

○

ابوسفیان بن حرب بن امیہ: قریش کے ایک کنبہ "عبد شمس" کے فرد' جو مکہ کے ایک ممتاز تاجر اور سرمایہ دار تھے انہیں حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم زاد بھائی ابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب سے ملتے ہیں نہ کرنا چاہیے۔ ان کا نام مخر تھا اور ان کی کنیت بعض اوقات ابو ظلفہ بیان کی جاتی ہے (ان کی ولادت عام الفیل سے دس سال قبل مکہ میں ہوئی)۔ عبد شمس کا کنبہ پہلے مکہ کے سیاسی حلقہ معروف بہ "مطیون" میں شامل تھا (بنی ہاشم کا کنبہ بھی اسی حلقہ میں شامل تھا) لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے وقت وہ اس حلقہ کو چھوڑ کر بعض معاملات میں حلف مخالف' یعنی مخزوم جمع اور سم وغیرہ کے ساتھ اشتراک عمل کرنے لگا تھا (حرب لغار میں ابوسفیان اپنے باپ کے جھنڈے تلے لڑے تھے (الحجر' ۱۶۹ بعد)۔ خاندان عبد شمس کا سردار ہونے کی حیثیت سے ہجرت سے پہلے کے سالوں میں ابوسفیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مخالفت میں شریک تھے لیکن ان کی مخالفت اتنی شدید نہ تھی جتنی کہ ابو جہل کی۔ متعدد مواقع پر وہ بذات خود قافلوں کی قیادت کرتے تھے بالخصوص ۶۲۳ھ/۲ میں جب کہ انہیں کی قیادت میں ایک ہزار اونٹوں کا وہ قافلہ شام سے مکہ کو لوٹ رہا تھا جس پر مسلمانوں کی

۱۲۹۳ھ' اسی طرح ایک کتاب تسمیۃ القسود بھی شائع ہو چکی ہے' استنبول ۱۳۲۳ھ' لیکن ان کا انتساب بھی محل نظر ہے۔ آپ کی اولاد میں سے آپ کے بیٹے عماد اور پوتے اسماعیل نے جو قاضی بصرہ اور قاضی رقعہ رہے (م ۱۱۲ھ / ۷۲۷ء) فقہ اسلامی میں ممتاز حیثیت حاصل کی۔ آپ کے اہم ترین شاگردوں میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: زفر بن الحذیل (م ۱۵۸ھ / ۷۷۵ء) داؤد الطائی (م ۱۶۵ھ / ۷۸۱-۷۸۲ء) ابو یوسف (رک ہاں) ابو مطیع الحنفی' محمد الشیبانی (رک ہاں) اسد بن عمرو (م ۱۶۰ھ / ۷۸۰ء) اور حسن بن زیاد (م ۲۰۳ھ / ۸۱۹-۸۲۰ء)۔ محدثین میں سے عبد اللہ بن المبارک (م ۱۸۱ھ / ۷۹۷ء) حضرت امام کو بڑے احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

خلافت عباسیہ میں اگرچہ خلفا خود مدعی اجتہاد تھے تاہم ہارون الرشید کے عہد میں فتاویٰ ابی حنیفہ ساری قلمرو میں قانون سلطنت کی حیثیت سے نافذ تھے۔ مغلوں کے سیلاب کے بعد جو خاندان برسر اقتدار آئے ان میں سے اکثر حنفی تھے۔ سلجوقی' محمود غزنوی' جس کی فقہ حنفی پر کتاب التفرید مشہور ہے' نور الدین زنگی' مصر کے چرکی اور ہندوستان کے آل تیمور' سب حنفی المذہب تھے۔ اورنگ زیب کے عہد کی فتاویٰ مالگیری فقہ حنفی کی عمدہ کتاب ہے۔ سب سے آخر میں ترکی کے خلفا جن کی خلافت سوا چھ سو برس تک رہی' عموماً حضرت امام ابو حنیفہ کے مسلک پر تھے۔ موجودہ افغانستان کی حکومت حنفی المذہب ہے۔ برصغیر ہند و پاکستان میں اکثریت حنفیوں کی ہے۔

بقول امام ابو یوسف "وہ نہایت پرہیزگار تھے" منہیات سے بہت بچتے تھے' اکثر خاموش اور سوچتے رہتے' اگر ان سے کوئی مسئلہ پوچھتا اور انہیں معلوم ہوتا تو جواب دیتے' نہایت سخی اور فیاض تھے' کسی کے آگے حاجت نہ لے جاتے' دنیوی جاہ و عزت کو حقیر سمجھتے تھے اور تمت سے بچتے تھے۔ امام اعظم "کی بے نیازی' حق گوئی' دیانت' علم' حفظ لسان' ذکر و عبادت' عبرت پذیری' والدہ کی خدمت اور استاد کی تعظیم وغیرہ۔ متحدہ حسان اخلاق مستند کتابوں میں مذکور ہیں۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات' ص ۱۳۸ بعد؛ (۲)

طرف سے اسے جیلے کا خیال پیدا ہوا۔ اہل مکہ نے ابوسفیان کی مدد کی درخواست پر ایک ہزار نفوس کا لشکر ابو جہل کی سرکردگی میں بھیجا۔ ابوسفیان قافلے کو اپنی بیٹاری اور مستعدی کی بدولت مسلمانوں کے ہاتھوں سے بچا لے گیا، چنانچہ وہ اہل مکہ پر جنگ بدر کی تہاہی لانے کا موجب بنا۔ ابوسفیان کے بیٹوں میں سے منغلہ اس جنگ میں مارا گیا اور عمرو گرفتار ہوا جو بعد میں رہا کر دیا گیا۔ ابوسفیان کی بیوی ہند کا باپ عتبہ بھی مارا گیا۔ جنگ بدر کا انتقام لینے کے لیے اہل مکہ نے جو تیاریاں کیں ان کا نگران ابوسفیان ہی تھا اور اس غزوہ احد جو ۳/ ۶۲۵ء میں لڑا گیا، کی سپہ سالاری موروثی حق (قیادہ) کی بنا پر اسی کو دی گئی۔ ابوسفیان جانتا تھا کہ جنگ احد کا نتیجہ قریش کے لیے قسلی بخش نہیں نکلا، لیکن صفوان بن امیہ نے اسی نے اسے مدینے کی خاص بہتی پر حملہ کرنے سے روک دیا۔ ابوسفیان نے اس بڑے وفات (الاحزاب) کی تنظیم بھی کی تھی جس نے ۵/ ۶۲۷ء میں مدینے کا محاصرہ کیا تھا۔ اس مہم کی ناکامی سے ابوسفیان کی بہت ٹوٹ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کے بعد کم از کم مکہ میں اسلام کی مخالفت کی آئندہ قیادت مقابل جتھے کے رہنماؤں صفوان بن امیہ، سہیل بن عمرو اور عکرمہ ابن ابی جہل کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی، اسی لیے صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ابوسفیان کا نام کہیں مذکور نہیں۔ ۸/ ۶۳۰ء میں قریش اور ان کے حلیفوں نے علی الاعلان عہد شکنی کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیش کردہ شرائط کے جواب میں معاہدہ حدیبیہ کی تصفیغ کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں جب قریش کو اپنے اس فیصلے پر ندامت محسوس ہوئی تو انہوں نے ابوسفیان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تاکہ معاہدے کی تجدید ہو جائے، لیکن ابوسفیان کو اس کوشش میں کامیابی نصیب نہ ہوئی اور وہ ناکام ہو کر مکہ واپس آ گیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے بعد جلد ہی مکہ پر چڑھائی کی تو ابوسفیان اور حکیم بن حزام نے شہر سے باہر آ کر (اور علی الاعلان مسلمان ہو کر) اطاعت قبول کر لی۔ بارگاہ رسالت سے سے اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص ہتھیار ڈال دے گا یا ابوسفیان کے ہاں پناہ لے گا یا دروازہ بند کر لے گا یا خانہ

کعبہ میں داخل ہو جائے گا اسے امن دیا جائے گا۔ اس طرح مکہ کی پر امن تسخیر عمل میں آئی۔ ازاں بعد ابوسفیان نے غزوہ حنین اور پھر محاصرہ طائف میں شرکت کی، جس میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو ثقیف کا محاصرہ اٹھا کر مراجعت فرمائی اور جعرانہ پہنچ کر مال غنیمت تقسیم فرمایا۔ اس موقع پر مکہ کے اکثر نو مسلم رؤسا کو جن میں ابوسفیان بھی شامل تھے، گرانقدر عطیات ملے۔ جب اہل الطائف نے ہتھیار ڈالے تو ابوسفیان نے جن کے اس شہر سے خاندانی اور کاروباری تعلقات رہے تھے، اللات کا بت توڑنے میں مدد دی۔ روایت ہے کہ انہیں نجران اور شاید حجاز کا بھی والی مقرر کیا گیا تھا۔ جنگ یرموک (۱۵/ ۶۳۶ء) میں وہ حاضر و شامل تھے، اس لڑائی میں انہوں نے جوانوں کو بہت دلائی۔ اس وقت انکی عمر ستر سال کے قریب تھی۔ اس جنگ میں ان کی دوسری آنکھ بھی جاتی رہی۔ انہوں نے ۳۲/ ۶۵۳ء میں وفات پائی جب کہ ان کی عمر ۸۸ سال کی تھی اور ان کے بیٹوں میں سے یزید نے ۱۸/ ۶۳۹ء میں فلسطین میں ایک مسلمان سپہ سالار کی حیثیت سے وفات پائی جبکہ معاویہ بنو امیہ کے پہلے خلیفہ بنے۔

ماخذ: (۱) ابن ہشام، 'انساب'، ابن سعد، طبری دیکھیے اشاریہ؛ (۲) ابن حجر: 'اسابہ'، ۲: ۴۷۷ تا ۴۸۰؛ (۳) ابن الاثیر: 'اسد الغلابہ'، ۳: ۱۲ تا ۱۳ و ۵: ۳۱۶؛ (۴) 'اللائعانی'، ۶: ۸۹؛ (۵) ابن ہشام، '۶: ۳۸۸؛ (۶) 'کتب الحمیان'، ۱۷۲؛ (۷) 'المبر'، ۲۳۶؛ (۸) 'البدء والتاریخ'، ۱۰: ۵۷؛ (۹) 'Annali: Caetani' ج ۱ و ۲ (حصہ اول)۔

○

ابوطالب: عبد مناف بن عبد المطلب الهاشمی القریشی، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم محترم اور حضرت علیؑ کے والد، حدود ۸۵ ق۔ ۵/ ۵۳۰ء میں مکہ میں پیدا اور ۳ ق۔ ۵/ ۶۲۰ء میں وہیں فوت ہوئے۔ اسابہ میں حاکم کے حوالے سے لکھا ہے کہ اکثر حقدارین کا خیال تھا کہ ان کا نام ہی کنیت ہے، پھر دو نام اور لکھے ہیں۔۔۔۔۔ عبد مناف، جو مشہور ہے اور عمران۔۔۔۔۔ ایک اور نام شیبہ بھی بتایا گیا ہے۔

رکھ دیں تب بھی میں اس کام کو نہیں چھوڑ سکتا، ابوطالب نے کہا: ”بھتیجے! جاؤ اور جس کام میں لگے ہوئے ہو اسے سرانجام دو۔ میں کبھی تمہارا ساتھ نہیں چھوڑوں گا“ بعد ازاں انہوں نے قریش مکہ کو بھی ان کی تمام تر ترغیب و ترہیب کے باوجود یہی جواب دیا۔ اب قریش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے مقاطعے کا باہم معاہدہ کیا۔ یہ معاہدہ منصور بن عکرمہ نے لکھا جو عبدالدار بن قصی کی اولاد میں سے تھا اور در کعبہ پر آویزاں کر دیا گیا۔ ابوطالب تمام خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے ساتھ ابو قیس کی پہاڑی کے ایک درے میں محصور ہو گئے، جو شعب ابی طالب کے نام سے موسوم ہے۔ تین سال تک وہ اس میں محصور رہے۔ یہ زمانہ ایسا سخت مگرزرا کہ افراد خاندان درختوں اور جھاڑیوں کے پتے کھانے پر مجبور ہو گئے۔ آخر خود کفار ہی میں سے ہشام بن عمرو، زہیر بن ابی امیہ، مطعم بن عدی، ابوالجہزی، ابن ہشام اور زمعہ بن الاسود وغیرہ کی تحریک سے یہ مقاطعہ ختم ہوا اور مطعم بن عدی نے مقاطعے کی دستاویز چاک کر دی۔ اس کے جلد ہی بعد ابوطالب کا انتقال ہو گیا۔ مرزبانی لکھتا ہے کہ یہ سن ۱۰ نبوی تھا اور ابن سعد نے واقدی سے روایت کی ہے کہ شوال کی پندرہ تاریخ تھی۔ تاریخ انیس ہی میں ہے کہ جب ابوطالب فوت ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ۳۹ سال ۸ ماہ اور ۱۱ دن تھی (العارف، مصر ۱۹۳۵ء، ص ۵۳) اور الجون کے آبائی قبرستان میں دفن کیے گئے۔ بخاری (کتاب مناقب الانصار، ب ۴۰) میں حضرت سب سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ ابوطالب کی وفات سے پہلے ان کے پاس اعزہ کا جمع تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے کہا: ”چچا! کلہ لا الہ الا اللہ پڑھ لیجئے“ لیکن ان کے آخری الفاظ یہ تھے: ”عبدالمطلب کے مذہب پر“۔ ابن حجر (اصابہ، ص ۱۱۶) کا بیان ہے کہ ابن عساکر نے ابوطالب کے حالات کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے کہ وہ اسلام لائے تھے، لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ بخاری میں حضرت عباسؓ اور ابو سعید خدریؓ کی روایتوں میں آخرت میں ابوطالب کی سزا اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وجہ سے تخفیف کا ذکر ہے۔

ان کا سلسلہ نسب دوحیال اور نضیال کی طرف سے قریش کے دو نامور موروثوں تک منتہی ہوتا ہے، یعنی قصی اور مخزوم تک۔ والدہ کا نام فاطمہ بنت عمرو تھا۔ آپ کی دوحیال میں ستائیس اور نضیال میں تیرہ کے مناصب تھے۔ خطابت و شعر میں بھی ابوطالب کا ایک مقام ہے۔ ان کی طرف ایک چھوٹا سا دیوان بھی منسوب ہے، یعنی دیوان شیخ الایام ابی طالب، جو طبع ہو چکا ہے، لیکن اس میں شعری سقم اتنے ہیں کہ ابوطالب ایسے قادر الکلام شخص کی طرف اس پورے مجموعے کا انتساب محل نظر ہے۔ سیرۃ النبی از ابن ہشام، حماسہ از ابن جہری اور شرح ریح البلاء از ابن ابی الحدید میں بعض ایسے اشعار بھی ان سے منسوب ہیں جو دیوان میں نہیں۔ یہ اشعار حماسہ اور مرثی وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تعلق سے ابوطالب کا ذکر سب سے پہلے اس وقت آتا ہے، جب آپ کی عمر آٹھ سال کی تھی۔ عبدالمطلب نے اپنی وفات کے وقت آپ کی تربیت ابوطالب کے سپرد کی۔ ابوطالب نے اس فرض کو ادا کرنے میں وہ بے مثال کردار ادا کیا کہ تاریخ اسلام ہمیشہ آپ کی مداح رہے گی۔ قریباً بارہ برس کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ابوطالب کے ساتھ شام کا سفر کیا۔ ابوطالب سفر کی تکلیف یا کسی اور وجہ سے نہیں چاہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سفر میں ساتھ جائیں، لیکن آپ کو ان سے اس درجہ محبت تھی کہ جب ابوطالب چلنے لگے تو آپ ان سے لپٹ گئے۔ ابوطالب نے آپ کی دل شکنی گورانہ کی اور ساتھ لے لیا۔ ابوطالب ہی نے حضرت خدیجہؓ کے ساتھ حضور علیہ السلوٰۃ والسلام کے نکاح کا خطبہ پڑھا (الیعقوبی، ۲: ۱۳) نے یہ خطبہ نقل کیا ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اعلان نبوت کے بعد ہمیشہ مخالفوں کے مقابلے میں سینہ سپر رہے۔ یکے بعد دیگرے قریش کی تین سفارثیں ان کے پاس آئیں کہ یا تو اپنے بھتیجے کو تبلیغ اسلام سے روکو یا ہمارے مقابلے پر میدان میں آ جاؤ، ہم اس سے اور تم سے نپٹ لیں گے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ جواب سن کر کہ بخدا اگر یہ لوگ میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں پر چاند لا کر

اصابہ: ۳: ۲۱۱ تا ۲۱۹؛ (۹) الدیار بکری: الخمس: ۱: ۲۹۹؛ (۱۰) ابعدادی: خزائن: (۱۱) محمد بن علی: مناقب آل ابی طالب: (۱۲) شرح الشواحد: ۱۳۵؛ (۱۳) انجمی: ص ۶۰۔

○

ابوعبیدہؓ: عامر بن عبد اللہ بن الجراح، امین الامہ لقب۔ ان کی والدہ کا نام امیرہ بنت غلم بن جابر تھا۔ ان کے باپ عبد اللہ بحالت کفر غزوہ بدر میں انہیں کے ہاتھوں مقتول ہوئے (تہذیب التہذیب) ماں مسلمان ہو گئی تھیں اور ان کا شمار صحابیات میں ہوتا ہے۔

بروایت والدی غزوہ بدر میں حضرت ابو عبیدہؓ کی عمر آٹالیس سال تھی، لہذا آغاز اسلام میں ۲۸ سال اور اس طرح وہ گویا حضرت عمرؓ کے ہم سن تھے۔ (الاستیعاب)۔ وہ السابقون الاولون اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور ان کے لقب (امین الامۃ) کا ذکر صحیح بخاری میں موجود ہے۔ انہوں نے عثمان بن عفونؓ، عبدالرحمن بن عوف اور ان کے رفقاء کے ساتھ اسلام قبول کیا۔ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں ہر مشکل وقت میں آپؐ کے ہمراہ رہے۔ ۹ھ میں آپؐ نے انہیں تبلیغ اسلام کے لیے نجران بھیجا۔ یہی موقع تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے، جیسا کہ روایات سے مترشح ہوتا ہے، آپؐ کو امین الامۃ کہا۔ پھر اسی سال ۹ھ میں انہوں نے جزیفہ کی وصولی کے لیے بحرین کا سفر کیا (بخاری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر جب انصار نے سفینہ بنی ساعدہ میں خلافت کا سوال اٹھایا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان سے گفتگو کرنے کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ بھی ان کے ہمراہ تھے (بخاری)۔ ایضاً (۲: ۱۳۷) میں یہ بھی منقول ہے کہ جب زیادہ اختلاف پیدا ہوا اور شور و شغب بڑھا تو وہ اٹھے اور انصار سے فرمایا: ”اے گروہ انصار! تم نے سب سے پہلے امداد و اعانت کا ہاتھ بڑھایا تھا، اس لیے تمہیں اختلاف و انزاع کی طرح نہ ڈالو۔“ بالآخر جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت پر اجماع ہوا تو حضرت عبیدہؓ بتوں سے آگے تھے۔

۱۳ھ کے آغاز میں جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے شام پر لشکر کشی کی تو حضرت ابو عبیدہؓ نے بھی سات ہزار سپاہیوں

ابن ہشام نے لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب ابوطالب کو تبلیغ اسلام کی تو انہوں نے کہا: اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ کہ قریش سمجھیں گے کہ میں نے موت کے ڈر سے کلمہ پڑھ دیا تو میں پڑھ دیتا۔ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں: ”میں وہ کلمہ تمہیں خوش کرنے کے لیے پڑھتا ہوں۔“ اب جو عباسؓ نے ان کی طرف دیکھا تو ان کے ہونٹ مل رہے تھے۔ حضرت عباسؓ نے کان لگا کر سنا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کہا: ”برادر زادے! بخدا میرے بھائی نے وہ کلمہ پڑھ دیا جو تم پڑھانا چاہتے تھے۔“ ابوطالب کے متعلق شیعی مسلک یہی ہے اور یہی نقطہ نگاہ شلی نعمانی کا تھا، بلکہ عبدالحسین احمد امینی نے تو لکھا ہے کہ ائمہ اہل بیت ابوطالب کے ایمان پر متفق القول ہیں (الندیر: ۷: ۳۸۵)۔ بہر حال ابوطالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جو جو جان نثاریاں کیں ان سے انکار نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے جگر گوشوں پر آپؐ کو ترجیح دیتے تھے، آپؐ کی تائید میں کافروں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا، آپؐ کی خاطر شعب ابی طالب میں محصور ہوئے اور فالتے برداشت کیے، یہ محبت، یہ جوش، یہ جان نثاریاں یقیناً ضائع نہیں جاسکتیں۔ ابوطالب نے دو شادیاں کیں۔ پہلی بیوی، جن کا نام حضرت فاطمہ بنت اسد بن ہاشم تھا، مشرف بہ اسلام ہوئیں۔ ان سے ابوطالب کی حسب ذیل اولاد ہوئی: ۱۔ طالب؛ ۲۔ ام ہانی فاختہ؛ ۳۔ عقیل؛ ۴۔ جعفر؛ ۵۔ جمانہ؛ ۶۔ علی اور ۷۔ ام طالب ریلہ۔ دوسری بیوی سے ایک لڑکا علیؓ پیدا ہوا (دیکھیے ابن سعد)۔ ان آٹھ بچوں میں پیدائش کے لحاظ سے جو ترتیب تھی اس کا اجمالی حال الاستیعاب (حالات حضرت علیؓ) اور المسعودی سے معلوم ہوتا ہے۔

ماخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہؐ ص ۱۱۳ تا ۱۱۷، ۱۱۷ تا ۱۲۷؛ (۲) ابن سعد: طبقات: ۱: ۷۵ تا ۷۹؛ ۱۳۴ بعد ۱۳۹ بعد؛ (۳) ایضاً: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء، ۲۵۰؛ ۲۵۱ و ۲۵۲؛ ۱۳: ۲۰، ۲۳، ۲۶ بعد ۸۷؛ (۴) الطبری: تاریخ: ۱۱۲۳ تا ۱۱۲۶، ۱۷۳ تا ۱۸۵، ۱۱۹۸ تا ۱۱۹۹؛ (۵) ابن الاثیر: ۲: ۳۴؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح منہج البلاغہ، مطبوعہ بیروت، ج ۳؛ (۷) القلتشدی: الصبح الاضحیٰ؛ (۸) ابن حجر:

کیا، جس کی سرداری خود ابو عبیدہؓ نے کی۔ ان کا خیال تھا کہ کیوں نہ حرقل کے پاسے تخت پر حملہ کر دیا جائے، لیکن ہارگاہ خلافت سے حکم پہنچا کہ اس سال مزید پیش قدمی نہ کی جائے، لہذا حضرت ابو عبیدہؓ تمس واپس آ گئے اور ۱۵ رجب تک جب یرموک کی فیصلہ کن جنگ پیش آئی، وہیں مقیم رہے۔ اس جنگ میں، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، شام کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔

جب رومی شکست پر شکست کھا کر اٹھاکہ پہنچے تو انہوں نے حرقل سے فریاد کی کہ عربوں نے سارا شام فتح کر لیا ہے، انہیں روکنے کی کوئی تدبیر کی جائے۔ اس پر قیصر نے جملہ متبوضات سلطنت مثلاً قسطنطنیہ، الجزائر، آرمینیا وغیرہ، غرضیکہ ہر کہیں سے فوجیں طلب کیں تاکہ حملہ آوروں کی طاقت کا بیٹھ کے لیے خاتمہ کر دیا جائے۔ بہر حال حضرت ابو عبیدہؓ تمس ہی میں تھے جب انہیں حرقل کے اس ارادے کی خبر پہنچی، لہذا ہاتھ مشورہ ہوا اور طے پایا کہ جملہ اسلامی فوجیں دمشق میں جمع ہوں، چنانچہ تمس خالی کر دیا گیا اور حضرت ابو عبیدہؓ دمشق روانہ ہوئے۔ یہی موقع تھا جب اہل تمس کو جزیہ کی وہ ساری رقم واپس کر دی گئی جو ان سے وصول کی گئی تھی اور ایسے ہی ان شہروں کو بھی جو خالی کیے جا رہے تھے۔ شرائط معاہدہ کی پابندی اور رواداری کی ایسی کوئی دوسری مثال تاریخ عالم میں شاید ہی ملے، لہذا کوئی تعجب نہیں اگر باوجود اختلاف مذہب اہل شام نے مسلمانوں کو اپنے جابر اور مستبد حکمرانوں کے مقابلے میں نجات دہندہ تصور کیا اور جب حرقل کی جنگی تیاریوں کی خبر پہنچی تو اردن کے بعض اضلاع نے بغاوت کر دی۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے جب ان سب واقعات کی اطلاع حضرت عمرؓ کو دی تو جواب ملا کہ اسلامی فوجیں ثابت قدم رہیں۔ انہوں نے حضرت ابو عبیدہؓ کو اطمینان دلایا کہ ملک آ رہی ہے یہ ملک اس وقت پہنچی جب اسلامی فوجیں دمشق سے ہٹ کر دریائے یرموک پر صف آرا تھیں اور طرفین میں جنگ جاری تھی۔ بالآخر جیسا کہ ہر کوئی جانتا ہے، جنگ یرموک کا خاتمہ مسلمانوں کی فتح پر ہوا اور حرقل رومیوں کی شکست فاش اور مسلمانوں کی اس فتح عظیم کی خبر سن کر شام کو بیٹھ کے لیے خیرباد کہہ کر

کے ساتھ (الطبری) معرکہ کے راستے (حوالہ سابق) شام کا رخ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں تمس کی فتح کے لیے نامزد فرمایا تھا۔ انہوں نے تھوڑی دور تک پیدل انکی مشابعت بھی کی۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے یرموک سے گزرتے ہوئے اول بصری کو محاصرے میں لے لیا اور پھر ادائیگی جزیہ پر صلح کے بعد دمشق روانہ ہوئے، جہاں سب اسلامی فوجیں جمع ہو رہی تھیں تاکہ قیصر کی جنگی تیاریوں کا مقابلہ کریں۔ اول اجتادین کا معرکہ پیش آیا، جس میں حضرت خالدؓ بن الولید بھی حضرت ابو عبیدہؓ کے ساتھ شریک تھے اور جس میں رومیوں کی شکست فاش کے بعد (۱۱۳ھ) اسلامی فوجوں نے دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ جاری تھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے وفات پائی (۲۲ جمادی الآخرہ ۱۱۳ھ) (ابن سعد)، گویا دمشق حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں فتح ہوا۔ دوران محاصرہ میں جب ایک روز حضرت خالدؓ کند کے ذریعے فسیل شہر پر چڑھ گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ شہر کے دروازے پر فوج لیے کھڑے تھے۔ ادھر حضرت خالدؓ نے نیچے اتر کر دروازہ کھولا اور ادھر حضرت ابو عبیدہؓ شہر میں داخل ہو گئے۔ اب ان کی فوج سارے شہر میں پھیل رہی تھی۔ اہل شہر نے یہ حالت دیکھی تو ہاتھ دروازے بھی کھول دیے اور اطاعت تسلیم کر لی (۱۱۳ھ)۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کا آغاز رجب ۱۱۳ھ میں ہوا تھا۔ انہوں نے زمام خلافت ہاتھ میں لیتے ہی ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے حضرت ابو عبیدہؓ شام کے سپہ سالار اعظم مقرر ہوئے اور حضرت خالدؓ کو جو اب تک اسلامی لشکروں کی قیادت فرما رہے تھے، اس عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے اس منصب کے فرائض جو اب آپ کے ذمے کیا گیا تھا، بڑی خوبی سے سرانجام دیے۔ بحیثیت سپہ سالار شام انہوں نے سب سے پہلے اس رومی لشکر کو شکست فاش دی جو فعل میں جمع ہو رہا تھا اور پھر آگے بڑھ کر مرج الزرقوم پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد انہوں نے تمس کا رخ کیا اور باوجود شدید سردی اور برف باری کے اسے محاصرے میں لے لیا۔ انہوں نے ادائیگی جزیہ پر صلح کر لی (۱۱۳ھ)۔ تمس فتح ہوا تو حماہ، شیزر اور معرة النعمان نے بھی یکے بعد دیگرے اطاعت قبول کر لی۔ لازمیہ بھی ایک معمولی سی مہم کے بعد فتح ہو

اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ وہ قتل میں ہو اردن کے نواح میں ہے، دفن ہوئے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کی قبر بیسان میں ہے۔ اصحاب میں دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسد اللہ اللہ میں عمواس کا نام بھی آیا ہے، جو رملہ سے بیت المقدس کی جانب چار فرسخ کی مسافت پر واقع ہے۔

حضرت ابو عبیدہؓ کا شمار ان صحابہ میں ہوتا ہے جن کی فطری صلاحیتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیض تربیت سے اور زیادہ چمک اٹھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان کی ذات پر بہت اعتماد تھا وہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دست راست تھے۔ ان کی وجاہت ذات سے بھی انکار کرنا ناممکن ہے۔ مزید برآں سیاسی اور اجتماعی معاملات میں بھی ان کی شخصیت کو بڑا دخل تھا۔ حضرت عمرؓ کے تو وہ مستند خاص تھے اور ان کی انتظامی اور جنگی قابلیتوں سے ہمیشہ مطمئن رہے۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری، فضائل اصحاب النبی، باب ۲۱، المغازی باب ۷۲، و اخبار اللاحاد، باب ۱ (ب) مسلم، فضائل اصحاب، حدیث ۵۳، (ج) ابوداؤد، السنن، باب ۸، (د) ترمذی، النقب، باب ۲۵، (ه) احمد بن حنبل، ۱: ۱۹۳، ۱۹۶، (و) ابن ماجہ، المقدمة، باب ۱۱، (ز) ابن ہشام، ۹۹۲، (ح) ابن سعد، طبقات ۳ / ۱: ۲۹۷، ۳۰۱، (ط) البیہقی، تاریخ، ۱: ۶۸۹، (ی) ابن عبد البر، الاستیعاب، ۲: ۶۸۹، (۲) ابن الاثیر، اسد اللہ، مصر ۱۲۸۶ھ، ۳: ۸۳، (۳) ابن حجر، الاصابہ، ۲: ۲۳۵، (۴) وی مصنف، تہذیب، ۱۵: ۷۳، (۵) الخلیف، ۲: ۲۳۳، (۶) طیب الاولیاء، ۱: ۱۰۰، (۷) البدایہ والنہایہ، ۷: ۹۳، (۸) البدء والاریح، ۵: ۸۷، (۹) ابن عساکر، ۷: ۱۵۷، (۱۰) صفحہ السنۃ، ۱: ۱۳۲، (۱۱) اشعر مشاہیر الاسلام، ص ۵۰۳، (۱۲) الریاض النضرۃ، ۲: ۳۰۷۔



ابولہب : عبدالمطلب اور لبنی بنت ہاجر الخزاعیہ کا بیٹا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے والد ماجد کا سویلا بھائی۔ اس کا نام عبدالعزیٰ اور کنیت ابو قحطہ تھی۔ ابولہب ("قلمی کا باپ") اس کا لقب تھا، جو اس کے باپ نے اسے اس

تلفظیہ روانہ ہو گیا۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے ہارگاہ خلافت میں پندرہ فرسخ ارسال کیا اور ایک سفارت بھی بھیجی جس میں حضرت حذیفہؓ بھی شامل تھے۔

ہرموک کے بعد تشرین فرح ہوا، پھر حلب اور پھر انطاکیہ۔ اس کے بعد حضرت ابو عبیدہؓ بیت المقدس روانہ ہو گئے، جس کا حضرت عمرؓ بن عباس نے ان کی آمد سے پہلے عاصروہ کر رکھا تھا۔ بیت المقدس، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، حضرت عمرؓ کی تشریف آوری پر مسلمانوں کے حوالے کیا گیا۔ ۷ھ میں عیسائیوں نے عرصہ پر دوبارہ فوج کشی کی، لیکن ناکام رہے۔ یہ آخری معرکہ تھا جو حضرت ابو عبیدہؓ کو اپنی زندگی میں پیش آیا۔ بحیثیت امیر لشکر انہوں نے اپنی فوجی اور انتظامی دے داریوں کے علاوہ اس امر کا بھی بالخصوص خیال رکھا کہ اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ لوگوں کی تعلیم و تربیت سے غافل نہ رہیں، چنانچہ ان کے اشارے سے بعض مفتوحہ شہروں میں حلقہ ہائے درس قائم ہوئے، جن میں صحابہ قرآن پاک کی تعلیم دیتے اور فقہی مسائل حل کرتے تھے۔ عام الرامۃ میں جب حضرت عمرؓ نے ہر طرف سے امداد طلب کی تو سب سے پہلے حضرت ابو عبیدہؓ ہی نے ان کی آواز پر لبیک کہا اور غلے سے لدے ہوئے چار ہزار اونٹ لے کر خود ہارگاہ خلافت میں حاضر ہوئے۔ اسی سال (۱۸ھ) جب عمواس کی وبا پھیلی تو حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے تاکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح اور ان کے رفقاء سے مشورے کے بعد یہ طے کر سکیں کہ وہاں سے بچنے کے لیے کیا اقدام کرنا چاہیے اور حضرت ابو عبیدہؓ کہاں قیام پذیر ہوں۔ رائے یہ تھی کہ ہجر ہوگا کہ اسلامی فوجیں طاعون زدہ علاقے سے ہٹ جائیں۔ حضرت عمرؓ کو اس رائے سے اتفاق تھا، لیکن حضرت ابو عبیدہؓ کو اختلاف۔ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ واپس آئے اور حضرت ابو عبیدہؓ کو لکھا کہ وہ لشکر کو کسی بلند مقام پر لے جائیں، لیکن اسی اثنا میں خود ان پر وبا کا حملہ ہو چکا تھا اور انہوں نے اسی میں انتقال فرمایا۔ ان کی عمر اس وقت اٹھادس برس تھی۔ حضرت معاذؓ ابن جبل نے جمیزہ و عقیقین کا سامان کیا اور ایک بڑی پردہ تقریر کی۔

حضرت ابو عبیدہؓ کہاں دفن ہوئے؟ اس کے متعلق

میں فرمایا ہے کہ ان کے لیے جہنم مقدر ہو چکی ہے (دیکھیے قرآن مجید، ۹: (التوبہ)؛ ۱۱۳: بخاری؛ جنازہ، ۸۱: فضائل اصحاب النبی، ۴۰)۔ حفاظت و حمایت سے ابولہب کی دست کشی کے باعث یا مشرکین مکہ کے پیہم مظالم سے تنگ آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت زیدؓ بن حارثہ کو ہمراہ لے کر بسلا تلخ الطائف چلے گئے۔ اس کے بعد آنحضرتؐ کو مکہ میں داخل ہونے سے پہلے (مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف کا) جوار حاصل کرنا پڑا۔

ابولہب بدر کی جنگ کے بعد جلد ہی مر گیا، جس میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی جگہ ایک ایسے شخص کو بھیج دیا تھا جو اس کا مقروض تھا۔ بدر کی شکست کی خبر کا ابولہب پر جو رد عمل ہوا اس کا ایک طولانی قصہ ہے۔ مشہور روایت کی رو سے ابولہب چچک کے عارضے سے مرا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی لاش کے پاس کوئی نہ جاتا تھا، چنانچہ جس کو ٹھہری میں وہ مراد ہی اس پر گرا دی گئی۔ اس کی بیوی کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے راستے میں بچانے کے لیے کانٹے چن چن کر لایا کرتی تھی، سورۃ النلب (یا السد) میں ”عَالِيَةُ الْغُبِّ“ کہا گیا ہے، اس کا انجام بھی ایسا ہی عبرت ناک ہوا، یعنی ایک روایت کے مطابق لکڑیوں کے ٹکڑے کی رسی سے اس کا گلا گھٹ گیا)۔

ابولہب کے بیٹے عتبہ اور معتب ۵۸ھ / ۶۳۰ء میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اس کا پرپوتا الفضل ابن العباس بن عتبہ ایک شاعر (اور مغنی) کی حیثیت سے معروف تھا (اللائعانی، ۲: ۱۵ تا ۱۱)۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۲۲۱ تا ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴

ابوالمعالی عبدالملک : رک پہ الجوی۔

○

ابوہریرہؓ : (غزیر بن عامر بن عبد ذی الشری)

الدوسی الیمانی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نامور صحابی۔ ان کا شمار ان صحابہؓ میں ہوتا ہے جو علم حدیث کے اساطین سمجھے جاتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آپ کے متعلق فرمایا: ابوہریرہ علم کا ظرف ہے (بخاری، کتاب العلم)۔ ان کا نام پہلے عبد القیس تھا، اسلام لانے پر بدل کر 'عمر' عبد اللہ یا عبد الرحمن کر دیا گیا، لیکن ان ناموں کے علاوہ متعدد دوسرے نام بھی بتائے گئے ہیں۔ انہیں ابوہریرہؓ اس لیے کہا جاتا تھا کہ اپنے قبیلے کی بکریاں چراتے وقت وہ اپنا دل بھلانے کے لیے اپنے ساتھ ایک لمبی کا پچہ رکھا کرتے تھے۔ وہ طفیل بن مر الدوسی کی تبلیغ سے مسلمان ہوئے۔ جب ابوہریرہؓ یمن کے اسی خاندان کے ساتھ مدینہ منورہ پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خیر کی مہم (۶۲۹ھ / ۷ھ) پر گئے ہوئے تھے (چنانچہ یہ قافلہ حضورؐ سے ملاقات کے لیے خیر گیا۔ اس وقت حضرت ابوہریرہؓ کی عمر تیس سال سے کچھ اوپر تھی)۔ قبول اسلام کے بعد وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صحبت ہی میں رہے اور آپ ہی کی داد و دھش پر ان کی ہر اوقات ہوتی تھی۔ وہ ان غریب لوگوں میں سے تھے جو اہل صفہ [رگ ہاں] کھاتے تھے۔ اپنی والدہ سے انہیں بڑی محبت تھی اور ان کی ترغیب سے وہ بھی اسلام لے آئی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے انہیں بحرین کا عامل مقرر کیا، مگر بعد میں انہیں معزول کر کے ان کا بہت سا مال و دولت ضبط کر لیا۔ بعد ازاں جب حضرت عمرؓ نے انہیں ان کے منصب پر بحال کرنا چاہا تو انہوں نے انکار کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ مدینہ منورہ سے اپنی غیر ماضی کے زمانے میں مروان نے انہیں اپنا نائب مقرر کیا تھا، لیکن ایک اور روایت یہ ہے کہ انہیں امیر معاویہؓ نے اس منصب پر مامور کیا تھا۔ ابوہریرہؓ اپنے تقویٰ اور عرفات طبع کے لیے مشہور تھے۔ ان کا سن وفات ۵۷ھ یا ۵۸ھ بتایا جاتا ہے، لیکن اگر یہ روایت صحیح ہے کہ وہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی نماز جنازہ میں شریک تھے (۵۸ھ) تو ان کی وفات ۵۸ھ /

۶۷۷ھ یا ۵۹ھ میں ہوئی ہوگی۔ انہوں نے ۷۸ سال کی عمر پائی۔ ولید نے نماز جنازہ پڑھائی اور وہ جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

اگرچہ حضرت ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال سے چار سال سے بھی کچھ کم عرصہ پہلے اسلام قبول کیا تھا، تاہم وہ بہت سی احادیث کے راوی ہیں اور جو روایات ان سے مروی ہیں ان کی تعداد تقریباً ۵۳۷۵ بتائی جاتی ہے (ان میں سے ۳۲۵ تفسیق علیہ ہیں۔ تہذیب الکمال، ص ۳۶۲)۔ امام احمد بن حنبل کی مسند میں ان کی روایات ۲۱۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں (۲: ۲۲۸ تا ۵۳۱)۔ جن لوگوں نے براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث روایت کی ہے ان کی تعداد آٹھ سو یا اس سے کچھ زیادہ شمار کی گئی ہے۔ ایک روایت میں 'جو تھوڑی بہت مختلف شکلوں میں نقل کی جاتی ہے' حضرت ابوہریرہؓ نے اس امر کی توجیہ بیان کی ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ احادیث کے راوی کیوں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دوسرے لوگ اپنے اپنے کاموں میں مصروف ہوتے تو وہ بارگاہ نبویؐ میں حاضر رہتے تھے اور اس لیے انہیں دوسروں کے مقابلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی باتیں سننے کا زیادہ موقع ملتا تھا۔ ایک دفعہ حضرت ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عرض کی کہ میں جو کچھ سنتا ہوں بھول جاتا ہوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنا جب پھیلا دو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کچھ پڑھا اور پھر فرمایا کہ اسے اپنے گرد پیٹ لو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے ایسا ہی کیا۔ اس کے بعد سے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے (بخاری، کتاب العلم)۔ جو روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں ضروری نہیں کہ وہ انہیں کی ہوں۔ ممکن ہے کہ بعد کے زمانے میں جو حدیثیں وضع ہوئیں انہیں ابوہریرہؓ سے منسوب کرنا لوگوں کو آسان معلوم ہوا ہو۔

ابوہریرہؓ کی بہت سی روایات صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں درج ہیں۔ (ابوہریرہؓ کو جو حدیثیں یاد تھیں وہ انہوں نے لکھ بھی لی تھیں حاکم: مستدرک، ۲: ۵۱۱ و بخاری: کتاب

اعلم)۔ چند روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض صحابہؓ ان کی بعض روایات پر اعتراض کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ نہیں تھا کہ انہیں حضرت ابو ہریرہؓ کے حفظ و امانت پر شک تھا، بلکہ ان کے تفتہ پر انہیں اعتراض تھا۔ ابو ہریرہؓ کچھ فارسی بھی جانتے تھے (ابوداؤد: ۱: ۲۲۷)۔ انہیں تورات کے مسائل سے بھی واقفیت تھی۔۔۔۔۔ (امسابہ: ۵: ۲۰۵)۔ ان کے خوف خدا، مہادت و ریاضت، محبت رسول و آل رسول، والدہ کی خدمت، انکار حق میں جرات، سادگی اور فیاضی کے جتنہ جتنہ واقعات ماخذ میں ملتے ہیں۔

ماخذ: (۱) ابن عیینہ: المعارف، ص ۱۳۱ بعد: (۲) میون: ۱: ۵۳؛ (۳) الدولابی: الکلی و الاسماء، حیدرآباد ۱۳۲۲۔ ۱۳۳۳ھ: ۱: ۶۱؛ (۴) ابن عبد البر: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۳۶ھ، ص ۶۹ بعد: (۵) ابن الاثیر: اسد: ۵: ۳۲۵؛ (۶) النودی: تہذیب الاسماء، طبع Wustenfled، ص ۷۶۰ بعد: (۷) الذمی: تذکرۃ الحفاظ: ۱: ۳۱ تا ۳۵؛ (۸) ابن حجر: امسابہ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء، ص ۲۶۷؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۶۲ تا ۲۶۷؛ (۱۰) A.J. Wensinck: Handbook، ص ۷ بعد: (۱۱) صحیفہ، جو حمام ابن منبہ کی طرف منسوب ہے اور جس میں اس نے اپنے استاد ابو ہریرہؓ کی روایات جمع کر دی ہیں، طبع محمد حمید اللہ، در MMIA، ۱۹۵۳ء ص ۹۶ بعد۔



اتحاد: ایک چیز بن جانا۔ متکلمین اسلام نے اتحاد کی دو قسمیں بتائی ہیں: ۱۔ حقیقی اور ۲۔ مجازی۔ اتحاد حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں: اس لحاظ سے کہ اس کا اطلاق: (۱) ایسی دو اشیا پر کیا جائے جو ایک ہو جاتی ہیں، مثلاً عمرو کا زید ہو جانا یا زید کا عمرو، یا (ب) اس شے پر جو کسی ایسی شے کی صورت اختیار کرے جس کا اس سے نقل وجود نہیں تھا، مثلاً زید وہ شخص بن جائے جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اس قسم کا حقیقی اتحاد قطعاً خارج از امکان ہے، لہذا یہ مقولہ بن گیا کہ ”دو ایک نہیں ہوتے۔“ اتحاد مجازی کی تین قسمیں ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ اس اصطلاح کا مطلب ہو: (الف) فوری یا بتدریج قلب مابیت کے

باعث کسی شے کا دوسری میں بدل جانا، مثلاً پانی کا ہوا میں بدل جانا، یا سیاہ کا سفید ہو جانا (اس صورت میں کسی شے کی ایک صفت معدوم ہو جاتی ہے اور کوئی دوسری صفت اس کی جگہ لے لیتی ہے)؛ یا (ب) کسی شے کا بذریعہ ترکیب کوئی دوسری شے بن جانا، جس سے ایک تیسری شے ظہور میں آ جاتی ہے، مثلاً مٹی میں پانی ملا دیا جائے تو وہ گارابن جائے گی؛ یا (ج) کسی شخص کا دوسرے کی شکل اختیار کر لینا، مثلاً فرشتے کا انسانی شکل۔ اتحاد مجازی کی ان تینوں قسموں کا فی الواقع ظہور ہوتا رہتا ہے۔

مصطلحات صوفیہ میں اصطلاح اتحاد یا تو صوفی کے اس وصال کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس کے ذریعے مخلوق اور خالق ایک ہو جاتے ہیں اور یا اس نظریے کے لیے جس کے ماتحت اس قسم کے اتحاد کو ممکن سمجھا جاتا ہے۔ حالت اتحاد کا یہ تصور بالعموم صوفیہ کے ہاں وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک متوازی عقیدے حلول [رکت بائی] کو ملحدین کے ہاں حاصل ہے، یعنی خدا کا کسی مخلوق کی شکل میں جلوہ گر ہونا، جس سے تجالس کا ماننا لازم آتا ہے اور تجالس سے توحید الہی کے صحیح اور سچے تصور کی نفی ہوتی ہے، جس کی رو سے خدا کے سوا اور کسی شے کا حقیقی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ اتحاد کے کے لیے دو ایسی ہستیوں کا وجود پہلے سے مستلزم ہے جو بعد میں ایک ہو جائیں، لیکن اس کے برعکس زیادہ راسخ العقیدہ صوفیوں کی رائے میں انسان کی انفرادیت محض ایک مظہر ہے، جو بالآخر ایک واحد ازلی اور ابدی حقیقت میں گم ہو جاتا ہے (فتاویٰ الحق)۔

بعض موقعوں پر اتحاد کی اصطلاح تصوف کی اصطلاح وحدت یا توحید کی طرح اس عقیدے کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے کہ اشیا کا بذات خود کوئی وجود نہیں، وجود کا سرچشمہ خدا ہے، لہذا اس اعتبار سے وہ اور خدا ایک ہی ہیں (عبدالرزاق الکاشی: الاصطلاحات الصوفیہ، طبع شپرگر Springer، ص ۵)۔ علی بن وفا کی رائے میں (جو اشعرانی نے الیواقیت و الجواہر، طبع بولاق ۱۲۷۷ھ، ص ۸۰، ۱۸ بعد، میں نقل کی ہے) اتحاد کے معنی ”رضائے مخلوق کا رضائے الہی میں مدغم ہو جانا ہے۔“

ماخذ: Dictionary of the Technical (۱) Terms used in the Sciences of the Mussalmans

حیات تک خطا، لغزش اور غلطی سے محفوظ رہے اور نبی نے یا اس سے پہلے گزرنے والے امام نے صاف طور پر اس کے بارے میں جانشینی کا اعلان کر دیا ہو، لہذا امامت کا عقیدہ تمام شیعی فرقوں میں برہنہ ہے "نص" تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد خدا کے حکم اور آنحضرتؐ کے اعلان کی بنا پر حضرت علیؑ بن ابی طالب (م ۲۱ رمضان ۴۰ھ / ۹ جنوری ۶۶۱ء) خلیفہ بلا فصل اور امام اول قرار پائے۔ پھر انہوں نے (۲) امام الحسنؑ (۲۸ صفر ۵۰ھ / ۲۷ مارچ ۶۷۰ء) کو اپنا خلیفہ بنایا۔ پھر یہ سلسلہ یوں چلا:

(۳) امام الحسینؑ سید الشہداء (م ۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء)؛ (۴) امام علی بن الحسین مشہور بہ زین العابدینؑ (م ۲۲ محرم ۹۵ھ / ۲۱ ستمبر ۷۱۳ء)؛ (۵) امام محمد بن علی نقیب بہ الباقرؑ (م ۷ ذوالحجہ ۱۱۳ھ / ۲۸ جنوری ۷۳۳ء)؛ (۶) امام جعفر بن محمد نقیب بہ صادقؑ (م ۱۵ شوال ۱۲۸ھ / ۱۰ جولائی ۷۴۶ء)؛ (۷) امام موسیٰ بن جعفر نقیب بہ کاظمؑ (م ۲۵ رجب ۱۸۳ھ / یکم اکتوبر ۷۹۹ء)؛ (۸) امام علی بن موسیٰ نقیب بہ رضاؑ (م ۲۳ ذوالقعدہ ۲۰۳ھ / ۲۲ مئی ۸۱۹ء)؛ (۹) امام محمد بن علی نقیب بہ تقیؑ (م آخری تاریخ ذوالقعدہ ۲۲۰ھ / ۲۵ نومبر ۸۳۵ء)؛ (۱۰) امام علی بن محمد نقیب بہ تقیؑ (م ۵ رجب ۲۱۳ھ / ۹ ستمبر ۸۲۹ء)؛ (۱۱) امام حسن بن علی نقیب بہ عسکریؑ (م ۲۶۰ھ / ۷۸۷ء)؛ (۱۲) امام محمد بن حسن نقیب بہ مدیؑ (دیکھیے یہ سب نام بذیل مادہ)۔

آخری اور بارہویں امام مہدی آخر الزمان کی ولادت ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ / ۳۰ جولائی ۸۶۸ء کو ہوئی اور وہ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو گئے۔ ۳۲۹ھ / ۹۴۰ء تک کا زمانہ غیبت مغری کا ہے جس میں چار نائب خاص (دکلائے اربعہ) مقرر ہوئے: (۱) عثمان بن سعید عروی (رکب بہ عبد اللہ باقانی: تنبیح القتال: ۲: ۲۴۷)؛ (۲) محمد بن عثمان (م ۳۰۳-۳۱۰ھ / ۹۱۵-۹۱۶ء) دیکھیے کتاب مذکور: ۳: ۱۳۹)؛ (۳) ابوالقاسم حسین بن روح (م ۳۲۶ھ / ۹۳۷-۹۳۸ء) دیکھیے کتاب مذکور: ۱: ۳۲۸)؛ (۴) علی بن محمد سامری (م

طبع شپرنگر 'Sprenger' م ۱۳۶۸؛ (۲) الجرجانی: تہذیبات، طبع تلویکل 'Fluegel' م ۶؛ (۳) جہیری: کشف المحجوب، ترجمہ از ٹکسن، م ۲۵۴؛ محمود شبستری: گلشن راز، طبع 'Wustenfled' ۱۳۱: ۳۵۵؛ (۵) 'Sufismus: Tholuck' م ۱۳۱ بعد؛ (۶) 'The religious Attitud: Macdonald' and life of Islam م ۲۵۸۔



اثنا عشریہ: (اثنا عشرہ = بارہ) بمقابلہ سید [رکب ہاں] جو سات اماموں کے قائل ہیں، یعنی وہ شیعی جو دوازدہ اماموں کے سلسلہ امامت کو مانتے ہیں اور جن کے نزدیک امام جعفر الصادقؑ سے سلسلہ امامت ان کے صاحبزادے امام موسیٰ کاظمؑ اور امام موسیٰ کاظمؑ سے ان کے صاحبزادے امام علی الرضاؑ کو منتقل ہو کر ان کے صاحبزادے محمد التقیؑ کو پہنچا، پھر ان سے ان کے صاحبزادے علی التقیؑ اور ان سے ان کے صاحبزادے الحسن العسکریؑ اور آخر الامر امام محمد المہدیؑ کو جو (سامرا کے قار میں) روپوش ہو گئے اور آخری زمانے میں ظہور فرمائیں گے تاکہ دنیا کو (حق و صداقت اور) عدل و انصاف سے معمور کر دیں۔ ائمہ اثنا عشرہ کی اس ترتیب کو پانچویں صدی ہجری (یعنی گیارہویں امام الحسن العسکریؑ تک) اگرچہ یقینی تسلیم کیا جاتا تھا، ہاں ہم اس مسئلے میں اس فرقے کے افراد ہمیشہ آپس میں حلق نہیں رہے، چنانچہ ایک زمانے میں ان کے کم از کم گیارہ گروہ بن چکے تھے جن کے کوئی مخصوص نام نہیں ہیں۔ ایران میں بارہ اماموں کے عقیدے نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ نوع انسانی کا سررشتہ تقدیر ان اماموں کے ہاتھ میں ہے، وہ اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ان کی شفاعت اور توسل نجات کے لیے ناگزیر ہے۔ اگر یا اثنا عشریوں کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علیؑ امام اول، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سلسلہ نبوت ختم ہو گیا تو حضرت علیؑ کی ذات سے سلسلہ امامت کا آغاز ہوا۔ اس فرقے کی رائے میں نبوت کی طرح امامت کے لیے نص و وصیت شرط ہے، یعنی ضروری ہے کہ امام و خلیفہ اپنی اوائل عمر سے آخر

۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۰-۱۹۳۱ء دیکھیے کتاب مذکور ۲: ۳۰۵۔

ان کے بعد علاء مجتہدین کا دور ہے جو اب تک چلا جا رہا ہے۔

جہاں تک اصول و فروع دین کا تعلق ہے اثنا عشری صلوٰۃ کی پنج گانہ کے علاوہ زلزلہ، کسوف و خسوف وغیرہ کی نمازوں کو واجب اور ہمت سی اور نمازوں کو واجب یعنی تعمیری، مستحب اور ناظہ قرار دیتے ہیں روزے وی ماہ رمضان کے ہیں حج اور زکوٰۃ کا مفہوم بھی وہی ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے البتہ اہل سنت والجماعت سے انہیں کچھ فقہی اختلافات ہیں: فُس کا مطلب ہے مال غنیمت، نفع تجارت اور سالانہ بچت میں سے پانچواں حصہ خدا و رسول و امام و سادات کے لیے نکالنا۔ جہاد سے مراد ہے دین کی حفاظت اور دفاع کے لیے شرعی اجازت کے بعد جنگ کرنا۔ امر بالمعروف و نہی من المنکر عہادت ہے مذہب کی پسندیدہ باتوں کی تلقین اور شرعی ممنوعات کو روکنے سے، تو لا عہادت ہے آل محمد کی محبت اور پیروی سے اور تحریا مخالفین بنی وائمہ اثنا عشری سے اعراض و بیزاری سے۔

اثنا عشری عقائد میں شیخ مفید (م ۴۱۳ / ۱۰۲۲-۱۰۲۳ء) اور شیخ صدوق ابن بابویہ (م ۴۸۱ / ۹۹۱ء) کی کتب عقائد اور علامہ حلی (م ۷۲۶ / ۱۳۲۶ء) کی شرح تجرید الکلام نصیر الدین علی الاوسی اؤلد ار علی (م ۱۲۳۵ / ۱۸۲۰-۱۸۲۱ء) کی عماد الاسلام، محمد حسین آل کاشف الغطاء کی اصل و اصول شیعہ اور محمد اللہ شبر (م ۳۱-۱۲۳۲ / ۱۸۲۶-۱۸۲۷ء) کی حق المیقین قابل مطالعہ کتابیں ہیں۔

حدیث میں کتاب الحسن، کافی از الکلینی، من لایخترہ اللقیب از صدوق، استبصار از صدوق، تہذیب از طوسی اور آخر میں وسائل الشیعہ از حر عاملی و بحار الانوار از مجلس بہت اہم ہیں۔

فقہی لحاظ سے اثنا عشری فرقہ ۲۲ شخصیت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شارح اور ائمہ اثنا عشریہ کو شارحین کتاب و سنت مانتے ہیں۔ مجتہد و عالم فقہ وہ ہے جو کتاب و سنت، اولہ اور اصول فقہ سے مسائل فقہ کا استنباط کرے۔ غیر فقیہ پر تقلید

لیکن فقیہ پر علم واجب ہے۔ ایک کتب خیال و عمل یہ ہے کہ اصول فقہ کی دلیلیں قابل اعتماد نہیں۔ صرف حدیث ہی قابل استنباط ہے۔ یہ لوگ اصولی کے مقابلے میں اخباری کہلاتے ہیں۔ اثنا عشری شیعہوں کا مرکز علم و علم عراق میں نجف، ایران میں قم اور ہندوستان میں کسٹو ہے۔ ان مقامات پر علم و علم کے تاریخی آثار، تصانیف، مدارس اور خصوصی روایات ملیں گی۔

پاکستان کے بڑے بڑے شہروں میں ان کے مدارس، مکاتب اور مذہبی آثار و عمارات و اوقاف قائم ہیں۔ مجموعی طور پر شیعہ ثقافت کے امتیازات جو عرب و عجم میں ہر کہیں مشترک ہیں، یہ ہیں کہ وہ دوست دار اہل بیت ہوتے ہیں۔ حضرت رسالت مآب، جناب فاطمہ الزہراء اور ائمہ اثنا عشریہ کو معصوم سمجھتے ہیں۔ ان حضرات کی محبت کے بغیر اعمال باطل و رائیگاں مانتے ہیں۔ ان کی ولادت و وفات و شہادت کی تاریخوں میں خوشی و غم مناتے ہیں، خصوصاً محرم کے ابتدائی دس دن سوگ میں گزارتے ہیں۔ مشاہد و مزارات ائمہ کی زیارت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) کتاب عقائد عموماً، مثلاً عقائد صدوق، عقائد مجلس، شرح باب حادی عشر (النافع لیوم الحشر): (۲) اصل و اصول شیعہ (عربی، مطبوعہ نجف)، ترجمہ اردو، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) شرف الدین عبدالحسین: الراجعات، صید ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابو العالی محمد حسین طوسی: کتاب بیان الادیان، مطبع مہاس اقبال، تہران ۱۳۱۲ھ۔ ش، مطبع مجلس؛ (۵) عبد اللہ مامقانی: تنسیخ النقال، نجف ۱۳۵۲ء؛ (۶) الفتشیدی: الصبح الامشی، ۲: ۲۲۹، قاہرہ ۱۹۱۸ء؛ (۷) الفرق بین الفرق، مطبع محمد بدر، ص ۳۷؛ (۸) ابن حزم: الملل والنحل؛ (۹) الشریعتی: مل، ص ۱۷، ۱۲۸ (ترجمہ Harbrilcker)۔

○

اجتہاد: لغوی معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے کتب لغت: کوشش کرنا، دعت برداشت کرنا، مشقت اٹھانا)۔ اصطلاحاً اجتہاد عبارت ہے اس

مگر ان ہے۔ سنی دنیا میں بھی اصولاً یہ مان لیا گیا ہے کہ باب اجتہاد کبھی مسدود نہیں ہوا، نہ ائمہ اربعہ کو اس کا دعویٰ تھا کہ ان کے بعد اجتہاد نہیں ہو سکتا، البتہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد اور قول ہارائے میں فرق کیا جائے۔ قول ہارائے تو کسی شخص کی ذاتی رائے ہے، اس کے برعکس اجتہاد نام ہے علم کے باہمی مشورے اور مل کر رائے قائم کرنے کا۔ گویا اجتہاد کے خلاف اگر کوئی حوالہ ملتا ہے تو اسی احتیاط کے پیش نظر درجہ اس کی ضرورت ہمیشہ تھی اور ہمیشہ رہے گی۔

ماخذ: (۱) الشافعی: اصول الفقہ، مصر ۱۳۱۵ھ؛ (۲) الغزالی: المقسفی، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) الجوزی: الوریات فی اصول الفقہ، مع شرح از الحلی، و حاشیہ از الدیلمی، مصر ۱۳۰۳ھ؛ (۴) البرزوی: کنز الوصول مع شرح از عبدالعزیز البزاری: کشف الاسرار، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۵) الآدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۳ء؛ (۶) القرانی: شرح تنقیح الفصول فی اختصار المصنوع، مصر ۱۳۰۷ھ؛ (۷) ابن قیم: اعلام الموقعین، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۸) البکی: جمع الجوامع، مع شرح از النجفی و تقریرات از الشربینی، مصر ۱۳۰۳ھ؛ (۹) الشاطبی: اعتصام، مع مقدمہ از رشید رضا، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) دبی مصنف: الموافقات؛ (۱۱) الندوة العالمیہ الاسلامیہ، لاہور ۱۳۷۹ھ؛ (الف) محمد ابو حمرہ: الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، ص ۹۳، بعد؛ (ب) مصطفیٰ الزرکا: دور الاجتہاد و مجال الشریع فی الاسلام، ص ۱۰۱، بعد؛ (ج) توان سولیس: الاجتہاد و التقليد، ص ۱۱۱، بعد؛ (د) محبوب بن میلاد: نشان الاجتہاد فی الشکر الاسلامی، ص ۱۱۹؛ (ه) محمد فاضل بن عاشور: حقیقۃ الاجتہاد و ارتباطہ لازماً بالشریع، ص ۱۲۳؛ (و) ابو الاعلیٰ مودودی: اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل اور اس میں اجتہاد کا مقام، ضمیمہ ۲، ص ۲۱؛ (۱۲) سبر محمد اقبال: Reconstruction of Religious thought in Islam، لاہور ۱۹۶۰ء ص ۱۳۸۔



اجماع: (لفظی معنی کسی بات پر متفق ہونا) ان چار اصولوں میں سے ایک جن سے شرع اسلامی ماخوذ ہے۔ اجماع کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی انکا

کی شروط کیا ہیں؟ استحسان، استصلاح، قیاس، وغیرہ وغیرہ، یعنی جملہ اصطلاحات فقہ کی حدود کیا ہیں، معنی اور مطلب کیا؟ ظاہر ہے کہ اجتہاد کا اصل ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ مجتہد کی دسے داریاں بڑی شدید ہیں۔ اس کی ایک فطری ساری امت کے لیے نقصان کا سبب بن سکتی ہے اور اس لیے اجتہاد میں انتہائی احتیاط لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرور زمانہ کے ساتھ اجتہاد کا تعلق صرف ان جلیل القدر مستویوں سے رہ گیا جن کے متعلق خیال تھا کہ انہیں برائے فیصلت اور دریافت علم امور شرعی میں فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لیے ان کے فیصلوں کی اطاعت ضروری ہے، چنانچہ اصل سنت کے نزدیک ائمہ اربعہ کو بالخصوص مجتہدین مطلق تسلیم کیا جاتا ہے۔ شیعہ فقہ میں ائمہ اثنا عشرہ کو شارحین کتاب و سنت مقرر کیا جاتا ہے، اس لیے کہ ان کے اقوال و اعمال کو سند کا درجہ حاصل تھا، لیکن ۳۲۹ کے بعد جب امامت کا سلسلہ ختم ہو گیا تو یہاں بھی ضرورت پیش آئی کہ احکام شرعی کو اجتہادی نقطہ نظر سے دیکھا جائے، چنانچہ ابن طفیل، ابن جنید، سید مرتضیٰ اربعہ الطائفہ ابو جعفر طوسی ایسے مجتہدین نے اس فن میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں اور یہ سلسلہ اس وقت سے اب تک برابر جاری ہے۔ رفتہ رفتہ اجتہاد کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی جگہ تقلید نے لے لی، لہذا وقتاً فوقتاً اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی اور کہا گیا کہ محض تقلید خاص نجات نہیں دیکھیے مثلاً فضالی: کفاۃ العلوم، بمواضع کثیرہ اور اس کا ترجمہ، D.B. Macdonald: Development of Muslim Theology، ص ۳۱۵ تا ۳۵۱۔ امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) [رک ہاں] نے بھی اجتہاد کا دعویٰ کیا اور ایسے ہی آگے چل کر محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی، البتہ شیعہ اور سنی دنیا میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ شیعہ مسلمانوں میں اب بھی مجتہدین مطلق موجود ہیں (گویا ان کے یہاں باب اجتہاد ہمیشہ مفتوح ہے) اور ان کی حیثیت بھی علمائے اہل سنت والجماعت سے مختلف ہے، کیونکہ انہیں حاکم وقت کے حاکم اور اس پر گرفت کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ ان کے نزدیک بادشاہ تو محض قائم مقام ہے۔ اصل حکومت امام غائب کی ہے اور خدا کی طرف سے قائم کردہ، مگر ان صرف اس کا

ذریعے ایسے مسائل کے بارے میں جو کسی دوسرے اصول سے ملے کیے گئے ہوں مرتبین ثبت کی جا سکتی ہے۔ شافعی فقہ کی کتابوں میں یہ بیان معمولاً پایا جاتا ہے کہ قرآن یا حدیث کی لٹاں لٹاں عبارت اجماع سے پہلے لٹاں لٹاں حکم کی بنیاد ہے۔ لیکن آج کل اہل حدیث (معدوم فرقہ ظاہریہ کے اجماع میں) اس اصول (اجماع) کی عمومیت کو رد کر کے اسے محض اجماع صحابہ تک محدود مانتے ہیں اور ظاہر ہے کہ شیعہ اراکین ایسے مخصوص فرقے نئیوں کے اجماع سے بالکل باہر ہیں چنانچہ خود اہل سنت والجماعت کا بھی اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اثنا عشری شیعوں کے نزدیک ہر اجماع میں کسی امام کی موجودگی ضروری ہے۔ لیکن غیبت کبریٰ کے بعد سے اجماع کا دروازہ بالکل مسدود ہو چکا ہے۔ اہل حق اپنے مجتہدین کے فیصلوں کو اجماع کا مرتبہ دیتے تھے۔

اجماع کی جو تعریف فقہانے کی ہے وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ لیکن اجماع کا حقیقی دائرہ عمل اس سے کچھ زیادہ وسیع رہا ہے۔ اس کی بنیاد جس حدیث نبوی پر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ”میری امت کے لوگ کبھی کسی غلطی پر متفق نہ ہوں گے۔“ اس حدیث کے علاوہ قرآن مجید کی دو آیتیں ہیں جن میں سے ایک میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو مومنوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسرے لوگوں کا راستہ اختیار کرتے ہیں (۳) [النساء: ۱۱۵] اسی طرح ۲ [البقرة: ۱۳۳]۔ تفسیر ایسناوی۔ گویا عوام کے فکر اور فعل میں نہ صرف اس چیز پر مہر قبول ثبت کرنے کی جو کسی اور طریقے سے ملے کی گئی ہو بلکہ بحیثیت مجموعی قوانین و احکام کی تخلیق کی قوت بھی موجود ہے۔ چنانچہ بعض ایسی باتیں جو پہلے بدعت (یعنی خلاف سنت) سمجھی جاتی تھیں اجماع کی بدولت جائز تسلیم کر لی گئیں اور ان کے بارے میں قدیم تر عقیدے کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ہاں ہمہ اجماع حجت نہیں ہے۔ اس طرح اجماع نے محض غیر ملے شدہ مسائل کو ہی ملے نہیں کیا بلکہ بعض اہم ترین ملے شدہ عقائد میں بھی ترمیم و تبدیلی کر دی ہے اور اسی لیے آج کل مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں بعض لوگ اسے اصلاح کا ایک زبردست ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمان اسلام

جو برہنہ علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں دیکھیے اجتہاد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر۔ چونکہ یہ اتفاق رائے کسی مجلس شوریٰ یا اجتماع علماء میں نہیں ہوتا بلکہ غیر شعوری طور پر از خود قلوب میں آتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اس کے وجود کا علم گزشتہ حالات و واقعات پر نظر ڈالنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ایسا اتفاق رائے درحقیقت ہو چکا ہے یا نہیں اگر ہے تو اسے شعوری طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اجماع کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح اجماع کے ذریعے رفتہ رفتہ وہ مسائل ملے ہوتے گئے جو مورد اختلاف رہے تھے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح ملے ہوتا گیا مذہب کا جزو بن گیا۔

اجماع کا اہتمام الفاظ سے (اجماع بالقول) افعال سے (اجماع بالفعل) اور یا خاموشی سے جسے رضامندی تصور کیا جاتا ہے (اجماع بالسکوت یا بالتقریر) ہو سکتا ہے (دیکھیے سنت نبویہ کے بارے میں اسی نوع کی تقسیم) اجماع شرعی سے اجماع عوام کو خاص طور پر خارج سمجھا گیا ہے۔ امام الشافعیؒ کی شروع میں (مصر جانے سے پہلے) یہ رائے تھی کہ تنہا کسی ایک صحابی کا بیان بھی آئندہ نسلوں کے لیے واجب الاجماع ہے لیکن بعد میں انہوں نے اپنی رائے بدل دی۔

اجماع کا ایک عام اصول ابتدائی عہد اسلامی سے تسلیم کیا جاتا رہا تھا چنانچہ امام مالکؒ بن انس کا نظام فقہ بہت حد تک شمر نبویؐ یعنی مدینہ منورہ کے مسلمان علماء کے اتفاق رائے پر مبنی تھا اور اس حیثیت سے یہ اجماع مقامی تھا۔ اسی طرح پھرے اور کوفے کے عسکری شہروں (أنصار) کا اجماع بھی جہاں ابتدائی غزوات کے بہت سے عمر رسیدہ اور آزمودہ کار لوگ موجود تھے بہت وزنی تصور ہوتا تھا۔ متأخر نسلوں کے لیے قدرتی طور پر اجماع صحابہؓ کی پیروی عملاً واجب سمجھی جاتی تھی لیکن یہ امام شافعیؒ ہی تھے جنہوں نے اس عام اصول کو ایک معین اصول فقہی کی شکل دی اور اسے باقی تین اصولوں (قرآن، سنت نبوی اور قیاس) کا ہم پلہ بنا دیا۔ مزید برآں ان مسائل کو ملے کرنے کے علاوہ جو دوسرے اصولوں کی رو سے ملے شدہ نہ تھے اب یہ بھی سمجھا جانے لگا ہے کہ اجماع کے

‘ص ۷۲) البتہ عمرے کے لیے ”عل“ [رک ہاں] کی حدود کے لیے بالعموم تنہی کو منتخب کیا جاتا ہے۔ احرام کی ابتدا غسل ورنہ وضو سے کی جاتی ہے۔ پھر جامہ احرام پہنا جاتا ہے، خوشبو لگائی جاتی ہے اور عازم حج دو رکعت نفل ادا کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہری اور باطنی نجاستوں سے پاک کرنا اور اس عظیم فریضے کی ادائیگی کے لیے تیار ہو جاتا ہے جس کے لیے وہ حرم کعبہ میں حاضر ہوا۔ جامہ احرام میں کوئی سلاہوا کپڑا نہیں ہوتا۔ اس میں دو چادریں ہوتی ہیں: ایک ناف سے گھٹنوں تک باندھی جاتی ہے (ازار) دوسری جسم پر لپیٹ لی جاتی ہے، اس طرح کہ کسی حد تک ہاواں کدھا، پشت اور سینہ ڈھک جائے۔ اس دوسری چادر کی دائیں جانب (شانے پر) بعض دلہ گرہ لگا دی جاتی ہے۔ اسے ”رداء“ کہتے ہیں۔ جس طریق سے اس میں گرہ لگائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اسے دشاح (پٹکا) بھی کہتے ہیں۔ عورتوں کے لیے احرام کا کوئی الگ یا مخصوص لباس نہیں ہے، لیکن وہ بالعموم ایک لمبی رداء سے اپنے آپ کو سر سے پاؤں تک لپیٹ لیتی ہیں (مگر شرط یہ ہے کہ چادر رنگین ہو اور نہ جسم سے چٹنی ہوئی)۔ عرب چونکہ دین ابراہیمی کی پیروی کے مدعی تھے، لہذا احرام کی رسم قدیم زمانے سے چلی آتی ہے، اسلام نے البتہ اسے جاہلیت کی آلائشوں سے پاک و صاف کر دیا۔ عازم حج دو رکعت نماز ادا کر کے اپنی نیت کا اظہار کرتا ہے جو یا توج کے لیے ہو گی یا عمرے کے لیے اور یا دونوں کے لیے۔ یوں اس کی تین صورتیں قائم ہو جائیں گی: (۱) پہلی صورت افراد (الگ الگ کرتا) ہے، یعنی یا توج کیا جائے یا عمرہ؛ (۲) دوسری یہ کہ نیت عمرے کی ہو، لیکن ساتھ حج بھی کیا جائے۔ اسے تَحِجُّ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ کہتے ہیں، یعنی عمرے کے بعد حج بھی کرتا؛ (۳) تیسری صورت قرآن ہے، یعنی عمرے اور حج دونوں کے لیے بیک وقت نیت کرتا۔

نیت کر لینے کے بعد تلبیہ (لبیک کہنا) کی ابتدا کی جاتی ہے، جسے جتنی بار بھی ممکن ہو کہا جائے۔ ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو جب ہال اتروائے جاتے ہیں تو یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

احرام کی حالت میں چند امور سے پرہیز شرعاً لازم ہے: جماع سے، ‘مغنی ذیبت و زینت سے‘ خون بہانے سے اور شکار

کو مجموعی طور پر جیسا بھی چاہیں بنا سکتے ہیں، گو اس مسئلے میں ابھی تک بہت اختلاف رائے موجود ہے۔ بہر حال یہ صحیح ہے کہ اجماع میں مستقبل کے لیے بہت بڑے امکانات مضمر ہیں اور اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تفسیلی حل مل سکتا ہے جو آج کل مسلمانوں کو درپیش ہیں یا آئندہ پیش آئیں گے (دیکھیے محمد اقبال: Reconstruction، ص ۱۷۱ تا ۱۷۳)۔

ماخذ: (۱) التالیف: الرسالہ، قاعدہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۵ بعد؛ (۲) قرآنی: شرح تنبیح الفضول فی الاصول، قاعدہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۳۰ بعد۔ نیز اس کے حاشیے پر شرح احمد بن قاسم بر شرح علی بر درقات جوینی، ص ۱۵۶ بعد؛ (۳) Dict. of Techn. Terms (کشاف اصطلاحات الفنون) ص ۲۳۸ بعد؛ (۴) سر محمد اقبال: Reconstruction of Religious Thought of Islam، لاہور ۱۹۶۰ء۔



إِحْرَامٌ : مادہ ح۔ ر۔ م سے باب افعال کا مصدر، معنی منع کرنا، لسان (۹: ۱۰) میں ہے: ”کسی چیز کو حرام قرار دینا“ یا ”حرام بنانا“ اس کا متضاد لفظ ”احلال“ ہے، یعنی کسی چیز کو جائز قرار دینا، اصطلاحاً ارض حرم میں داخل ہونا اور اس حالت میں آنا جس میں ارکان حج ادا کیے جاتے ہیں۔ گویا احرام ایک اصطلاح ہے اور اس لیے جو شخص احرام کی حالت میں آئے اسے ”محرم“ کہتے ہیں، چنانچہ احرام صرف اسی وقت باندھا جاتا ہے جب حاجی سر زمین مکہ، یعنی حرم [رک ہاں] کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں سے سفر کرنے والے حاجی (البتہ اکثر جدے پہنچتے ہی) احرام باندھ لیتے ہیں۔ احرام کے لیے (حدود حرم کی رعایت سے) چند ”مواقیت“ (جمع میقات) مقرر کر دیے گئے ہیں تاکہ یہاں پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے، مثلاً ذوالحلیفہ برائے حجاز مدینہ، الحفہ برائے حجاز عراق وغیرہ..... ان مواقیت کو ”عل“ بھی کہا جاتا ہے، یعنی وہ مقامات جہاں سے احلال (آواز بلند کرنا) اور پاؤں بلند ”لبیک“ کہنا شروع ہوتا ہے۔ جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ کر چلتے ہیں (تبیہ، طبع A.W.T. Juynboll)۔

تھا۔ وہ ماہ ربیع الثانی ۱۶۳ھ / دسمبر ۷۸۰ء میں اپنے والد محمد بن حنبل کے ہاں جو خراسانی فوج میں ملازم تھے بغداد منتقل ہونے کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے۔ بغداد آنے کے کوئی تین سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تاہم ان کو ایک چھوٹی سی خاندانی جاگیر ورثے میں ملی جس سے وہ ایک سادہ مگر آزادانہ زندگی بسر کر سکتے تھے۔ بغداد میں علم لغت، فقہ اور حدیث کی تعلیم پانے کے بعد انہوں نے ۱۷۹ھ / ۷۹۵ء سے اپنے آپ کو علم حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا اور اس سلسلے میں العراق، حجاز، یمن اور شام کے سفر کیے، مگر ایران، خراسان اور مغرب کے دور دراز ممالک تک سفر کرنے کی روایتیں محض 'افسانہ اور ناقابل اعتنا ہیں۔ ۱۸۳ھ میں وہ کوفہ گئے تھے، مگر ان کا زیادہ تر قیام بصرے ہی میں رہا، جہاں وہ پہلے ۱۸۶ھ میں اور بعد ازاں ۱۹۰ھ، ۱۹۳ھ میں اور پھر ۲۰۰ھ میں گئے تھے۔ وہ مکہ مکرمہ اس سے بھی زیادہ مرتبہ گئے تھے، چنانچہ انہوں نے پانچ دفعہ فریضہ حج ادا کیا، یعنی ۱۸۷ھ، ۱۹۱ھ، ۱۹۶ھ، ۱۹۷ھ میں (جس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں عزلت نشینی (مجاورۃ) سے شرف ہوئے)۔ پھر ۱۹۸ھ میں حج کر کے دوبارہ مجاورتِ روضہ رسولؐ کا شرف حاصل کیا اور وہاں ۱۹۹ھ تک رہے۔ اس کے بعد وہ عبدالرزاق محدث کی ملاقات کے لیے صنعاء گئے (مناقب، ص ۲۲ تا ۲۳، ترجمہ، ص ۱۳ تا ۲۴)۔

انہوں نے حدیث اور فقہ کی تحصیل بہت سے اساتذہ سے کی، جن کے اسمائے گرامی محفوظ ہیں۔ جن میں قاضی ابو یوسف، حیشم بن بشیر، سفیان بن عیینہ، عبدالرحمن بن مہدی اور واقع بن الجراح وغیرہ شامل ہیں۔

المامون نے اپنے عہد حکومت کے اواخر میں بشر المریسی کے زیر اثر سرکاری طور پر معتزلہ (رک باں) کی حمایت کرنے کی حکمت عملی اختیار کر لی اور احمد بن حنبل کے دور محنت و ابتلا کا آغاز ہوا جس کی وجہ سے ان کو آگے چل کر بڑی شہرت حاصل ہوئی (دیکھیے مادہ المامون اور الحمد)۔ ابن حنبلؒ نے خلقِ قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا، جو کہ رائج اسلامی عقیدے کے خلاف تھا۔ جب المامون کو جو اس زمانے میں طرسوس میں مقیم تھا، اس کا علم ہوا تو اس نے

کھیلنے سے، نیز پودوں کا توڑنا بھی منع ہے۔ محرم مکہ معظمہ پہنچ کر طواف اور سعی (رک باں) کرتا ہے، جی چاہے تو زمزم کا پانی بھی پیتا ہے، پال بھی ترشواتا ہے، بشرطیکہ احرام صرف عمرے کے لیے باندھا گیا ہو، لیکن اگر احرام حج کے لیے باندھا گیا ہے تو اس صورت میں حج کے متناہک ادا کرنے کے بعد ۹ ذوالحجہ کو پال اتروائے یا ترشواتے جاتے ہیں۔ اب حاجی روزمرہ کا لباس پہن سکتا ہے۔ پھر اگر مکہ معظمہ چھوڑتے ہوئے عمرۃ الوداع بھی ادا کیا جائے تو حاجی اس مقصد کے لیے تنغیم کا رخ کرتا ہے اور وہاں دو رکعت نماز ادا کر کے طواف اور سعی کے لیے پھر مکہ معظمہ واپس آ جاتا ہے (دیکھیے بخاری: صحیح، ۱: ۲۱۱ تا ۲۱۲)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید، بعد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہر للفاظ القرآن الکیم؛ (۲) کتب احادیث، بعد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہر للفاظ الحدیث النبوی؛ (۳) کتب فقہ، بالخصوص الرغینانی: ہدایہ، مطبوعہ مجبائی دہلی؛ (۴) الکسانی: بدائع الصنائع؛ (۵) المہذب فی الفقہ الشافعی، مطبوعہ بیروت (وغیرہ)۔

احمد بن حنبلؒ : "امام بغداد"، مشہور و معروف

عالم دین، فقیہ اور محدث (۱۶۳ تا ۲۴۱ھ / ۷۸۰ تا ۸۵۵ء)۔ آپ اسلام کی نہایت اولوالعزم شخصیتوں میں سے تھے اور اسلام کے تاریخی ارتقا اور جدید احیا پر آپ کا گہرا اثر پڑا ہے۔ آپ اہل سنت کے چار مسلک میں سے مسلک حنبلی کے بانی ہیں اور اپنے معنی شاکر دین تیمیہ [رک باں] کے ذریعے ان کی تحریک کے مورث اعلیٰ اور کسی حد تک سلفیہ کی قدامت پسندانہ اصلاحی تحریک کے بھی محرک ہیں۔

۱۔ سوانح حیات: احمد بن حنبل نسل عرب اور ربیعہ کی ایک شاخ بنو شیبان میں سے تھے، جنہوں نے عراق اور خراسان کی فتح میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ ان کے خاندان کی سکونت پہلے بصرے میں تھی، لیکن ان کے دادا حنبل بن ہلال کے زمانے میں، جو بنی امیہ کی طرف سے سرخس کے والی اور عباسیوں کے ابتدائی حامیوں میں سے تھے، یہ خاندان شہر مرو میں چلا گیا

خلیفہ نے فرقہ جمیہ اور معتزلہ (مناقب، ص ۳۵۶) کی تردید کے لیے نامزد کیا تھا۔

امام احمدؒ بن حنبل کا انتقال مختصر سی علالت کے بعد ربیع الاول ۲۴۱ھ / جولائی ۸۵۵ء میں ہوا۔ انہوں نے ۷۵ برس کی عمر پائی اور شہیدوں کے قبرستان (مقابر الشهداء) میں حرب دروازے کے قریب دفن ہوئے۔

ان کی دو منکوحہ بیویوں کے بطن سے ایک لڑکا (صالح اور عبداللہ) پیدا ہوا اور ایک لونڈی کے بطن سے بھی چھ بچے پیدا ہوئے جن کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں (مناقب ص ۲۹۸ تا ۳۰۶)۔ صالح ۲۰۳ھ / ۸۱۸-۸۱۹ء میں بغداد میں پیدا ہوئے، جبکہ وہ وہاں کے قاضی تھے، لہذا ان کی فقہی تعلیمات کا بہت سا حصہ انہیں کے ذریعے منقول ہوا ہے (طبقات، ۱: ۱۷۳ تا ۱۷۶)۔ عبداللہ (ولادت ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء) کو زیادہ تر دلچسپی علم حدیث سے تھی اور ان کے ادبی کام کا بیشتر حصہ انہیں کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے۔ عبداللہ کا انتقال ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں بغداد میں ہوا اور وہ قریش کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

۲- تصانیف: امام حنبلؒ کی مشہور و معروف کتابوں میں سے وہ مجموعہ احادیث ہے جسے مسند کہتے ہیں (بار اول قاہرہ ۱۳۱۱ھ / ۱۳۱۳ء؛ طبع جدید، از احمد شاکر، ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء)۔ گو امام موصوفؒ اس کتاب کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے، لیکن اصل میں آپ کے بیٹے عبداللہ نے اس کتاب کے کثیر مواد کو جمع کیا، اسے مسانید کے تحت جمع کیا اور اس میں خود بھی کچھ اضافے کیے۔ عبداللہ کے بغدادی شاگرد ابو بکر القسیمیؒ نے اسی مدوّنہ نسخے میں کچھ اور اضافے کر کے اسے آگے منتقل کیا۔ اس عظیم الشان مجموعے میں احادیث کو مضامین کے اعتبار سے ترتیب نہیں دیا گیا، جیسا کہ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دوسری کتب صحاح یا کتب سنن کی ترتیب ہے، بلکہ انہیں سب سے پہلے راوی کے نام سے تحت جمع کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب میں کئی مخصوص مسند احادیث پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔

اسانید کی ترتیب سے علمی دیانت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن وہ لوگ جنہیں یہ احادیث حفظ نہ ہوں اس ترتیب کی وجہ

حکم دیا کہ ابن حنبلؒ اور ایک اور معتزلہ محمد بن نوح کو اس کے پاس بھیج دیا جائے، چنانچہ ان دونوں کو پابگیر کر کے روانہ کر دیا گیا، لیکن رقتہ سے کوچ کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد انہیں خلیفہ کے فوت ہونے کی خبر ملی، اس لیے ان دونوں کو بغداد واپس بھیج دیا گیا۔ ابن نوحؒ تو اسی سفر میں انتقال کر گئے اور ابن حنبلؒ کو بغداد پہنچنے پر پہلے یا سرّیہ میں قید کر دیا گیا، پھر دار عمارۃ کے ایک مکان میں اور آخر کار دَرْب الموصلی کے عام قید خانے میں انہیں قید کر دیا گیا (مناقب، ص ۳۰۸ تا ۳۱۷، ترجمہ ص ۳۰ تا ۵۶؛ الہدایہ، ۱۰: ۲۷۲ تا ۲۸۰)۔

اگرچہ نیا خلیفہ المعتصم چاہتا تھا کہ احتساب کو بند کر دے، لیکن معتزلی قاضی احمد بن ابی داؤد نے اسے یہ مشورہ دیا کہ جو موقف سرکاری طور پر اختیار کیا جا چکا ہے اسے ترک کر دینا حکومت کے لیے باعث خطرہ ہے، چنانچہ ابن حنبلؒ کو خلیفہ کے حضور پیش ہونے کا حکم دیا گیا (رمضان ۲۱۹ھ)۔ اب بھی انہوں نے مطلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا۔ اس پر ان کو بہت بری طرح زد و کوب کیا گیا، لیکن مجموعی طور پر کوئی دو سال تک قید میں رکھنے کے بعد ان کو گھر جانے کی اجازت دے دی گئی۔ المعتصم کے پورے عہد حکومت میں وہ گوشہ نشین رہے اور حدیث کا درس دینے سے احتراز کیا کرتے تھے۔ الواثق کی تخت نشینی (کے موقع پر) یعنی (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) سے انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کرنے کی دوبارہ کوشش کی، لیکن پھر اسے جلد ہی موقوف کرنا بہتر خیال کیا۔ گو حکومت کی جانب سے کوئی حکم امتناعی جاری نہیں ہوا تھا، لیکن ڈر یہ تھا کہ کہیں معتزلی قاضی کی جانب سے وہ پھر ہدف جو رہ نہ بنا لیے جائیں، لہذا آپ کی غلوت نشینی جاری رہی بلکہ (کہتے ہیں کہ) بعض اوقات آپ کو اپنے دشمنوں سے بچنے کے لیے روپوش بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ص ۳۳۸ تا ۳۴۹)۔

۲۲۲ھ / ۸۳۷ء میں خلیفہ الموفق کی تخت نشینی کے بعد سنی مذہب (سرکاری طور پر) دوبارہ اختیار کر لیا گیا تو ابن حنبلؒ نے بھی اپنے درس و تدریس کا سلسلہ پھر جاری کر دیا، تاہم ان محدثین میں آپ کا نام نہیں آتا جنہیں ۲۳۲ھ میں

اصولوں کے متعلق اپنا موقف صاف صاف بیان کر دیا ہے (دیکھیے طبقات: ۱: ۲۲ تا ۳۶)۔ اصول و عقائد کے متعلق ان کی دوسری تصانیف میں سے جو سلامت رہی ہیں، کتاب العلواء (قاہرہ ۱۳۲۳ھ و ۱۳۳۷ھ) ہے جس میں نماز با جماعت اور اسے صحت کے ساتھ ادا کرنے کی ضرورت تحریر کی ہے۔

کتاب الورع (قاہرہ ۱۳۳۰ھ) جزوی ترجمہ از P. Charles Dominique و G.H. Bousquet؛ در Hesperis (۱۹۵۲ء، ص ۹۷ تا ۱۱۲) میں خاص خاص مواقع کے متعلق امام احمدؒ بن حنبلؒ کی رائیں سرسری ترتیب کے ساتھ یادداشتوں کی صورت میں مندرج ہیں، جہاں ان کے نزدیک انتہائی احتیاط (ورع) کی ضرورت ہے۔

مسائل: عقائد، اخلاق اور فقہ غرض ہر قسم کے مسائل میں امام احمدؒ بن حنبلؒ سے متواتر رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض روایتوں کی رو سے انہوں نے اپنی آرا کے قلم بند کیے جانے کو منع کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ انہوں نے کوئی ایسی رسمی ممانعت نہ کی ہو، تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ وہ اپنے سے فتویٰ پوچھنے والوں کو ہمیشہ ہمیشہ تنبیہ کرتے تھے کہ وہ ان کے افکار مدون کرنے (تدوین الرائے) سے پرہیز کریں، مبادا اس قسم کی تدوین ان احکام کی جگہ لے لے جو قرآن اور سنت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے برعکس انہوں نے اپنی آرا کو کبھی منظم طور پر عقائد کے مجموعے کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی تعلیم کا بنیادی مقصد اس رد عمل کی شکل میں واضح ہوا ہے جو احکام فقہ کی تدوین کے خلاف پیدا ہوا۔ ابتدا میں اسلامی قانون بیشتر زبانی روایت کی صورت میں نقل ہوتا آیا تھا، جس میں ایک مشترکہ بنیاد پر انفرادی اختلاف رائے کی بہت کچھ گنجائش موجود تھی، اس لیے قانون کی ایسی باضابطہ تدوین سے جس کے ذریعے کسی خاص عالم کا طرز فکر قانون پر مسلط ہو جائے یا جس سے قانون متعین ہو کر بن جائے یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ قانون کی باطنی یا حقیقی نوعیت بدل جائے گی۔

ابوبکر الروزیؒ کے ایک شاگرد ابوبکر الخلال محدث (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳-۹۲۳ء) نے جو بغداد میں الہدی کی مسجد میں

سے بہ مشکل اس کتاب سے کام لے سکتے تھے، چنانچہ بعض اوقات اس کی ترتیب کو بدلا گیا۔ محدث ابن کثیر نے اپنی کتاب فی جمع المسانید العشرۃ میں حروف ابجد کے اعتبار سے صحابہؓ کی ان احادیث کو مرتب کیا ہے جو ابن حنبلؒ کی مسند، صحاح ستہ، البرہانی کی معجم، بزاز اور ابو یعلیٰ الموصلی کی مسندوں میں آئی ہیں (شذرات: ۶: ۲۳۱)۔ پھر ابن زکون (م ۸۳۷ھ / ۱۳۳۳-۱۳۳۳ء، شذرات: ۷: ۲۲۲-۲۲۳) نے اپنی تالیف کتاب الدراری میں البخاریؒ کے ابواب کی ترتیب کی پیروی کی ہے۔

علم حدیث کے دائرے کے اندر احمدؒ بن حنبلؒ کو ایک مستقل مجتہد سمجھا جاسیے، جنہوں نے بقول ابن تیمیہؒ (منہاج: ۳: ۱۳۳) احادیث و اخبار کے اس انبار میں سے جو آپ کو اپنے بہت سے شیوخ سے ملا تھا، اپنا مسلک خود قائم کیا، اس لیے ان کو الہبری کی طرح کسی صورت بھی محض محدث نہیں کہا جا سکتا اور نہ وہ محض ایسے فقیہ تھے جس کا صرف شرعی اصول و قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عقیل نے لکھا ہے کہ ابن حنبلؒ کے بعض اختیار کردہ مواقف (اختیارات) ایسے ہیں جنہیں انہوں نے اس خوبی سے حدیثوں پر مبنی کیا ہے کہ اس کی مثال شاذ ہی کہیں ملے گی اور ان کے بعض فتاویٰ اس بات کے شامد ہیں کہ ان کی قیہانہ باریک بینی عدیم النثر تھی (مناب: ۶۳ تا ۶۶)۔ اصحاب الہدیث اور اصحاب الرائے کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کا نفیض نہیں سمجھا جاسیے، کیونکہ کم سے کم ذاتی رائے کے استعمال کے بغیر حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا یا ان سے پیدا شدہ نتائج کا استخراج کرنا ممکن نہیں ہے۔

ابن حنبلؒ کے اصول و عقائد کے سمجھنے کے لیے دو بنیادی مختصر رسالوں الرد علی الحمیۃ و الزنادقہ اور کتاب السنہ (مطبوعہ قاہرہ و بدون تاریخ) کا مطالعہ ضروری ہے۔ پہلے رسالے میں انہوں نے جنم بن صفوان [رک بائ] کے عقائد کی وضاحت کر کے ان کی تردید کی ہے۔ کتاب السنہ میں انہوں نے بعض دینی مسائل پر جو کتاب الرد میں بھی بیان ہو چکے ہیں، دوبارہ نظر ڈالی ہے اور اپنے مذہب کے تمام بڑے بڑے

قرآن مجید: قرآن خدا کا کلام غیر مخلوق ہے۔ صرف یہ مان لیتا کہ قرآن کلام الہی ہے اور اس کی مزید تشریح نہ کرنا اس کا مرادف ہے کہ کوئی شخص ایک معین حوقف اختیار کرنے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح فرقہ وافتیہ، یعنی گریز کرنے والوں، کے الحاد میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

اصول اللہ: الشافعیؒ کے برعکس ابن حنبلؒ نے اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی اور بعد کے زمانے میں ان کے مذہب کے بارے میں جو مشہور تصانیف ہوئے اہتمام سے اور دوسرے مذاہب سے مباحثے کے رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ صحیح طور پر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بارے میں کتاب المسائل کے مطالعے سے جو کچھ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ متأخرین کی مفصل اور مطول تالیفات کے مقابلے میں ان کی اپنی تعلیمات سادہ اور ابتدائی قسم کی تھیں۔ تاہم اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حنبلی مذہب کے ابتدائی فقہی اصول بیان کر دیے گئے ہیں۔

صحابہؓ کے فتاویٰ اور اجماع: قرآن اور سنت کا سلسلہ ایک تیسرے مآخذ تک جاتا ہے، جسے استخرابی اور عسکلی ذریعہ سمجھا جاسیے، یعنی صحابہؓ کے فتاویٰ۔ ابن حنبلؒ کے نزدیک عقیدہ مذہبی کے اس نئے مآخذ کے جواز کے اسباب بالکل واضح ہیں، یعنی یہ کہ صحابہؓ بعد کی نسلیوں کی بہ نسبت قرآن پاک اور سنت کو کہیں بہتر جانتے اور سمجھتے تھے اور ان کی تعلیمات پر زیادہ اچھی طرح عمل کرتے تھے، نیز وہ سب کے سب قابل احترام ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود بھی اپنی ”وصیت“ میں اپنی سنت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے جانشینوں، یعنی خلفائے راشدینؓ کے اتباع کی ہدایت فرمائی ہے۔ اور جملہ نئی اختراعات (بدعات) سے احتراز کرنے کا حکم دیا جہاں کہیں صحابہؓ کے مدارج فضیلت کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں (مناقب، ص ۱۶۱)۔

ابن حنبلؒ نے استصحاب [رکت ہائے] کا استعمال وسیع پیمانے پر کیا ہے۔ یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے، جس کی رو سے جب تک کوئی ایسے نئے حالات پیدا نہ ہو جائیں جن کی بنا پر کسی مقرر کردہ فقہی موقف میں ترمیم ضروری ہو اس موقف کو

درس دیتے تھے (طبقات، ۲: ۱۲ تا ۱۵) اس تمام منتشر مواد کو کتاب الجامع للعلوم للامام احمدؒ میں جمع کر دیا تھا۔ ابن تیمیہ نے الحلال کی اس خدمت کو بہت سراہا ہے۔

الحلالؒ کے کام کو ان کے شاگرد عبدالعزیز بن جعفرؒ (م ۳۹۳ھ / ۹۷۳-۹۷۴ء) نے مکمل کیا، جو غلام الحلالؒ کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔ وہ ابن حنبلؒ کی آرا کے متعلق اپنے استاد کی تشریحات کو ہمیشہ تسلیم نہیں کرتے اور ان کی اپنی تصنیف زاد المسافر اگرچہ کتاب الجامع کے برابر اہم نہیں ہے تاہم کچھ مزید مواد فراہم کرتی ہے جس سے اکثر رجوع کیا جاتا ہے۔

ابن الجوزی (مناقب، ۱۹۱) امام احمدؒ بن حنبلؒ کی دوسری تصانیف کے علاوہ ان کی ایک تفسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو ایک لاکھ بیس ہزار احادیث پر مبنی تھی، مگر یہ تصانیف اب ضائع ہو چکی ہیں (دیکھیے نیز بر اکلہا، ۱: ۱۹۳؛ تملہ، ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)۔

۳۔ اصول و عقائد: حنبلی مذہب کے بعض معتقدین کے درمیان جوش مذہبی کی بنا پر کچھ بیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے ایک گروہ کی مبالغہ آمیز پابندی الفاظ کے باعث، جس کا سبب جماعت یا کج بحثی تھی، بعض اوقات حنبلی مذہب کو نقصان پہنچا ہے۔ اپنی ساری تاریخ میں یہ مذہب ان مختلف مذاہب کی زبردست مخالفت کرتا تھا۔ اس کے مخالفین کبھی اسے دانستہ طور پر نظر انداز کرتے اور کبھی س پر مل کر حملہ کرتے یا اس کے متعلق خبیثہ شکوک پیدا کر کے اس کی حقیقت کو دبا دیتے تھے۔

صفات باری تعالیٰ: امام ابن حنبلؒ کے نزدیک ”خدا“ قرآن کا خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے اسی طرح مانا جائے جیسا کہ ”خدا“ نے اپنے آپ کو خود قرآن میں بیان کیا ہے، اس لیے نہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات، مثلاً ”سمعت، بصارت، کلام، قدرت کاملہ، مشیت اور علم و حکمت وغیرہ“ کو حقیقی (حق) ماننا چاہیے، بلکہ اس کے ساتھ ہی ان تمام مقابلات پر بھی ایمان رکھنا ضروری ہے جن میں خدا کے ہاتھ اور عرش اور اس کے حاضر و ناظر ہونے اور مومنین کو حشر کے دن اس کا دیدار نصیب ہونے کا ذکر ہے۔

پسندی چنداں لائق اعتنا نہیں۔ مجھے کی نماز، حج اور عیدین کی نماز حکام کے ساتھ ہی ادا کرنا چاہیے، خواہ وہ حاکم نیک، انصاف پسند اور پرہیزگار نہ ہوں۔ زکوٰۃ شرعی، عشر، خراج اور فی امیر کا حق ہے، خواہ وہ اس کا صحیح استعمال کرے یا نہ کرے (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔ اگر حکمران احکام خداوندی کے خلاف چلے (معصیت) کا حکم دے تو اس معاملے میں اس کی اطاعت سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن اس میں مسلح بغاوت اس وقت تک ناجائز ہوگی جب تک کہ امام روزمرہ کی نمازیں باقاعدہ ادا کرتا رہے، لیکن ہر مسلمان پر اپنے علم اور ذرائع کے مطابق یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے۔ اس طرح علمائے دین نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بنا پر حاکم سے وفاداری کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی احیائے سنت کا کام کر سکتے ہیں، راے عامہ کو خبردار رکھ سکتے ہیں اور بادشاہ وقت کو پابند کر سکتے ہیں کہ وہ احکام مذہب کا احترام کرے۔

مآخذ : (۱) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۰: ۱۰۸۸۔
 ۱۰۸۹ھ؛ (۲) ابن الجوزی: مناقب الامام احمد بن حنبلؒ، قاہرہ
 ۱۳۳۹ھ / ۱۹۳۱ء؛ (۳) الذہبی: تاریخ کبیر، (بعنوان: ترجمہ الامام
 احمد)، قاہرہ ۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۶ء؛ (۴) محمد ابو زہرہ: ابن حنبلؒ،
 قاہرہ ۱۹۳۹ء۔

احمد البدویؒ: (موجودہ مصری لہجے میں البدویؒ)۔
 جن کی کنیت ابو الفثیان تھی، مصر میں گزشتہ سات سو سال سے
 مسلمانوں کے بہت مقبول ولی اللہ چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس
 انہیں عام طور پر صرف ”الید“ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔
 ایک لقمہ میں انہیں البدوی نام کی رعایت سے شیخ العرب کما گیا
 ہے اور یہ نام انہیں اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ المغرب کے
 بدوی لوگوں کی طرح منہ پر نقاب ڈالے رہتے تھے۔ بہ حیثیت
 صوفی کے وہ ”لقب“ کھلاتے تھے۔

وہ غالباً ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء میں فاس میں پیدا ہوئے
 اور اپنے سات آٹھ بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔
 ان کی والدہ ماجدہ کا نام فاطمہ اور والد کا نام علی (البدوی) تھا۔
 ان کے والد کا پیشہ کہیں مذکورہ نہیں۔ ان کا شجرۂ نسب حضرت

قائم رکھنا چاہیے۔ اسی طرح انہوں نے ایک دوسرے طریق
 استدلال کا استعمال بھی کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب
 کوئی ”امر“ یا ”نہی“ خدا کی طرف سے جاری ہو چکا ہو تو ہر وہ
 چیز جو اس حکم کے اجرا کے لیے ناگزیر ہو یا جس سے اس
 ”نہی“ کی خلاف ورزی ہوتی ہو بھی اس کے نتیجے میں مامور یا
 منی ہونا چاہیے۔ مصلحت کا مسئلہ بھی، جس کے تحت مفاد عامہ
 کے پیش نظر کسی فقہی موقف کی تحدید یا توسیع ہو سکتی ہو، ان
 کے مذہب کے مطابق ہے، گو انہوں نے خود اس طریقے کو نہ تو
 وسعت دی اور نہ منہض کیا، جیسا کہ ابن تیمیہؒ اور ان کے
 شاگرد الوئی نے بعد میں کیا۔

ہم ابن قیمؒ کی ایک تمثیل کو دہراتے ہیں، جس سے یہ
 امر بخوبی واضح ہو جائے گا کہ ابن حنبلؒ روایت اور حقیقت
 شناسی دونوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ جس طرح ایک طبیب
 کے لیے لازم ہے کہ وہ علاج کو مریض کی حالت کے مطابق
 بنائے اسی طرح ایک مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماخذ فقہ
 سے ایسے اخلاقی نسخے حاصل کرنے کی غرض سے مسلسل اجتہاد
 کرتا رہے جنہیں قضیہ معلومہ کے لیے استعمال کرنا چاہیے، اس
 لیے اگر اکابر متبادل نے کبھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کی
 دعوت نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قانون
 شریعت کے سمجھنے اور اسے صحیح طریق سے استدلال کرنے کے
 لیے ہر وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

خلافت اور عرب: ابن حنبلؒ کے سیاسی خیالات کا رخ
 اصلاً خوارج اور شیعہ روافض کے خلاف تھا، لہذا سب سے
 پہلے وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ صرف قریش ہی
 خلافت کے حقدار ہیں: ”حشر کے دن تک کسی شخص کو یہ حق
 حاصل نہیں کہ ان کے علی الرغم خلافت کا دعویٰ کرے یا ان
 سے بغاوت کرے یا کسی اور شخص کی خلافت تسلیم کرے۔“
 (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔

افراد امت پر امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ اس کے
 اخلاق پر معترض ہو کر اس اطاعت سے انکار نہیں کر سکتے۔
 ”تمام ائمہ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے خواہ وہ نیک
 آدمی ہوں یا بد۔ ظالم کی بے انصافی اور منصف کی انصاف

چلاتے رہے۔ تقریباً چالیس روز تک نہ کچھ کھایا اور نہ کچھ پیا۔ وہ اولیاء جن کا مفا میں ان کے درود کے وقت احرام کیا جاتا تھا (مثلاً حسن الاختائی، سالم المغربي اور وجہ القرم) ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ ان کے ہمعصر مملوک سلطان الظاہر بیبرس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ان کا بے حد احترام کرتا تھا اور ان کے قدم چومتا تھا۔ ایک لڑکا عبدالعال اپنی دکنی ہوئی آنکھوں کے علاج کی تلاش میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ لڑکا بعد میں ان کا راز دار اور خلیفہ بن گیا۔ اسی لیے ان کو عوامی ادب میں ابو عبدالعال کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ۱۲ رجب الاول ۶۷۵ھ / ۲۳ اگست ۱۲۷۶ء کو وفات پائی۔

وہ حسب ذیل کتابوں کے مصنف ہیں: (۱) ایک دعاء (حزب)؛ (۲) صلوات، یعنی دعاؤں کا ایک مجموعہ، جس کی عبدالرحمن بن مصطفیٰ البیدوسی نے شرح لکھی اور اس کا نام فتح الرحمن رکھا اور (۳) وصایا، جس میں عام قسم کی تنبیہات ہیں۔

احمد البدوی نسبتاً چھوٹے درجے کے درویشوں میں شمار ہوتے ہیں اور ان کے دماغی اور علمی کمالات بظاہر زیادہ اہم نہ تھے۔

ان کی وفات کے بعد عبدالعال (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۲-۱۳۳۳ء) ان کے خلیفہ ہوئے۔ انہوں نے اپنے شیخ کے مقبرے کے قریب ایک مسجد تعمیر کرائی۔ زیادہ تعلیم یافتہ علما اور پیروں کے مخالفین نے ان کے احرام اور مفا میں زائرین کے ہجوم کی اکثر مذمت کی ہے۔ ان مخالفین میں سے یا تو بعض وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے تصوف کے مخالف تھے یا وہ سیاسی لوگ تھے جو کسی صورت میں بھی یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ عوام پر صوفیوں کا حکم چلے گئے۔ روایت ہے کہ دو دفعہ البدوی کے سجادہ نشین قتل ہوئے (ابن ایاس ۶۱۱:۲ ۷۸۵:۳)۔ ۸۵۲ھ / ۱۳۳۸ء میں علما اور دین دار ارباب سیاست نے سلطان الظاہر بایقون سے مفا کی زیارت کو ممنوع کرایا، لیکن اس فرمان کا کچھ اثر نہ ہوا، کیونکہ لوگ اپنے پرانے دستوروں کو ترک نہ کرنا چاہتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان قایت بے البدوی کے

علی بن ابی طالب سے جاملتا ہے۔ نوجوانی ہی میں احمد البدوی اپنے خاندان والوں کے ساتھ حج کے لیے مکہ معظمہ گئے، جہاں وہ چار سال (۶۰۲ تا ۶۰۷ھ / ۱۲۰۶ تا ۱۲۱۱ء) کے سفر کے بعد پہنچے۔ مکہ معظمہ میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ وہاں انہوں نے اپنے آپ کو ایک دلیر شہ سوار ثابت کیا اور روایت یہ ہے کہ لوگ ان کو العتاب (بڑا شہسوار) اور الغضبان (غضبناک) کے القاب سے یاد کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی کنیت ابوالنضیان کو غلطی سے ابوالعباس لکھا گیا ہو، کیونکہ ابوالنضیان کے معنی قریب قریب وہی ہوتے ہیں جو العتاب کے ہیں۔ بعد میں جن ناموں سے ان کو یاد کیا گیا وہ یہ ہیں: الصمات، خاموش اور ابو فرج (کنز، فرج) یعنی رہا کرانے والا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء کے قریب ان کے دل و دماغ میں ایک انقلاب واقع ہوا۔ انہوں نے قراءت سب سے مطابقت قرآن پاک پڑھا تھا۔ شافعی فقہ کا بھی کسی قدر مطالعہ کیا تھا۔ بعد ازاں ان سارا وقت عبادت میں گزارنے لگے اور انہوں نے نادی کی ایک پیشکش کو بھی رد کر دیا۔ ان لوگوں سے علیحدہ ہو کر غایت نشین ہو گئے، خاموشی اختیار کر لی اور صرف اشاروں سے بات چیت کرتے تھے۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں انہوں نے یکے بعد دیگرے تین خواب دیکھے، جن میں ان کو عراق جانے کا اشارہ کیا گیا تھا، چنانچہ انہوں نے اپنے بڑے بھائی حسن کے ہمراہ عراق گئے، جہاں دونوں بھائیوں نے دو بڑے قعبوں، یعنی احمد الرفاعی اور عبدالقادر جیلانی کے علاوہ دوسرے اولیاء اللہ کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ ۱۲۳۶-۱۲۳۷ء میں احمد البدوی کو پھر خواب میں ہدایت ہوئی کہ مصر کے شہر مفا کو جائیں۔ ان کے بڑے بھائی حسن عراق سے مکہ معظمہ چلے گئے۔ مفا میں ان کی زندگی کی آخری اور نہایت اہم منزل طے ہوئی۔ ان کا طرز زندگی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ مفا میں ایک مکان کی چھت پر چڑھ گئے اور وہاں بے حس و حرکت کھڑے ہو کر برابر آفتاب کی جانب دیکھتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آنکھیں سرخ و پر آشوب ہو گئیں اور انگاروں کی طرح نظر آنے لگیں۔ وہ بعض اوقات طویل عرصے کے لیے عالم سکوت میں رہتے اور کبھی برابر چیختے

قدیم طریقے کے مطابق ہوئی۔ ان کی استعداد فارسی میں بہت اچھی اور عربی میں متوسط درجے کی تھی۔ انہوں نے عربی کی مزید تحصیل اس زمانے میں کی جب وہ بسلسلہ ملازمت دہلی آئے تھے۔ انہوں نے ہندسہ اور ریاضی اپنے ماموں نواب زین العابدین خان سے اور طب حکیم غلام حیدر سے پڑھی۔ شعر و شاعری سے بھی کچھ عرصے تک لگاؤ رہا، چنانچہ ان کا تخلص آرمی تھا، مگر سنجیدہ مقاصد زندگی نے انہیں شاعری کا کسی طرف صحیح معنوں میں متوجہ نہیں ہونے دیا، البتہ وہ زمانے کے نامور ادبا و شعرا سے خوب خوب محبتیں رہیں۔

والد کے انتقال کے بعد (بمصر ۲۲ سال) اپنے خالو ظلیل اللہ خان صدر امین دہلی کے پاس عدالت کا کام سیکھ کر انہیں کے پاس سررشتہ دار ہو گئے۔ اس کے بعد آگرے کے کسٹمر کے دفتر میں نائب منشی بن گئے (یہاں قوانین متعلقہ منصبی کا خلاصہ تیار کیا)۔ منصبی کا امتحان دینے پر دسمبر ۱۸۳۱ء میں من پوری میں منصف مقرر ہو گئے اور پھر درجہ بہ درجہ ترقی کرتے ہوئے جج عدالت خفیہ (Small Cause Court) کے عہدے تک پہنچ گئے۔ اس حیثیت سے وہ فتح پور سیکری، دہلی، رہنک، بجنور، مراد آباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس میں تھوڑے تھوڑے عرصے تک رہے اور ۱۸۶۹ء میں انگلستان بھی گئے۔ ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے علیحدہ ہو کر علی گڑھ میں مقیم ہو گئے۔

سرسید احمد خان ۱۸۷۸ء میں امپیرل کونسل کے رکن نامزد ہوئے۔ ان کے اہم کارناموں میں ایک قانون وقف علی الاولاد کی تجویز اور البرٹ بل کی حمایت ہے۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے رکن اور ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں انہیں کے۔سی۔ایس۔آئی۔ کا خطاب ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل۔ایل۔ڈی کی ڈگری عطا کی اور مختلف تعلیمی اور سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء / ۵ ذوالقعدہ ۱۳۱۵ھ وفات پا گئے اور اگلے روز مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی مسجد کے احاطے میں دفن ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیں حالی: حیات جاوید)۔

سرسید کی زندگی پر تین جیشتوں سے نظر ڈالی جاسکتی

مذاحوں میں سے تھا (ابن ایاس ۲: ۲۱۷ و ۳۰۱)۔ حکومت عثمانیہ کے وقت میں احمد الہدیٰ کے سلسلے کی ظاہری شان و شوکت بہت کچھ کم ہو گئی، کیونکہ ترکوں کے دوسرے طاقتور سلسلے اس سے غار کھاتے تھے، لیکن حکومت کا یہ سیاسی رویہ مصریوں کی عقیدت کو کم نہ کر سکا، چنانچہ احمدیہ کا درویشی سلسلہ جسے احمد الہدیٰ نے قائم کیا تھا، رفاہیہ، قادریہ اور برہمیت کے ساتھ ساتھ مصر کا مقبول ترین سلسلہ طریقت ہے۔ اس سلسلے کے علم اور عمائے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں اور اس کی کئی شاخیں ہیں، مثلاً یومیہ [رک ہاں] نیز دیکھیے مادہ طریقت)۔

مآخذ : (۱) سوانح ازالہ تقریری (مخطوط برلن ۳۳۵، عدد ۶)؛ (۲) ابن حجر العسقلانی (مخطوط، برلن ۱۰، ۱۰۱)؛ (۳) السیوطی: حسن الحاضر، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۳۹۹ و بعد؛ (۴) الشرنائلی: طبقات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۲۳۵ تا ۲۵۱، ۲۵۶؛ (۵) عبد الصمد زین الدین: الجواهر النبیہ فی الکرامات الاحمدیہ؛ (تصنیف ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء) (کئی بار طبع ہوئی)؛ (۶) علی الحللی: النبیۃ الطویہ فی بیان حسن طریقتہ السادۃ الاحمدیہ؛ مخطوط برلن شمارہ ۱۰-۱۳؛ (۷) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ احمد الہدیٰ بذیل مادہ۔



احمد خان : سر، ڈاکٹر (جواد الدولہ، عارف جنگ، خطاب از شاہ دہلی)، انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کے ایک عظیم رہنما اور مصنف، نقوی سید، ولادت: دہلی، ذوالحجہ ۱۲۳۲ھ / ۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء۔ ان کے اسلاف ہرات سے شاہجہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور سلاطین مغلیہ کے ماتحت کئی مناصب پر فائز رہے۔ سرسید کے والد میر تقی ولد سید ہادی، حضرت غلام علی شاہ (مجددی) کے خاص مرید اور نضیال شاہ عبد العزیز صاحب کی عقیدت مند تھے۔ سید احمد خان کے نانا خواجہ فرید الدین احمد بہادر (دبیر الدولہ، امین الملک، مصلح جنگ) بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے وزیر اور کچھ عرصے تک ایٹ ایڈیا کمپنی کے سفیر رہے۔ سرسید بچپن ہی سے والد کے ہمراہ بادشاہ کے دربار میں جایا کرتے تھے۔ یہ تعلق بعد میں بھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی تک قائم رہا۔ تعلیم و تربیت ماں کی مگرانی میں

اپنی تحریر ہے۔ اس محققانہ اور مقبول تصنیف کا فرانسیسی ترجمہ گارساں داسی نے کیا۔

اس کے علاوہ اس دور میں انھوں نے تاریخ ضلع بجنور بھی مرتب کی تھی (۱۸۵۵ء کے بعد) جو ”غدر“ میں ضائع ہو گئی۔ آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت (مطبوعہ ۱۲۷۲ھ دہلی) بھی اسی دور میں ہوئی (”غدر“ میں دوسری جلد ضائع ہو گئی) جلد اول و سوم موجود ہے۔

سر سید احمد خان کے بھائی سید محمد خان نے ۱۸۳۷ء میں (اردو کا دوسرا اخبار) سید الاخبار جاری کیا تھا جس میں سر سید بھی مضمون لکھا کرتے تھے۔ یہ اخبار سید محمد خان کے انتقال کے بعد کچھ عرصے جاری رہا اور پھر بند ہو گیا۔

اب دوسرے دور کی تصانیف آتی ہیں۔ اس دور میں ”غدر“ سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر اور وقت کے سیاسی تقاضوں کے ماتحت انھوں نے سیاسی اور ملکی حالات و معاملات پر متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں: تاریخ سرکشی بجنور (۱۸۵۷ء سے اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات) اسباب بغاوت ہند (۱۸۵۹ء) (Loyal Muammadans of India) تین شمارے ۱۸۶۰ء تا ۱۸۶۱ء۔ اس دور کی مذہبی تالیفات میں مصالحت کا جذبہ کارفرما رہا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے سیاسی تعلقات خوش گوار ہو جائیں جس کے لیے ضروری تھا کہ پہلے ان دونوں قوموں کی مذہبی وحدت کا اصول تسلیم کرایا جائے چنانچہ تحقیق لفظ نصاریٰ اور رسالہ احکام طعام اہل کتاب (۱۸۶۸ء) کے علاوہ بائبل کی تفسیر تبیین الکلام بھی اسی زمانے میں لکھی گئی (مراد آباد و غازی پور میں ملازمت کے دوران میں) یہ مکمل نہ ہو سکی۔ اس دور کے خالص علمی کاموں میں فیاض برنی کی تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح بھی شامل ہے جو اگرچہ ترتیب و تنحیث کے لحاظ سے معیاری کوشش نہیں کہلا سکتی تاہم اس سے ان کی محنت اور ذوق کا پتا ضرور چلتا ہے (مطبوعہ ایشیائیک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۶۲ء) اس خدمت کے اعتراف میں سر سید کو رائل ایشیائیک سوسائٹی کا فیلو نامزد کیا گیا۔ ۱۸۶۶ء میں انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کا (جو زمانہ قیام غازی پور قائم کی گئی تھی) اخبار جاری کیا۔ بعد میں یہی

ہے: ۱۔ بحیثیت مصنف ۲۔ بحیثیت مصلح مذہبی ۳۔ بحیثیت رہنما۔ ان میں سے سب سے پہلے تصانیف کو لیجئے۔

تصانیف اور علمی کام: سر سید کی تصنیفی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) ابتدا سے ۱۸۵۷ء تک: (۲) ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء تک۔ پہلے دور کی تصانیف میں اگرچہ نئے اثرات بھی نمودار ہیں مگر عموماً قدیم رنگ ہی جھلکتا ہے مثلاً پرانی طرز کی تاریخ لوہی (جام جم فارسی، مطبوعہ ۱۸۳۰ء تیور سے بہادر شاہ ظفر تک تینتالیس بادشاہوں کا مختصر حال) مذہب اخلاق اور تصوف پر کچھ رسالے (جلاء القلوب بذکر المحبوب ۱۲۵۵ھ) مجالس مولود میں پڑھنے کے لیے صحیح روایات پر مبنی سیرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایک رسالہ راہ سنت و بدعت مؤلفہ ۱۸۵۰ء طریقہ محمدیہ کی تائید اور اہل تقلید کی تردید میں تحفہ حسن ۱۲۶۰ھ تحفہ اثنا عشریہ کے باب ۱۰ کا ترجمہ رد شیعہ میں کلمۃ الحق ۱۸۳۹ء پیری مریدی کے خلاف نمینہ ۱۸۵۲ء تصور شیخ کے متعلق ایک فرضی خط کیسے سعادت کے چند اور اوراق کا اردو ترجمہ ۱۸۵۳ء ان کے علاوہ انھوں نے ریاضی پر بھی چند کتابیں لکھیں مثلاً تسہیل فی جبر الثقل (مطبوعہ ۱۸۳۳ء) اردو ترجمہ معیار القول از ابو علی فوائد الافکار فی اعمال الفرجار (دو انگریز عالموں کی فرمائش سے پرکار کے متعلق اپنے نانا کی بعض فارسی تحریروں کا ترجمہ) قول متین در ابطال حرکت زمین (گردش آسمان کے حق میں ایک رسالہ)۔ مندرجہ بالا مذہبی تصانیف میں عموماً حضرت سید احمد بدایوی اور شاہ عبدالعزیز کے اثرات کارفرما ہیں اور ریاضیات میں پرانا مذاق نظر آتا ہے۔

اس زمانے میں دوران ملازمت میں انہیں تاریخ نگاری کے نئے مذاق اور نئے رجحانات سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملا۔ اس دور کی اہم یادگار آثار الہنادید ہے جس میں دہلی کی عمارات کی تحقیق ہے (اشاعت اول ۱۸۳۷ء) عام خیال کے مطابق یہ کتاب امام بخش صہبائی کے تعاون سے مرتب ہوئی یعنی مواد سر سید نے تیار کیا اور اسے تحریری لباس صہبائی کا دیا ہوا ہے۔ پہلی اشاعت میں تحریر کا قدیم رنگ پایا جاتا ہے۔ اشاعت ثانی (۱۸۵۳ء) کا انداز بیان سادہ اور عام فہم ہے۔ جو سر سید کی

اخبار علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے بڑی مدت تک لکھا۔ کچھ عرصے تک پرائیویٹ اخبار بھی اس گزٹ میں مدغم ہو کر چلتا رہا۔

سرید کے علمی کاموں کا دور سوم بڑا نتیجہ خیز تھا۔ اس میں انھوں نے میور Sir William Muir کی 'Life of Mahomet' ۱۸۶۱ء کے جواب میں، بڑا نہ قیام انگلستان (۱۸۶۹-۱۸۷۰ء) 'خطبات احمدیہ تصنیف کی۔ اس کے بعد تفسیر القرآن لکھی، جو تاہم ری (جلد اول مطبوعہ ۱۲۹۷ھ) بعد میں اس کی مزید جلدیں دلاؤ فوٹا شائع ہوتی رہیں، 'نصف قرآن سے کچھ زیادہ (سترہویں پارے تک) لکھ پائے تھے کہ انتقال ہو گیا (مجھے مطبوعہ جلدیں آخر سورۃ بنی اسرائیل تک اور ایک جلد غیر مطبوعہ سورۃ انبیاء تک) نیز چند چھوٹے چھوٹے رسالے، مثلاً ازالۃ الفتن اور تفسیر السموات وغیرہ۔ اس دور میں اس کے علاوہ پرچہ تہذیب الاخلاق کا بھی اجرا ہوا (یکم شوال ۱۲۸۷ھ / ۲۳ دسمبر ۱۸۷۰ء) دور اول مجھے سال یکم رمضان ۱۲۹۳ھ تک دور دوم: دو سال پانچ ماہ از جمادی الاولیٰ ۱۲۹۶ھ دور سوم: از شوال ۱۳۱۱ھ تین برس جاری رہ کر بند ہو گیا۔ اس پرچے میں مولوی چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، ذکاء اللہ، مولوی قاری قلیط اللہ وغیرہ کے علاوہ سرید کے اپنے مضامین بھی چھپتے تھے۔ یہ مضامین اب مضامین تہذیب الاخلاق (جلد دوم) اور آخری مضامین سرید میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ سفرنامہ لندن (تاہم) ساہتک سوسائٹی اخبار میں اور ہنٹر Hunter کی کتاب Our Indian Mussulmans کا "ریویو" پہلے اخبار پائونیر Pioneers میں بڑا بڑا انگریزی اور پھر اردو ترجمہ ساہتک سوسائٹی اخبار (۲۳ نومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ فروری ۱۸۷۲ء تک کی چودہ اشاعتوں) میں شائع ہوا۔

سرید ملاجیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دل دادہ اور مورخ بھی تھے، چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت سیا کرتی ہیں، مگر سیاسی اور مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں کے سبب وہ اپنے خالص تحقیقی اور تاریخی مشاغل جاری نہ رکھ سکے، تاہم ان کی تاریخی تالیفات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ آثار

اقتصادیہ اور بعض تاریخی متون (آئین اکبری وغیرہ) کی تصحیح ان

سرید کا اردو ادب کی ترقی میں بھی بڑا حصہ ہے۔ وہ جدید نثر اردو کے بانی ہیں۔ انھوں نے سادہ و سلیس طرز بیان کو مقبول بنایا۔ اگرچہ ان کی تحریر میں تاہواری بھی ہوتی ہے اور وہ الفاظ کے انتخاب اور ترتیب میں احتیاط سے کام نہیں لیتے، تاہم ان کے بیان کی تاثیر اور دلکشی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے طرز ادا میں سادگی کی حمایت میں اور منشیانہ تکلفات کے خلاف آواز بلند کی اور اردو نثر کو قصوں کہانیوں کی حد سے نکال کر سنجیدہ علمی خیالات کے اظہار کا آلہ بنایا۔

سرید کے طرز بیان سے آئندہ دور کا اردو ادب بے حد متاثر ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نثر نگاری کے بعض انداز مرزا غالب سے سیکھے، مگر حقیقت میں اردو میں علمی اور سنجیدہ نثر نگاری کے بانی وہ خود ہی تھے، جسے ان کے رفقا اور ان کے متبعین نے بہت کچھ ترقی دی اور اسالیب اور مباحث کے اعتبار سے بعد کے سارے ادب نے ان کا گہرا اثر قبول کیا، چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ انیسویں صدی کے ادب اردو کو تھا سرید احمد خان نے بتا متاثر کیا، ان کی اور اکیلے محض نے نہیں کیا۔ اردو میں مضمون نگاری (Essay) کا مذاق، جس میں Addison اور سٹیل Steel کی مثال ان کے سامنے تھی، انھوں ہی نے پیدا کیا۔ اس کے علاوہ علم کلام، تاریخ نگاری، سیرت نگاری اور شاعری، غرض علم و ادب کی متعدد شاخیں ان کے اثر اور عملی نمونے سے فیض یاب ہوئیں۔ ادب میں حقیقت، سچائی اور فطرت کی تحریک صحیح معنوں میں انھوں ہی نے اٹھائی۔ ادب اور شاعری پر محمد حسین آزاد کے وہ لکچر جو انھوں نے انجمن پنجاب کے لیے لکھے زمانے کے لحاظ سے مقدم ہیں، مگر نئی تحریک میں قوت اور وسعت سرید ہی کے طفیل پیدا ہوئی۔

موحانی وغیرہ شامل ہیں۔

ماخذ : (الف) سوانح حیات: (۱) حالی:

حیات جاوید: (۲) کرل گراہم *life of Syed: Graham*

Ahmad: (۳) نور الرحمن: حیات سرسید: (۴) عبدالرزاق

کانپوری: یاد ایام: (۵) اقبال علی: سرسید کا سفر نامہ پنجاب:

(ب) عام: (۶) شیخ محمد اکرام: موج کوثر: (۷) طفیل

احمد منگلوری: مسلمان ہند کا روشن مستقبل: (۸)

Modern Islam in India: C.F. Smith: (۹) سید

عبد اللہ: *The Spirit and Substance of Urdu*:

Prose under the influence of Sir Syed:

(۱۰) رام بابو سکیت: تاریخ ادب اردو: (۱۱) سید سلیمان: حیات

شبلی: (۱۲) محمد یحییٰ: تنہا سیر المصنفین۔

○

اختلاف : (ج) 'آزادی رائے کے سبب رائے

کا اختلاف' اس لیے کہ امت کا مزاج جمہوری اور شورا کی ہے'

تاکہ باہم مل کر معاملات طے کیے جائیں۔ یہ اجماع [رک ہاں]

کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد علمائے شرع و

اصول کی آرا کا وہ اختلاف ہے جو فقہی احکام و کلیات کی عملی

تفصیلات میں ہو اور اس کی ذمہ داری اصول پر نہ پڑے خصوصاً

اول الذکر (یعنی فقہی معاملات) میں۔ اس اختلاف سے مراد

مذہب اربعہ (رک بہ نقد) کا باہمی اختلاف نیز وہ اختلاف ہے

جو خود کسی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے نظریات

کے برخلاف جو اتحاد عمل پر زور دیتے ہیں 'اختلاف بہر حال

ایک حقیقت ثابت ہے۔ ان اختلافات کو کتابی شکل میں مدون

کرنے کی بنا پر علم فقہ کی تحصیل کے ابتدائی زمانے سے لے کر

آج تک علوم اسلامیہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔

Fr. Kern نے نہایت جامعیت کے ساتھ ان کی یادداشتیں

مرتب کی ہیں۔

ماخذ : F. Kern (۱) در Z. DMG ۵۵-۶۱ تا

۷۳: (۲) اسی کا عربی و ہنسیچہ جو اس نے اپنی طبع طبری: اختلاف

الفتا کے ساتھ شائع کیا (قاہرہ ۱۹۰۲ء)۔

○

اردو ادب میں سرسید کے علمی اور ادبی کارنامے اتنے

اہم اور دور رس اثرات رکھتے تھے کہ ان سے ادب کا ایک

خاص دبستان قائم ہوا جس کے خصائص میں عقلیت، مقصدیت

اور مادیت، یعنی خیال پر مائے کی ترجیح، نمایاں حیثیت رکھتی

ہے۔ اسلوب میں سادگی، بے ساختگی اور مطلب نگاری اس

دبستان کا ایک اہم وصف ہے جس میں سرسید کے علاوہ ان کے

رفقا بھی برابر کے شریک ہیں۔

تصنیف و تالیف کے علاوہ سرسید کا ایک اہم کارنامہ

ان کی تعلیمی تحریک ہے۔ ہنگامہ "نور" کے بعد مسلمانوں پر جو

جو معیبتیں آئیں ان میں سرسید نے مسلمانوں کی ہر موقع پر

مدالحت کی، مگر قوی انتشار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ انہیں یہ

محسوس ہوا کہ قوی پستی کا واحد علاج تعلیمی ترقی ہے لہذا انہوں

نے تعلیم کی ترویج کا ارادہ کر لیا اور جب لڑن گئے تو انہیں

اس مسئلے پر اور بھی غور و فکر کا موقع ملا اور وہ انگریزی طریقہ

تعلیم و تربیت اور طرز معاشرت سے بہت متاثر ہوئے۔

سرسید نے جو پہلے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے

"ایڈیٹن بیچل کانسرس" کے جواب میں علی گڑھ میں "پیشیاک

ایسوسی ایشن" قائم کی جو مسلمان ہند کے سیاسی خیالات کی

نمائندہ سمجھی جاتی تھی۔ سرسید نے اردو ہندی کے تقابلی میں

اردو کی زبردست حمایت کی۔ اس کے علاوہ مسلمان ہند کی

جد اگانہ حیثیت اور ان کے لیے جداگانہ سیاسی حقوق کا مطالبہ

کیا۔ علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ہی نہیں، فکری اور تہذیبی

تحریک بھی تھی جو معاشرت، تعلیم علوم اور ادب میں بعض

خاص رجحانات کی نمائندہ تھی۔ زندگی کے متعلق علی گڑھ تحریک

کا نظریہ ترقی پسندانہ تھا، مگر ملکی امور میں احتیاط اور اعتدال

اس کا طرز امتیاز رہا ہے۔ علی گڑھ تحریک کے اولین علم بردار

سرسید اور ان کے رفقاء خاص حالی، شبلی، ذکاء اللہ، نذیر احمد

چراغ علی، حسن الملک، وقار الملک، سید محمود، مولوی سیح اللہ

خان، مولوی اسٹیل خان اور رئیس و نادلی وغیرہ تھے۔ بعد میں علی

گڑھ کی روایات کو برقرار رکھنے والوں اور پوچھنے والوں میں

بہت سے نامور افراد مثلاً صاحبزادہ آفتاب احمد خان، مولانا محمد

علی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، راس مسعود، سجاد حیدر یلدرم اور حضرت

۳۲۲ تا ۳۲۲: (۴) وحی کتاب، مع شرح الرضی، قاهرہ ۱۳۱۱ھ/۱۰/۳۲ بعد۔

○

اورلیس: "ایک قدیم پیغمبر، جن کا قرآن مجید میں دو جگہ ذکر آیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے "اور ذکر کر (اس) کتاب میں اورلیس کا" بے شک وہ ایک صدیق نبی تھا۔ اور چڑھا لیا ہم نے اس کو مکان بلند میں" (۱۹) [مریم] ۵۶، ۵۷۔ دوسری جگہ فرمایا: اور اسلعل کو اور اورلیس کو اور ذو الکفل کو ہدایت دی۔ ہر ایک تھا مبر کرنے والوں سے (۲۱) [الانبیاء] ۸۵۔ سورہ مریم اور سورہ النساء میں دونوں جگہ حضرت ابراہیمؑ کے ذیل میں ان کا ذکر دیکھ کر گمان ہو سکتا ہے کہ اورلیس ان کے بعد کے نبی ہوں گے، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ قرآن کسی موضوع کے بیان میں ہمیشہ ترتیب زمانی کی پابندی ضروری نہیں سمجھتا۔ دوسری طرف بائبل میں حضرت اورلیسؑ کا زمانہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے بتایا گیا ہے (دیکھیے آئندہ طور)۔ لہذا آیات محولہ بالا سے یہ مطلب نکلا ہے کہ اورلیس صدق و مبر کی صفات سے متصف نبی تھے۔ "صدیق" لغوی اعتبار سے نہایت سچ آدمی (صدق کا اسم مبالغہ، راغب: المفردات فی غراب القرآن، تحت مادہ) اور اصطلاح قرآن میں مومن کامل (نبی کے بعد سب سے برگزیدہ ولی کو کہتے ہیں۔

البری نے چند احادیث موقوفہ (یعنی جن کی سند صرف کسی صحابی تک جاتی ہے) اور ایک تلامذہ کے واسطے سے حضرت انسؓ بن مالک سے مرفوعاً (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک) نقل کی ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی معراج میں حضرت اورلیسؓ سے چوتھے آسمان پر ملاقات کا ذکر ہے۔ یہ حدیث صحیحین (باب الاسراء والمعراج) میں مالک بن معمر اور ابوذر غفاریؓ دو صحابیوں سے حضرت انسؓ بن مالک نے مرفوعاً روایت کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں آسمانی منازل کی صراحت نہیں، لیکن انبیاء کے نام مع حضرت اورلیسؓ جن سے ملاقات ہوئی، دونوں حدیثوں میں یکساں ملتے ہیں، تاہم حضرت اورلیسؓ کے زندہ آسمان پر اٹھائے جانے کا ان احادیث میں مطلق ذکر نہیں ہے، لہذا اہل حاضر کے مفسرین کی

اخلاص: (ع) صاف اور شفاف رکنا یا کرنا

ملاوت سے پاک رکنا۔ برہانے محاورہ عبارت اخلاص الدین اللہ کے قرآنی استعمال (دیکھیے قرآن، ۴ [النساء] ۱۳۵، ۷ [اعراف] ۲۸، ۱۰ [یونس] ۲۳، ۳۹ [الزمر] ۱۳، ۱۶ وغیرہ) یعنی اللہ کی تعظیم و تکریم اور خاصۃً عبادت کرنے کے ضمن میں خود لفظ اخلاص کے معنی (دیکھیے ۲ [البقرہ] ۱۳۳) مطلق اللہ کی طرف رجوع کرنے کے ہو گئے اور وہ اشراک یا شرک یعنی اللہ کے ساتھ اور معبودوں کو شریک کرنے کے مقابلے میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ سورہ ۱۱۳ [الاخلاص] جس میں خدا کی وحدت و یکمائی پر زور دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کسی کے شریک ہونے سے انکار کیا گیا ہے، سورہ الاخلاص (نیز سورہ التوحید) کہلاتی ہے۔ اخلاص کا ارتقا کسی حد تک تصور شرک کے ارتقا کے دوش بدوش ہوا ہے جس میں ہر وہ عبادت الہی شامل ہے جو مقصود بالذات نہ ہو اور اسی طرح اعمال مذہبی میں ذاتی اغراض کو ملحوظ رکھنا بھی (دیکھیے Vorlesungen: Goldiher، ص ۴۶)۔ الغزالیؒ کے نزدیک اخلاص کے صحیح معنی مذکورہ بالا اصطلاحی مفہوم کے علاوہ یہ ہیں کہ ایک شخص کے اعمال کا محرک صرف ایک ہی مقصد ہو۔ مثلاً یہ لفظ وہاں بھی استعمال ہو سکتا ہے، جہاں کوئی شخص صرف اس لیے خیرات کرتا ہو کہ لوگ اسے دیکھیں۔ مذہبی اخلاقیات کی رو سے، یعنی خصوصاً جس طرح صوفیہ نے اس علم کی تشکیل کی ہے، اخلاص سے خاص طور پر مراد خدا سے قریب تر ہونے کی کوشش ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نصب العین کو ہر قسم کے ذیلی خیالات سے مبرا رکھا جائے۔ اس مفہوم میں یہ ریا (دیکھے جانے کی خواہش) کی ضد ہے۔ اخلاص کا تقاضا ہے کہ انسان دینی اعمال میں بے غرض ہو اور خود غرضی کا عنصر فکر دے جو اللہ کی خالص عبادت میں خلل ڈالتا ہے۔ اخلاص کا بلند ترین مرتبہ یہ ہے کہ اپنے اخلاص کا احساس بھی انسان کے دل سے جاتا رہے اور دنیا اور آخرت میں ثواب کا کل تصور دل سے نکال دیا جائے۔

مآخذ: (۱) القشیری: الرسالة فی علم التصوف

قاهرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۱۱ تا ۱۱۳؛ (۲) المروری: منازل السائرین

قاهرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۶ بعد؛ (۳) الغزالی: احیاء، قاهرہ ۱۲۸۲ھ

مواعظ و حکم نقل کیے گئے ہیں، نیز ان کے طبع اور بعض لہاسی جزئیات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ زیادہ اہم بات یہ کہ کسی ہے کہ زمین میں ان کی مدت قیام پچاس سال تھی (ص ۵: ۱۵)۔ آخر میں عربی مصنفین کے حوالے سے انہیں حکمت (طب) حیت نیز فحاشی کا ہائی سب سے پہلا کتابی درس دینے والا اور کپڑا سی کر پہننے والا بتایا ہے۔ ان پر ہمیں آسانی سمجھنے نازل ہوئے اور خدا نے انہیں اپنے پاس مکان بلند پر اٹھایا۔

حضرت اورلیس کو توراۃ کا Enoch (حوک) اختوخ) مان لیا جائے، جس کا کوئی مخصوص و معقول ثبوت ہمارے سامنے نہیں، تو کتاب نکوین (اصحاح ۵ آیات ۲۲-۲۳) میں حوک کا زمانہ قریب تین ہزار قبل مسیح اور جملہ ایام حیات ۳۶۵ سال تحریر ہیں۔ انہیں روایات کے رواج پانے سے عام مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ عقیدہ پھیل گیا کہ حضرت اورلیس (حضرت عیسیٰ کی طرح) چوتھے آسمان پر زندہ ہیں جس طرح حضرت الیاس اور حضرت خضر (زمین پر زندہ جاوید ہیں)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) تفسیر ابن جریر، طبع ثانی مصر ۱۳۸۳ھ، ۱۶۷۲ و ۱۷۱۷؛ (۳) ایسٹوڈی: انوار التنزیل، قاہرہ ۱۳۷۸ھ، ۱۹۵۵ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، مکتبہ ۱۲۷۶ھ؛ (۵) عبدالمہجد دریابادی: تفسیر ماجدی، لاہور ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۶ء؛ (۶) مشکوٰۃ المصابیح، کانپور ۱۳۳۶ھ؛ (۷) Holy Bible مشہد سرکاری نسخہ مطبوعہ، لنڈن ۱۸۸۳ء؛ (۸) طبع اول، لاڈن ۱۹۲۷ء بذیل مادہ اورلیس، از A.I. Wensinck و فہرست ماخذ؛ (۱۰) دائرة المعارف الاسلامیہ، عربی، جلد اول، جزء ثامن، مع حاشیہ فرید وجدی، قاہرہ ۱۳۵۸ھ، ۱۹۳۹ء۔



اذان : (ج) اعلان کرنا، خبردار کرنا، نماز کے وقت کی اطلاع دینا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو مسلمانوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ فرمایا۔ آخر وحی کی بنا پر ہر نماز سے پہلے اذان دینے کا حکم فرمایا۔ اذان سات کلموں پر مشتمل ہے۔ یہ سات کلمے جن میں چھٹا پہلے کی تکرار ہے، یہ ترتیب ذیل دہرائے جاتے ہیں:

یہ دسے قرن صواب معلوم ہوتی ہے کہ بعد کی روایات جو مسلمانوں میں حضرت اورلیس کے متعلق مشہور ہوئیں، اسرائیلیات میں شامل ہیں اور یہودیوں کی غیر مستند اساطیر سے لی گئی ہیں۔ قرآن و حدیث صحیح میں ان کی کوئی جگہ نہیں پائی جاتی، لیکن یہ اوصاف کہ ان پر ہمیں سمجھنے نازل ہوئے اور کتابت، علم نجوم و حساب انہیں کی ایجاد ہیں (دیکھیے ایسٹوڈی اور الکشاف، تفسیر ۱۹ [مریم] ۵۷) نیز یہ کہ خیالی یا سینے کا ہنر انسانوں کو انہوں نے ہی سکھایا، ورنہ پہلے وہ کمالیں پہنچتے تھے (الکشاف، محل مذکور) سب اسرائیلی روایات سے ماخوذ ہیں۔ مسلم اہل تصنیف میں جمال الدین بن القفلی نے حضرت اورلیس کے نام اور حالات پر خاص توجہ کی اور اپنی کتاب اخبار الکماء (طبع J. Lippert، لاہرنگ ۱۳۲۰ھ ۱۹۰۳ء ترجمہ اردو، از نظام جیلانی برقی) کا آغاز انہیں کے ذکر سے کیا ہے: مصنف کا دعویٰ ہے کہ وہ اہل التوراء و انقص و اہل التفسیر کے اقوال بیان کرے گا۔ ان حکما کے نام یا کتابوں کا اس نے حوالہ نہیں دیا، مگر بظاہر حکمائے یونان قدیم مراد ہیں، جن سے وہ بالواسطہ اور ممکن ہے بلاواسطہ استفادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید میں حضرت اورلیس اسے موسوم کیا گیا ہے جو عبرانیوں میں "خنوخ" اور اس کا عربی "اختوخ" ہے۔ یہ بزرگ مصر قدیم کے دارالحکومت میں پیدا ہوئے اور یا عراق کے شہر بابل سے نقل وطن کر کے مصر میں آجے تھے۔ اصل نام ہر مس الوامہ، نیز اورین یا لورین تھا (دیکھیے Wensinck، در آ لایڈن، بذیل مادہ اورلیس)۔ وہ بہتر زبانیں جانتے تھے۔ انہوں نے بہت سے شہر آباد کرائے۔ ان کی شریعت دنیا میں پھیل گئی۔ اسی شریعت کو فرقہ صائبین "اقیمہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس اورلیسی دین کا قبلہ خط نصف النہار کے ٹھیک جنوب کی طرف تھا۔ اس کی عیدیں اور قربانیاں ستاروں کے عروج و رجوع کے اوقات کے مطابق مقبرہ کی گئی تھیں اور سورج کے مختلف رجوع میں داخلے کے وقت منائی جاتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۳ بعد ترجمہ، ص ۲۲)۔ حضرت اورلیس توحید و آخرت، خدا کی عبادات (صوم و صلوٰۃ) اعمال صالحہ اور اخلاق حسنہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے

(۱) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۲) اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (۳) اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ (۴) حَتَّى عَلَى الصَّلٰوةِ (۵) حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ (۶) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۷) لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔ پہلا کلمہ چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ باقی سب کلمات دو مرتبہ، لیکن آخری کلمہ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ صرف ایک مرتبہ، جس پر اذان ختم ہو جاتی ہے۔ فجر کی اذان میں پانچویں کلمے کے بعد الصَّلٰوةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ دو مرتبہ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ شبی لمب میں سات مذکورہ کلموں میں ایک اور کلمے حَتَّى عَلَى خَيْرِ الْفَعْلِ کا اضافہ کر لیا گیا ہے۔

اقامت صلوٰۃ میں بھی اذان ہی والے کلمات دہرائے جاتے ہیں البتہ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ کے بعد دو مرتبہ قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔

اذان سننے والوں کو چاہیے کہ مؤذن کے ساتھ ساتھ اذان کے کلمات کو آہستہ آہستہ دہراتے جائیں، لیکن حَتَّى عَلَى الصَّلٰوةِ اور حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ کے بجائے لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ (یعنی طاقت و قوت کا سرچشمہ صرف اللہ تعالیٰ ہے) کہیں۔ فجر کی اذان میں الصَّلٰوةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ سننے پر مَدَقَّتْ وَ بَرَزَتْ کما چاہیے۔

اذان سننے کے بعد یہ دعا پڑھنی چاہیے، اَللّٰهُمَّ رَبِّ هَذِهِ السَّعَةِ النَّامَةِ وَ الصَّلٰوةِ الْقَائِمَةِ اِنِّ مُحَمَّدٌ نِ الْوَسِيْلَةُ وَالْفَضِيْلَةُ وَابْعَثْهُ مُقَامًا مُحَمَّدُوْنَ نِ الْوَعْدِ وَعِثْنَهُ نِزْرًا ہر مسلمان بچے اور بچی کی پیدائش پر اس کے کان میں اذان کہی جاتی ہے۔
ماخذ : دیکھیے مقالہ اذان، در ۲۲۲، بذیل مادہ۔

○

اَلْاَرَقَمُ (رضی اللہ عنہ): رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شروع زمانے کے ایک صحابی، جو عام طور سے الارقم بن ابی الارقم کے نام سے معروف ہیں اور جن کی کنیت ابو سعید اللہ ہے۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا اور وہ کے تئیں مشہور اور بااثر قبیلہ مخزوم سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی والدہ کے نام میں اختلاف ہے، مگر عام خیال یہ ہے کہ وہ قبیلہ بنو خزاعہ سے تھیں۔ چونکہ ان کا سال وفات ۵۳ھ / ۶۷۳ء بتایا جاتا ہے اور ان کی عمر اسی سال سے زیادہ کہی جاتی ہے، اس لیے ان کا سال پیدائش لازماً ۵۹۳ء کے قریب ہوگا اور وہ بہت

ہی کم عمری میں مسلمان ہوئے ہوں گے، کیونکہ وہ قدیم ترین مسلمانوں میں سے تھے، یعنی ایک روایت کے مطابق وہ ساتویں مسلمان تھے اور دوسری روایت کے مطابق بارہویں۔ انھیں تقریباً ۶۱۳ء میں اپنا مکان، جو کوہ صفا پر واقع تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سکونت کے لیے پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی اور یہی مکان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اسلام لانے کے وقت تک نو زائیدہ ملت اسلامیہ کا مستقر رہا۔ ابن سعد نے کئی جگہ کچھ لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے اور دیگر ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے الارقم کے گھر میں تشریف لانے یا وہاں آنے سے پہلے پیش آئے تھے، لیکن ابن ہشام نے ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الارقم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ کو ہجرت کی اور غزوہ بدر اور دوسری اہم جگہوں میں شریک ہوئے۔ الارقم کا گھر، جس میں ایک عبادت گاہ (مسجد یا قبۃ) بھی تھی، ان کے خاندان کے قبضے میں رہا، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے اسے خرید لیا پھر یہ خلیفہ ہارون الرشید کی والدہ الخیزران کے قبضے میں چلا گیا اور "بیت الخیزران" کے نام سے مشہور ہوا۔

ماخذ : (۱) ابن سعد، ۳/ ۱۷۲ تا ۱۷۴؛ (۲) ابن الاثیر: اسد اللہ، ۵۹؛ بعد؛ (۳) ابن حجر: الاسابہ، مکتبہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳؛ ۱۸۵۴؛ ۲۰۵؛ (۴) ابن ہشام، ص ۳۵۷؛ (۵) الواقدی (مترجمہ و لماوزن J. Wellhausen، بنو محمد Muhammad in Medina، ص ۱۸۸۲، ص ۶۷؛ نیز دوسری کتب سیرت۔

○

ارم ذات النعماد : قرآن مجید میں صرف ۸۹ (النجر) ۶ میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ارشاد ہے: کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تمہارے رب نے عاد ارم ذات النعماد کے ساتھ کیا کیا، جن کی مانند شہروں میں کوئی پیدا نہیں کیا گیا: ان آیات میں عاد اور ارم کے باہمی تعلق کی تشریح کئی طریقے سے کی جاسکتی ہے، جیسا کہ ظاہر میں باہم تھیل بیان کیا گیا ہے۔ اگر ارم کو عاد کے مقابلے میں لیا جائے تو بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ارم کو بھی قبیلے کا نام سمجھا گیا ہے۔ اس صورت میں عاد سے مراد خبیہ کی

معتقد ارم کے محل وقوع سے متعلق ہو۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ البری نے بھی اپنی تفسیر قرآن میں اسی خیال کا ذکر کیا ہے کہ ارم اور اسکندریہ ایک ہی مقام کے دو نام ہیں۔

مزید براں بیان کیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن قلابہ نامی ایک شخص دو کم شدہ اونٹوں کی تلاش میں اتفاقاً اس مدفون شریک آہنچا اور اس کے کھنڈروں میں سے ٹھک 'کافور اور موتی لے کر حضرت امیر معاویہ کے پاس گیا، لیکن جب ان تمام چیزوں کو ہوا لگی تو یہ خاک ہو گئیں۔ اس پر امیر معاویہ نے کعب الاحبار (مرکب ہان) کو اپنے پاس بلایا اور اس سے اس شریک نسبت دریافت کیا تو کعب نے فوراً جواب دیا "یہ شریک ضرور ارم ذات العباد ہوگا" جسے تمہاری خلافت میں ایک ایسے شخص کا دریافت کرنا مقدر تھا جس کا طبع یہ ہے۔" اور بیان کردہ طبع ہو ہو عبداللہ کا سا تھا۔ المسعودی کے بیان کا تسخیر آمیز لہجہ جسے وہ چمپا نہیں سکا، قابل ذکر ہے (مروج ۳-۸۸) نیز دیکھیے ابن خلدون مقدمہ ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸ جو اس قصے کو فرضی تصور کرتا ہے۔

مسلمان علاقے نزدیک یہ ارم ذات العباد عدن کے قریب تھا، یا صنعاء اور حضر موت کے درمیان یا عمان اور حضر موت کے درمیان۔ واضح رہے کہ ارم کے نام کی صورت جنوبی عرب کی ہے، چنانچہ الہمدانی جنوبی عرب میں ارم نام کی ایک پہاڑی اور ایک کنوئیں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ واقعہ لوطہ Loth کی رائے کی تردید کرتا ہے، جس نے صرف آرائی ماخذ ہی پر غور کیا ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ قبیلہ ارم = ارم اور ارم ذات العباد کا وہ باہمی تعلق جسے مسلمانوں کی بعض روایات میں فرض کر لیا گیا ہے قابل قبول نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) تفسیر سورة الفجر: آیت ۶: (۲) المسعودی (طبع بیروت) ۲: ۳۰۰، ۳: ۲۷۱، ۳: ۸۸، (۳) البری Annale ۱: ۲۱۳، ۲: ۲۲۰، ۳: ۲۲۸، (۴) قزوینی: آثار البلاد، طبع Wustenfild، ص ۹، بعد: (۵) یاقوت: معجم بذیل مادہ (۶) دیار کبری: تاریخ انیس (۵۱۲۸۳)، ۱: ۷۶، (۷) الطبری: قصص الانبیاء (۵۱۲۹۰)، ص ۱۲۵، ۱۳۰، (۸)

چوب لی جاسکتی ہے۔ دوسروں کے نزدیک عماد سے مراد ارم کا دیو میل قد و قامت ہے، جس پر اس طریق سے بالخصوص دور دیا گیا ہے۔ اگر ارم اور ذات العباد دونوں باہم مطاب اور مطاب الیہ ہوں تو اغلب یہ ہے کہ ارم ذات العباد کوئی جغرافیائی اصطلاح ہو، یعنی "ستونوں والا ارم"۔ یاقوت کے بیان کے مطابق عام رائے یہ ہے کہ ذات العباد کو دمشق (رک ہان) کی صفت سمجھا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جیرون بن سعد بن عاد (دیکھیے دمشق) یہاں آکر آباد ہو گیا تھا اور اس نے ایک شریک قہر کیا، جو سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ تھا۔ لوطہ Loth نے یہ روایت اپنی اس رائے کی تائید میں استعمال کی ہے کہ ارم کے ساتھ محض آرائی روایات کا تعلق ہے۔

تاہم مسلمانوں نے ارم کا تعلق اکثر جنوبی عرب، یعنی یمن و حضر موت سے بتایا ہے جہاں کا ماد بھی تھا۔ ماد کے دو بیٹے تھے شداد اور شدید۔ شدید کی موت کے بعد شداد نے روسے زمین کے بادشاہوں کو مسخر کیا۔ جب اس نے جنت کا ذکر سنا تو اس نے عدن کے سرسبز میدانوں میں جنت کے نمونے کا ایک شریک قہر کرایا۔ اس کے پھر سونے اور چاندی کے تھے اور اس کی دیواروں میں جو احرات وغیرہ جڑے گئے تھے۔ جب شداد نے حضرت عود رک ہان کی حبیہ کی پروا نہ کرتے ہوئے اس شریک کو دیکھنا چاہا تو وہ مع اپنے خدم و حشم کے ارم سے ایک دن اور رات کی مسافت پر ایک زبردست طوفان سے ہلاک ہو گیا اور تمام کا تمام شریکیت میں دب گیا۔

ایک اور روایت میں جو المسعودی (۲۳۱۲) نے نقل کی ہے، اس قصے کا خاتمہ ایسے الوستاک طریقے پر نہیں ہوتا۔ اس کی رو سے جب شداد ارم کا چکا تو اس نے اسکندریہ کی جاے وقوع پر اس کا شریک قہر کرنا چاہا، چنانچہ جب سکندر اعظم اس مقام پر اسکندریہ کی بنیاد رکھنے کے لیے آیا تو اس نے یہاں ایک بڑی عمارت کے آثار اور بہت سے سنگ مرمر کے ستون دیکھے۔ ان میں سے ایک ستون پر شداد بن عاد بن شداد بن عاد کا کتبہ تھا۔ المسعودی کے بیان کردہ کتبے میں جس حبیہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اسکندریہ السائے کے عام رنگ کے عین مطابق ہے۔ لہذا ہمیں یہاں کسی ایسی روایت کی امید نہ رکھنا چاہیے جو

اللدائی: (ملچ Muller) اشاریہ 'بذیل مادہ' (۹) ابن خلدون
ملچ عبد الواحد وائی، قاهرہ ۱۹۵۷ء (۱۰) سید سلیمان ندوی:
ارض القرآن، ملچ اول، ۱-۱۲۹ء بعد۔

○

ارمیا (علیہ السلام): عربی زبان میں ان کے نام کا
تلفظ ارمیا اور اوزمیا بھی ہے (دیکھیے تاج العروس: ۱: ۱۵۷) نیز
بعض اوقات آخر میں د کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے (ارمیا)۔

وجہ بن بنہ نے ان کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس
بیان کی موٹی موٹی باتیں وہی ہیں جو ہزائمہ میں (سیدنا) ارمیا
(Jeremiah) کی بابت وارد ہوئی ہیں، یعنی آپ کا منصب
نبوت پر فائز ہونا، یوذا Judah کے بادشاہ کی طرف مبعوث
ہونا، آپ کا لوگوں کی طرف مبعوث ہونا اور آپ کا تامل اور
پھر ایک غیر ملکی جبار کی آمد کی اطلاع، جو یوذا پر حکومت کرنے
والا تھا۔ اس پر حضرت ارمیا اپنے کپڑے چاک کر دیتے ہیں،
اس دن پر لعنت بھیجتے ہیں جس دن آپ پیدا ہوئے اور موت کو
اس بات پر ترجیح دیتے ہیں کہ اپنی زندگی میں یہ سب کچھ
دیکھیں۔ اس پر خدائے تعالیٰ نے آپ سے وعدہ کیا کہ جب تک
آپ خود درخواست نہیں کریں گے اس وقت تک یروہم چاہ
نہیں کیا جائے گا۔

اس کے بعد بخت نصر شہر پر حملہ کرتا ہے، کیونکہ وہاں
کے باشندوں کی معصیت کاری روز افزوں تھی۔ اس وقت
خدائے تعالیٰ نے اپنا ایک فرشتہ ایک معمولی اسرائیلی کی صورت
میں حضرت ارمیا کے پاس بھیجا کہ یروہم کے ستون کی بابت
آپ اپنا خیال ظاہر کریں۔ آپ نے اس فرشتے کو دوبارہ یہ
دیکھنے کے لیے بھیجا کہ شہر کے لوگوں کا رویہ کیا ہے۔ فرشتہ
بست بری خبریں لے کر لوٹا اور حضرت ارمیا کو بتائیں۔ آپ
اس وقت دیوار بیت المقدس پر بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ آپ نے
دعا کی "خدا یا یہ لوگ اگر بڑی راہ پر چل رہے ہیں تو انہیں چاہ
کر دے"۔ یہ الفاظ آپ کی زبان پر ابھی تمام بھی نہ ہوئے تھے
کہ خدائے تعالیٰ نے آسمان سے گرج کے ساتھ بجلی (صاعقہ)
کرائی، جس نے قربان گاہ اور اس کے ساتھ شہر کا ایک حصہ چاہ
کر لیا۔

حضرت ارمیا پر یاس کی کیفیت طاری ہوئی اور آپ
نے اپنے کپڑے چار ڈالے اس پر وہی آئی "خود تمہیں نے تو
لوٹی دیا تھا"۔ اس وقت انہیں معلوم ہوا کہ مخلص معلوم فرشتہ
تھا، جو انسانی ہمیں میں آیا تھا، چنانچہ آپ صراحتی طرف بھاگ
ہے (البری: ۱: ۶۵۸ء بعد)۔

حضرت ارمیا کے اسلامی قصے کا دوسرا واقعہ آپ کی
اور بخت نصر کی ملاقات سے متعلق ہے۔ بادشاہ نے ان کو
یروہم کے قید خانے میں دیکھا، جہاں ان کو اس لیے ڈال دیا گیا
تھا کہ انہوں نے بدعتی کی پیش گوئیاں کی تھیں۔ بخت نصر نے
ان کو فوراً رہا کر دیا اور ان کے ساتھ تقسیم و حکم سے پیش
آیا چنانچہ وہ یروہم کی چاہ شدہ بقیہ آبادی کے ساتھ رہنے
لگے۔ جب ان لوگوں نے ان سے استدعا کی کہ وہ اللہ سے ان
کی توبہ و استغفار قبول کر لینے کی دعا کریں تو اللہ نے فرمایا
"آپ ان لوگوں سے کہیں کہ بدعتور ہمیں ٹھہرے رہیں" لیکن
ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ارمیا کو
(برہوتی) اپنے ساتھ لے کر مصر چلے گئے (البری: ۱: ۶۳۶ء
بعد)۔

ایسٹرنی کا کہنا ہے کہ بخت نصر کے شہر میں داخل ہونے
سے پہلے حضرت ارمیا نے کشتی (نوح) ایک غار میں چھپا دی
تھی۔

تیسرا قصہ اس طرح ہے کہ جب یروہم چاہ ہو گیا اور
فوج وہاں سے ہٹ گئی تو حضرت ارمیا اپنے گدھے پر سوار ہو
کر واپس تشریف لائے۔ ان کے ایک ہاتھ میں مرق انگور کا
پیالہ تھا اور دوسرے میں انجیروں کی ایک ٹوکری۔ جب وہ ایلیا
Aelia کے کھنڈروں پر پہنچے تو انہوں نے متعجب کیا اور فرمایا
"خدا کس طرح اسے دوبارہ زندگی بخشے گا" اس پر خدا تعالیٰ نے
ان کی اور ان کے گدھے کی جان لے لی۔ سو برس گزر جانے
کے بعد اللہ نے ان کو بیدار کیا اور فرمایا "تم کشتی دیر سوتے
رہے" انہوں نے جواباً عرض کیا "ایک دن"۔ تب خدا نے ان
کو تمام احوال سے مطلع فرمایا اور ان کی آنکھوں کے سامنے ان
کے گدھے کو زندگی بخشی۔ اس عرصے میں اس مرق انگور اور
ان انجیروں کی تازگی باقی رہی۔ پھر اللہ نے ان کو طویل عمر عطا

کی ان کی زیارت بیا ہانوں اور دیگر مواضع میں لوگوں کو ہوتی رہتی ہے (طبری ۱: ۶۶۶)۔

پہلے دونوں قصوں کی بابت تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تورات کے بیانات پر مبنی ہیں، لیکن تیسرے قصے کی بنیاد غالباً ایک نثری قصہ ہے جو ۲ [البقرہ] ۲۵۹ سے متعلق ہے جہاں اسی قسم کا واقعہ مذکور ہے۔

مفسرین قرآن نے اس حکم کرنے والے شخص کی تعیین میں تورات کے متعدد افراد کا نام لیا ہے۔ ان میں حضرت ارمیا بھی ہیں۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حضرت حزقیل نبی کے ایک مکاشفے کا ذکر ہے جو بائبل میں حزقیل، باب ۳۶ کے آخر میں بیان ہوا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ مشرق کی اس روایت کا تعلق عبد ملک Ebed Melek سے ہے جن کا ذکر ارمیا کے قصے میں آتا ہے۔ ارمیا کو عبد ملک کے ساتھ مجلس کر دینے سے ایک اور التباس بھی پیدا ہو گیا ہے۔ اسرائیلی روایت کے مطابق عبد ملک ان لوگوں میں سے ہیں جو زندہ جاوید ہیں، بعض روایات میں ایسے ہی زندہ جاوید انسانوں میں حضرت خضرؑ بھی ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہب بن منبہ نے الخضر ("سبز") کو حضرت ارمیا ہی کا ایک لقب بتایا ہے۔ اسی سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی بابت اس بات پر کیوں دور دیا جاتا ہے کہ وہ بیابان چلے گئے، جہاں وہ شہروں کی طرح کبھی کبھی لوگوں کو مل جاتے ہیں، اس لیے کہ یہی بات دوسری جگہ الخضر سے متعلق بیان ہوئی ہے، بخلاف حضرت الیاس (ارک باں) کے، کہ عوام میں انہیں سمندر کا پیر پستی بان سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرہ] ۲۵۹؛

(۲) محمد الدین الحنبلی: الالک الجلیل (قاہرہ ۱۲۸۳ھ) ۱: ۱۳۸

بعد؛ (۳) مطہر بن طاهر القدسی: کتاب البدء والاریخ، طبع

Huart ۳: ۱۱۳ (۴) اشعلی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ

ص ۲۹۲ بعد؛ (۵) البیہقی ۱: ۷۰



الْأَزْهَر : الجامع الازھر، قاہرہ کی بہت بڑی مسجد

معروف علی مرکز اور دنیائے اسلام کی عظیم الشان دانش گاہ۔

قلمی خلفا کے زمانے میں چوتھی صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں اس کی بنیاد رکھی گئی۔ ابتدا میں اسلامی نقد و وحیات کا مرکز تھی۔ سلطان بیبرس کے عہد میں یہ اہلسنت والجماعت کا علمی مرکز بن گئی۔ جامعہ کے عالمگیر اثر و رسوخ کی وجہ شہر قاہرہ کی جغرافیائی اور سیاسی حیثیت نیز مسجد کی دست اور شہر کے اس حصے میں اس کا واقع ہونا ہے جو انیسویں صدی تک قاہرہ کا مرکز تھا۔ ترکان آل عثمان کے زمانے میں عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی درس و تدریس کے لحاظ سے اس نے بڑی ترقی کی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی سے یہ ایک مدرسے اور ایک یونیورسٹی کا کام دینے لگی اور دنیائے اسلام کی سب سے بڑی دینی جامعہ بن گئی۔ بیسویں صدی میں اپنی مسجد کی حدود سے باہر اس نے اسلامی تعلیم کی متعدد درسگاہوں کو اپنے ساتھ ملحق کر لیا، قاہرہ میں یونیورسٹی کے درجے کی کلیات قائم کر لیں اور مصر میں جا بجا ابتدائی اور ثانوی درجوں کے مدارس کھل گئے۔ مصر نے باہر بھی بعض درسگاہیں الازھر کے دائرہ اثر کے اندر کام کرتی ہیں۔ یونیورسٹی کا کام اس کے اساتذہ چلا رہے ہیں۔ اثر و نفوذ مابین محلے اور غیر ملکی شاکردوں اور طلباء کے ذریعے جاری ہے۔

عمارات اور سلمان: جامع الازھر کی تعمیر عبادت گاہ کی

غرض سے قلمی خلیفہ ابو قحیم المرزالدین اللہ کے زمانے میں ۲۴

جمادی الاولیٰ ۳۵۹ھ / ۴ اپریل ۹۷۰ء کو شروع ہوئی جو دو

سال تک جاری رہی اور تکمیل کے فی الفور بعد ۷ رمضان

البارک ۳۶۱ھ / ۲۲ جون ۹۷۲ء کو اختتامی تقریب ادا کی گئی۔

قلمی عہد میں یہ جامع اسی حیثیت و اہمیت کی حامل تھی جو مصر

(فظلاً) میں عمرو بن العاص کی مسجد اور القلائع میں ابن طولون

کی مسجد کو حاصل تھی۔ تینوں مساجد اپنے اپنے محلوں کا دینی

مرکز تھیں۔ کئی قلمی خلفا الازھر کی ترقی کے لیے کوشاں رہے۔

خلیفہ العزیز نزار (۳۶۵ھ / ۹۷۶ء تا ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) نے شاید

تین تین دالانوں کے دو ایوانوں کا اضافہ کیا۔ اسی دور میں

ایرانی وضع کی عرابوں کی ڈیوڑھیوں والا وسیع مرکزی صحن تعمیر

ہوا۔ پانچ متوازی دالانوں والا ایوان عبادت بھی اسی عہد کی

یادگار ہے۔

مسجد کی توسیع اور تزئین و آرائش میں کئی خلفا کی

کی طرف زیادہ تھا، مگر اس کے دروازے اذنہ و سلی میں صوفیہ کے لیے بھی کھلے رہتے تھے۔ اساتذہ کو بھی اس میں رہنے کے لیے جگہ مل جاتی تھی۔ ایسے اوقات بھی تھے جن کی آمدنی مطمئن یا مخصوص طلبہ پر صرف کی جاتی تھی۔

اذنہ و سلی اور ادوار مابعد کی تعلیم و تدریس: ابتدائی دور میں الازھر میں اسماعیلی فقہ کا درس دیا جاتا تھا اور مسند عمرو بن العاص میں بھی اسماعیلی عقائد کی تعلیم دی جاتی تھی۔ الحاکم نے ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں دارالکلمہ کی بنیاد رکھی جو اس عہد میں قاہرہ کا شافعی مرکز بن گیا۔ ایویوں کے عہد میں شیخی مدارس کے بجائے سنی مدارس شروع ہوئے۔ ملوکوں کے عہد حکومت میں الازھر کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ ۶۶۵ھ میں شافعی فقہ کا درس بھی شروع ہوا۔ ۷۶۱ھ / ۱۳۶۰ء میں حنفی فقہ کا نصاب تعلیم جاری کر دیا گیا۔ المتزیزی نے لکھا ہے کہ ۸۱۸ھ / ۱۴۱۵ء میں الجامع الازھر میں المغرب سے لے کر ایران تک کے ۷۵۰ پرہیزی طلبا اپنے اپنے مخصوص رواقوں میں رہتے اور قرآن، فقہ، حدیث، تفسیر اور نحو کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ المتزیزی پندرہویں صدی عیسوی میں قاہرہ میں ستر سے زیادہ مزید علمی مراکز کا ذکر بھی کرتا ہے۔ اس دور میں خانقاہوں کے اندر تصوف کی تعلیم بھی رائج تھی۔ اور بعض مساجد میں چاروں فقہی مذاہب کی کتب پڑھائی جاتی تھیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے خاتمے تک علم و فضل کا دار و مدار کتب خداولہ کے مواد کو از پر کر لینے پر منحصر ہو گیا۔ ثقافت عمومی معدوم تھی۔ حساب اور حیثیت کی بالکل معمولی تعلیم دی جاتی تھی۔

اذنہ و سلی میں الازھر کا ایک اونچے درجے کا مہتمم اور ہر تعلیمی شعبے کا الگ الگ رئیس ہوتا تھا۔ عثمانی عہد کے وقت سے ایک شیخ الازھر (امیر جامعہ) ہوتا ہے۔ البرہانی نے ان شیوخ کی ایک نامکمل فہرست دی ہے (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔ علی پاشا مبارک نے ۱۸۷۵ء میں الازھر کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ طلبہ حلقوں، یعنی نصابی جماعتوں میں منظم ہوتے تھے اور اپنے اپنے معلم کے گرد چٹائیاں پر بیٹھتے تھے، معلم ذرا اونچی کرسی پر بیٹھتا تھا جو کسی ایک ستون کے نیچے رکھی ہوتی تھی اور ہر ستون کسی ایک فقہی مسلک کے معلم کے

کارگزاری قابل تریف ہے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے بعض آرائشی چیزیں اتروادیں اور اسی مسجد میں اپنا خطبہ پڑھوایا۔ اس مسجد کو فرنگیوں نے کچھ عرصے کے لیے گرجا بنا لیا تھا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے از سر نو اسلامی عبادت جاری کی۔ بے توجہی کی وجہ سے اس کی عمارت خستہ حالت میں تھی۔ ملوک سلاطین کے برسر اقتدار آنے پر مرمت کے بعض کام ہوئے اور سنی معلم رکھنے کے لیے اوقات مخصوص کر دیئے گئے۔ اس طرح رونق اور آبادی میں اضافہ ہوا۔ سنگ مرمر کا استعمال کر کے عجیب شان پیدا کی گئی اور تین نئے مدارس کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ انتظامی معاملات کی طرف بھی توجہ دی گئی اور وہ بلند و بالا بنائے جانے لگے جس کی وجہ سے الازھر کو دور سے پہچانا جاسکتا ہے۔ عبدالرحمن کتھا (م ۱۱۹۰ھ) نے اس کی کئی عمارتیں بنوائیں۔ غریبوں کو کھانا کھلانے اور درس و تدریس کے لیے مستقل سرمائے کا بندوبست کیا گیا۔ پوئلین یونٹارٹ کے جانے کے بعد مصر کے خدیو اور پھر بادشاہ الازھر کے مہربان بن گئے اور تعمیرات کا سلسلہ جاری رہا۔ طلبہ کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ کے باعث ۱۹۳۵ء سے الازھر کو گرد و نواح کی مسجدوں کی عمارات سے بھی کام لینا پڑا۔ ۱۹۵۶ء میں ۱۹۵۷ء میں غیر ملکی طلبہ کے لیے میدان الفیہ میں شہر جامعہ کی تعمیر کا منصوبہ بنا۔

الازھر بطور عبادت گاہ و مجامع عوام: اس میں دن کی پنج وقتہ فرض نمازیں اور غیر معمولی مواقع کی نمازیں بھی پڑھی جاتی ہیں۔ مصیبت کے وقت لوگ قرآن پاک یا صحیح البخاری کی قرات سننے کے لیے بھی جمع ہو جاتے تھے۔ نیز یہ جامعہ مہاجرین کے لیے جانے پناہ کا کام بھی دیتی تھی۔ مصر حاضر میں قوی اہمیت کے بعض واقعات کی تنظیم بھی یہیں ہوئی۔ الازھر غریبوں کے لیے گھر کا کام بھی دیتی تھی۔ پندرہویں صدی کے آغاز میں قاہرہ کے لوگ بالخصوص ماہ رمضان المبارک میں یہاں رات بسر کرنے اور عبادت کرنے کے لیے آ جاتے تھے۔ قریبی عہد تک شمالی افریقہ اور کوشستان اطلس کے پیدل آنے والے غریب عازمین حج عام طور پر رمضان المبارک کا مہینہ الازھر ہی میں گزارتے تھے۔ اگرچہ الازھر کا رجحان فقہ اور ان کے مذاہب

کتاب خانے میں ہیں ہزار مخطوطات ہیں جس کی مطلوبہ فہرست موجود ہے اور بعض رواقوں کے کتاب خانوں میں بھی بڑے قیمتی مخطوطات ہیں۔ مجلۃ الازھر اساتذہ کا سرکاری ترجمان ہے اور شعبہ وعظ وارشاد کا ترجمان نور الاسلام ہے۔

اصلاحات کے نتائج: مذکورہ بالا اصلاحات کے باوجود خود الازھر کے بہت سے اساتذہ اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے سرکاری درسگاہوں میں بھیج رہے ہیں۔ دیگر امور کے علاوہ اساسی طور پر مسئلہ یہ ہے کہ جو علمی مرکز دینی اور اخلاقی تعلیمات کا کنٹرول ہے وہ بیسویں صدی عیسوی کے مسلم معاشرے کی ضروریات پوری کرتا ہے یا نہیں؟ اس لیے لازمہ لوگوں سے قطع نظر مخلص مسلمان بھی جن میں الاخوان المسلمون کے ارکان بھی شامل ہیں، الازھر میں دور رس اصلاحات چاہتے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے تاریخی طریقوں سے استفادہ کر کے جدید افکار کے رجحان کے زیر اثر مطالعات میں وسعت پیدا کرنا چاہتے ہیں، لیکن جامعۃ الازھر اس مقام پر زور دیتی ہے جو مصر اور عالم اسلام میں اسے ہمیشہ سے حاصل رہا ہے۔ میدان علم و فضل میں یہ مرکز عظیم اسلامی قدروں کا علمبردار رہا ہے۔ تصورات اسلامی اور زندگی کے حقائق ایک سنجیدہ اور مذہبی روش کو یہ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ یہ علم و فضل مجموعی حیثیت سے کروڑوں مسلمانوں کی ضروریات کے عین مطابق ہے جن کے سادہ اور غیر متحرک عقاید انہی خیالات سے متاثر نہیں ہوئے اور ان لوگوں کی ضروریات کے مطابق ہے جو آج کل کے ایک شیخ الازھر کے الفاظ میں فطرت سے زیادہ قریب ہیں اور جن میں اسلام (جیسے کہ افریقہ میں) برابر ترقی کر رہا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ الازھر، در آفاق، بذیل مادہ۔



استحسان : (لفظی معنی کسی بات یا کسی امر کو اچھا جاننا)۔ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب خفی میں بمقابلہ قیاس جلی قیاس خفی پر محمول کیا جاتا ہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو قشش ہوتی ہے، لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا، لہذا الرخصی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات

لے مخصوص ہوتا تھا۔ صبح کے وقت تفسیر، حدیث اور فقہ، دوپہر کے وقت عربی زبان اور تفسیر کے بعد دیگر مضامین کے درس ہوتے تھے۔ طالب علموں کی گزراوقات الازھر کی خوراک، گھر کی مدد یا ساتھ کوئی کام کرنے سے ہوتی تھی۔ قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے اور روزمرہ کے دیگر معمولات کی نگرانی کے لیے ایک منتظم (Proctor) ہوتا تھا۔ طلبہ ہزاروں کی تعداد میں اور اساتذہ سیکڑوں کی تعداد میں الازھر کی رونق رہے ہیں۔ اساتذہ اور شیوخ ازھر میں بڑے بڑے نامور اور بلند مرتبہ علما شامل رہے ہیں جن کی علمی حیثیت بین الاقوامی شہرت کی حامل ہے۔ تحصیل علم کے بعد رخصت ہونے والوں کو تعلیمی استعداد کی ایک سند دی جاتی تھی۔

الازھر کی اصلاح نیپولین بوناپارٹ کی مہم سے مصر کو بڑا دھچکا لگا اور تہذیب جدید کی طرف توجہ شروع ہوئی۔ الازھر کی حیثیت دینی دارالعلوم کی تھی۔ اسے ایسی مکمل جامعہ نہیں کہا جاسکتا تھا جس میں عصر حاضر کے تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہو۔ اس لیے الازھر کو اصلاح کا راستہ اختیار کرنا پڑا اور ازھریوں میں سے مصر جدید کے فعال لوگ سامنے آئے، مثلاً مفتی محمد عبدہ اور سعد زغلول پاشا۔ کچھ ازھریوں کو شخص کی سند دینے کے لیے ۱۸۷۲ء میں اعلیٰ تعلیم کا ایک دارالعلوم قائم ہوا۔ دیگر اصلاحات کے علاوہ ۱۸۹۶ء میں نصاب میں عصر حاضر کے مضامین مثلاً ابتدائی حساب، الجبر والتقابلہ، تاریخ اسلام، انشاء اور مبادی جغرافیہ وغیرہ مضامین شامل کیے گئے۔ ۱۹۰۸ء میں مغربی طرز کی آزاد قاهرہ یونیورسٹی قائم ہوئی جس سے الازھر کے لیے تکلیف وہ مقابلے کا آغاز ہوا۔ ۱۹۲۱ء میں اعلیٰ ترین درجہ تعلیم کا نام شخص رکھا گیا جس کی متعدد شاخیں تھیں اور الازھر سے متعدد وفود تحصیل علم کے لیے یورپ بھیجے گئے تاکہ واپس آکر الازھر میں درس دیں۔ ۳ محرم ۱۳۵۵ھ / ۲۰ مارچ ۱۹۳۶ء کو جو قانون بنا وہ عصر حاضر کی تعلیم کا حقیقی منشور بن گیا اور قدیم مضامین کے علاوہ کئی اور مضامین نصاب syllabus میں شامل کیے گئے، لیکن ان جدید مضامین کو درس و تدریس میں ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔ الازھر کے میزانیے کے سلسلے میں بھی قانون بنے اور طلبہ کے وظائف کے حلق بھی کئی باتیں ملے پائیں۔ مسجد کے

اعتبار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو" (دیکھیے البسوط: ۱: ۱۳۵)۔ گویا استحسان وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی، جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے، تو اسے دلیل شرعی کیسے حلیم کیا جاسکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ مذہب شافعی میں اسے دلیل شرعی حلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شریعہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے، لہذا دلائل شریعہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بے محل ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیم شریعت میں کوئی شے خلاف قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو قیاس قاسد ہوگا یا کوئی ایسا حکم شرعی ہوگا جو نص سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام المؤمنین: ۱: ۳۲۵)۔

امام الشافعی کہتے ہیں: مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ (الغفری، اصول الفقہ ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عمارت ہے شریعت اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے جو ظاہر ہے ناقابل قبول ہوگی۔ متکلمین میں بھی علما اصول امام صاحب سے حلقہ الراء ہیں اور اسے دلیل قاسد ٹھہراتے ہیں، لہذا اس پر اجماع نہیں کیا جاسکتا۔ دراصل امام موصوف کو یہ اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدود شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مائے فیملوں کا راستہ کھل جائے گا، نتیجاً شرع جیسا چاہیں گے فتویٰ دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے، حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے، خواہ صراحتاً اور خواہ ایسے دلائل کی بنا پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشافعی: کتاب الام)۔ امام الغزالی نے بھی جو شافعی المذہب ہیں، استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہوگا کہ باوجود ایک دلیل قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستغنی)۔ اللہ ہی ایسا شافعی فقہا ایضاً (م ۱۲۸۳) اور البیہقی (م ۱۳۷۰) ایسے شافعی فقہا

بھی جنہوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا، امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جاسکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جاسکے، یعنی کسی جزئی حکم کو کلی حکم پر ترجیح دی جائے، لیکن تخصیص چونکہ نظریہ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول اللہی (الاحکام: ۳: ۲۱۰) اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان کا اطلاق جائز ہے یا نہیں، کیونکہ وہ کتاب و سنت میں موجود ہے اور اہل لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے جو ائمہ سے اس بارے میں منقول ہے۔ چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (۱۹۱/۱۹۱) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مَرَّاهُ الْمَوْتُونَ حَتَّىٰ لَوْ عَدَّ اللَّهُ حَسَنَ بھی پیش کیا جاتا ہے، لیکن مخالفین استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی فیروزی قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں، بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاح فقہ، یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ آگے چل کر امام مالکؒ (م ۱۵۹ھ / ۷۷۵ء) نے بھی ان قالونی فیملوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (البدون، القاهرہ ۱۳۳۳ھ: ۱۶: ۲۱۷)۔ نیز ۱۳: ۱۳۳)۔ وہ کہتے ہیں: إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ اسْتَحْسَنَتْهُ، یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریباً اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابویوسفؒ (م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے الْقِيَاسُ كَلَنَ إِلَّا أَنْتَ اسْتَحْسَنْتَ (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو، لیکن میں نے اسے بہتر جانا، کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۷) لہذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریق استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں استحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک بے دلیل قول یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے، بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو، لہذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان رائے کی وجہ سے نہیں، بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بنا پر جن کی

مکملات قانون میں موجود ہے، یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بنا کسی ایسی علت پر ہو جو کتاب و سنت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و خوض سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدود شریعت سے تجاوز کا امکان ہے، جیسا کہ مخالفین استحسان کو اندیشہ تھا، نہ اس امر سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہب فقہ نے بھی جائز ٹھہرایا ہے، مثلاً اصطلاح [رک ہاں] جو استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ اس لیے یہ نزاع محض لفظی ہے۔ امام الغزالی کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا، انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الغزالی: اصول الفقہ، ص ۳۲۷)۔ الشواکی کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے، ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو وہ پہلے ہی سے از روئے کتاب و سنت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد النمل، ص ۲۲، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۷ھ)۔

خفی فقہاء کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (ظہر) اور استحسان سے اجازت (اباح)۔ لہذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے وہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاس خفی ہے بمقابلہ قیاس جلی کے۔ قیاس جلی کی علت تو ظاہر ہے، ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اور قیاس خفی کی پوشیدہ، بقول الرضی: استحسان فی الحقیقت دوگونہ قیاس ہے ایک جلی، مگر اثر میں ضعیف، اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوسرا خفی، لیکن اثر میں قوی، اسے استحسان کہتے ہیں، یعنی قیاس مستحسن۔ اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خطا یا غلطی کو۔ بعض صورتوں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے، لہذا اسے اختیار کر لیا جاتا ہے (الغزالی: اصول الفقہ، ص ۳۲۵)۔

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے، ایک وہ جس کی تاثیر خفی ہے دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے

لیکن لساو خفی، ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے دوسرا وہ جس کا لساو تو ظاہر ہے، لیکن صحت خفی، لہذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا، پھر قیاس کی شکل اول، پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود (جلی) ہے اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاس جلی سے بہتر ہے۔ اندرین صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی، کہ ایسا نہ ہو کہ دلائل شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہیں ملتا، یہی وجہ ہے کہ فقہانے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا چنانچہ ابن الہمام (م ۶۱۳۵ھ) ابن امیر الحاج (۶۱۳۷ھ) محب اللہ باری (۱۷۰۸ء) اور بحر العلوم (۱۸۱۰ء) ایسے علما نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقت نظر سے بحث کی ہے۔

مآخذ : (۱) الشافعی: رسالہ، (کتاب الآم کے شروع میں، بولاق ۱۳۲۱ھ) ص ۶۹، بعد (۲) القرطبی: المستصفی (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۳ھ) ص ۱: ۲۷۳ تا ۲۸۳؛ (۳) الیسنادی: منہاج الوصول مع شرح نہایہ السنن، از جمال الدین الاسنوی (بر حاشیہ التقریر والتخیر، از ابن حجر الحاج، بولاق ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۷ھ) ص ۳: ۱۳۰ تا ۱۳۷؛ (۴) تاج الدین السبکی: معجم الجوامع، مع شرح از جلال الدین الحلبي و حواشی از ہانی (القاهرہ ۱۲۹۷ھ) ص ۲: ۲۸۸؛ (۵) البزدوی: کنز الوصول، مع شرح کشف الاسرار، از عبد العزیز البغاری (استانبول ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۸ھ) ص ۳: ۲ تا ۳۰، ۸۳؛ (۶) ابوالبرکات السنفی: کشف الاسرار (شرح منار الانوار) مع شرح از ملا جیون و حل لغات از محمد عبد الحلیم کسٹوی (دو جلدوں میں، بولاق ۱۳۱۶ھ) ص ۲: ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ (۷) ملا خسرو: مرقاة

الوصول الى علم الاصول، استنبول ۱۳۰۷ھ جزو ۲۳ (۸) محب
 اللہ بن عبد الحکور (ہامی): مسلم اثبوت، مع شرح (فوائد)
 الرضوی: از محمد عبدالحق نظام الدین (مراطوم) جو الفرائی کی
 المستفی کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۳ھ) ۲:
 ۲۳۰ تا ۲۳۲ (۹) ابن تیمیہ: مجموعۃ الرسائل و المسائل
 (القاهرہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹ھ) ۳: ۱۱۶ تا ۱۱۸ (۱۰) الشیخ محمد الحنفی
 بک: اصول اللہ (طبع طائی، القاهرہ ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۳ء) ص
 ۳۱۶ تا ۳۱۳

○

استحارہ : کسی ایسے امر میں جس کا تعلق اصول و
 عقائد یا مسائل حرم و مسلمہ کی بنائے زندگی کے عام معاملات
 سے ہو انسان کا تذبذب کے باعث اللہ سے دعا کرنا تاکہ وہ اس
 بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے۔ اس کی سند احادیث مبارکہ سے
 ملتی ہے، (دیکھیے بخاری، کتاب الدعوات، باب ۳۸)۔ راوی
 لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام معاملات میں
 استحارہ کھاتے تھے کہ جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے تو وہ
 نماز پڑھے اور پھر یہ کہے "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَ
 أَسْتَغْنِيكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ
 وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ
 تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أُمُورِي
 فَاقْدِرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ
 هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أُمُورِي فَاصْرِفْهُ
 عَنِّي وَاصْرِفْهُ عَنِّي وَافْعَلْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ ارْضِنِي بِهِ"
 دعا میں جہاں خدا الامر آیا ہے وہاں دونوں جگہ اپنے مطلوبہ
 کام کی نیت کرے۔ اسی طرح البخاری (کتاب التوحید، باب
 ۱۰) میں یہ دعا کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے، لیکن زیادہ
 مختصر الفاظ میں ابن ماجہ (باب الاستحارہ، ص ۳۳۰ میں، سنن، ج
 ۱) مرتبہ محمد بن فواد عبدالباقی ہیں تقریباً یہی شکل اس دعا کی شیعہ
 امامیہ کے یہاں ملتی ہے، (دیکھیے ابو جعفر اتهمی: من لا یحضرہ
 الفقیہ، ۳۵۵: ۱) نجف ۱۳۷۷ھ) یہ استحارے کی شرعی صورت
 ہے، جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے طلب خیر کی
 دعا کی جاتی ہے اور جس پر اہل سنت کی نسبت شیعہ حضرات کا

عمل بہت زیادہ ہے۔

استحارے پر، جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے،
 مسلمانوں کا قدیم نسل چلا آتا ہے۔ استحارہ جب بھی کیا جاتا ہے
 ایک مبینہ متعہد کے لیے، یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام
 درپیش ہوں سب کے لیے ایک ہی مرتبہ دعا کر لی جائے۔
 استحارے میں احتیاد زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہو گئی
 ہیں جن کی شرعاً کوئی سند نہیں، مثلاً یہ کہ استحارے کے لیے
 مسجھ میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نماز استحارہ کے بعد
 خواب میں القاء رہائی ہو گا۔ نیز یہ رسم کہ دعائے استحارہ کو
 قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے، یعنی دو متبادل صورتوں کو
 الگ الگ کانڈوں پر لکھ کر (البرسی: مکارم الاخلاق، القاهرہ
 ۱۳۰۳ھ، ص ۱۰۰) جس کی اہل سنت نے سختی سے مخالفت کی
 ہے (العبدی: مدخل، ۳: ۹۲۱ بعد)۔ استحارہ قرآن مجید کھول
 کر بھی کیا جاتا ہے (ابن، بکوال، ص ۲۳۳، آخری سطر: الفرج
 بعد الشدة، ۱: ۳۳)۔ اس موضوع پر القزوی (طبع
 "Wüstenfeld، ۲: ۱۱۳، ص ۱۸ بعد) نے ایک قصہ بیان کیا
 ہے۔ اس غرض سے بعض اور کتابیں (دیکھیے السیوطی: بقیۃ
 الوعاة، ص ۱۰، ۱۷) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں
 کے ہاں دیوان حافظ یا مشوی مولانا روم، مگر ان سب باتوں کی
 اہل سنت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (دیکھیے
 الدیمیری، بذیل مادہ، طبر، ۲: ۱۱۹، ص ۸ بعد، طبع بولاق
 ۱۲۸۳ھ)۔ ایک ضرب الثل ہے: مَا خَابَ مَنْ اسْتَخَارَ وَلَا نَدِمَ
 مَنْ اسْتَشَارَ (البرانی: معجم الصغیر، مطبوعہ دہلی، ص ۳۰۳
 بعد)، یعنی جس نے استحارہ کیا وہ کبھی نادم نہیں ہوا اور جس
 نے مشورہ کیا وہ کبھی ناکام نہیں ہوا۔ چوتھی / دسویں صدی کی
 ابتدا میں ابو عبد اللہ الزہری نے کتاب الاستشارة والاستحارة لکھی
 (النووی: تہذیب، ص ۷۳۳، ص ۳)۔

جہاں تک روایت کا تعلق ہے استحارے کی رسمی شکل
 کی سب سے پہلی مثال الاغانی (۱۹: ۹۲، ص ۳ بعد) میں ملے
 گی۔ شاعر البجاح: (دیوان، قصیدہ ۱۲، شعر ۸۳: اراجز العرب،
 ص ۱۲۰) حجاج کی مدح میں کہتا ہے کہ "وہ خدا سے استحارہ کیے
 بغیر کوئی کام نہیں کرتا"۔ جب عبد اللہ بن طاہر عراق کا عامل

دیکھتے ہوئے خود بھی (باب ۲)۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعا کی ہے، مثلاً خطبہ جمعہ میں (باب ۸)؛ یا بر سر منبر (باب ۷)؛ علیٰ ہذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)؛ جہاں آپ قبلہ رو ہو کر اول تحویل ردا (چادر) کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو ہائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)؛ پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۶ و ۱۷)۔ آپ نے دعاے استحارہ میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)؛ بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعا میں (۲۱)۔

صلوۃ استحارہ کی مروجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتدا میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعا کی جائے۔ احادیث میں دعاے استحارہ کے الفاظ بھی مذکور ہیں (دیکھیے البخاری، ابواب الاستحارہ، ۲۲ انسائی، سنن، کتاب الاستحارہ) جس میں صلوۃ استحارہ اور اس میں دعا کا تفصیلی بیان موجود ہے، ابن ماجہ (ابواب صلوۃ الاستحارہ اور دعائی الاستحارہ، جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس موقع پر تواضع، انکسار اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں)؛ جیسے عید میں ایک روز آپ استحارہ کے لیے نکلے اور ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں بغیر اذان اور بغیر اقامہ کے۔ پھر خطبہ دیا اور دعا کی، قبلہ رو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا۔

یہ خیال کہ صلوۃ الاستحارہ واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سنت ضرور ہے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی میں نہ صبح کی قید ہے نہ کسی خاص لباس کی۔ ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللہ تعالیٰ کے حضور تقرب کی، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گالے اور نغفے کی۔ اسلام میں یہود و نصاریٰ اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نماز استحارہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجائے یا کوئی اور خلاف شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں نصاریٰ کو استحارہ کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف

مقرر ہوتا ہے تو اس کا باپ یا سمانہ انداز میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استحارہ کر لیا کرے (مینور: کتاب بغداد، ص ۳۹، ص ۷۵، ص ۵۲ س ۳)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اہم یا غیر اہم کام کا ارادہ کرنے، ایسے ہی نجی اور عام مہمت کو سر انجام دینے، نیز فاتحین کسب حملہ کرنے سے پہلے استحارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فتنی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقل و دلائل کی تائید استحارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلاً النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، ص ۳۱۷ از تحت)۔ ایک قصہ میں، جو در حقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی بن عبدالعزیز کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اہرن بن امین کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے محلے پر رکھا رکھنے اور استحارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اسید: ۱۲۳ بعد)۔

مآخذ : (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابو جعفر التیمی: من لا یحضرہ الفقیہ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الفزائی: احیاء العلوم (بولااق ۱۲۸۹ھ)؛ (۴) الرضوی: احوال، ص ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں مختلف ابواب؛ (۶) دیکھیے J A ۱۸۶۱ء؛ ۲۰۱؛ حاشیہ ۲ و ۱۸۶۶ء؛ ۱۱، ۳۳۷۔



استِحَارَہ : (پانی طلب کرنا) اساک ہاران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلوۃ استحارہ حدیث سے ثابت ہے۔ البخاری، ابواب الاستحارہ میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صلوۃ استحارہ ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپ نے لوگوں (ابواب ۱۱، ۳) حتیٰ کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی، بلکہ قلعہ کے آثار کو

دعا کے لیے انہیں ناقوس ٹکانے کی اجازت ہے نہ کسی ایسی شے کی جو دین اسلام کے خلاف ہو۔

صلوۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمن الجزیری: کتاب اللہ علی مذاہب الاربعہ، جزو اول، قسم العبادات، ص: ۱: ۳۵۸ تا ۳۶۲، مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالیٰ کے حضور طلب باران کی دعا کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا امام قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو، مثلاً دیکھیے ۲۲، ترکی، بذیل مادہ، جہاں دعا استسقاء سے متعلق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے جو اندلو کے عوام میں رائج رہی ہیں۔

ماخذ : (۱) کتب حدیث: (۲) النووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلی، (۴) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۵) ۲۲، طبع لاڈن، بذیل مادہ؛ (۶) ۲۲، ترکی، بذیل مادہ؛ (۷) ابن حجر: بلوغ الرام؛ (۸) عبدالرحمن الجزیری: کتاب اللہ، مطبوعہ قاہرہ۔

○

استصحاب : ایک فقہی اصطلاح، لغوی معنی باقی

رکنا، یعنی از روئے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علیٰ حالہ قائم رہے تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بنا پر اس پر ہے نہ اجماع اور نہ قیاس پر۔ جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے

(الاحکام، ۳: ۱۶۱)۔ پھر استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثلاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ سچ ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، جسے اگر حلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہوگا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی حلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ سچ کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، کیونکہ یہ قول اول کا منطقی نتیجہ ہے جس پر از روئے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، لہذا اسے من و معنی سچ ماننا پڑے گا۔ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحاً استصحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نص، اجماع یا قیاس) موجود نہیں ہے تو پھر اسی سے کام لیا جائے

کا، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکنا مقصود ہو (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) تا آنکہ حالات بدل جائیں۔ امام شافعیؒ کے متبعین میں سے اکثر، مثلاً الزنیؒ، الصیرفیؒ اور الغزالیؒ، ایسے ہی امام احمد ابن حنبلؒ اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعہ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں۔ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے۔

ابن قیم نے استصحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: اس سے مراد ”جو ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے“ اور اس کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول (استصحاب البقاء الاصلی) کا مطلب ہے بقاء کو باقی رکنا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری اس وقت تک قائم نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرائے، لہذا علمائے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ اندرین صورت استصحاب ”دفع“ (ذمہ داری دور کرنے) کے لیے ہے نہ کہ ”اہتمام“ (ذمہ داری باقی رکھنے) کے لیے۔

قسم ثانی (استصحاب الوصف الخلیف الشریعہ حتی یثبت خلافہ) سے مطلب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعاً ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تا وقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے، جسے الحسانی نے استصحاب الماضی بالحال سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیہ (دیکھیے اعلام المؤمنین) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں، کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے وہ باقی رہے گا۔

قسم ثالث (استصحاب حکم الإجماع فمن محل النزاع) کے بارے میں علمائے اصول کی دو رائیں ہیں: بعض کے نزدیک حکم اجماع حجت ہے، مثلاً الزنیؒ، الصیرفیؒ، ابن شاطبہؒ اور ابو عبد اللہ الرازیؒ وغیرہ کے نزدیک حجت ہے۔ بعض مثلاً ابو حامدؒ، ابو الیلب اور قاضی ابو یعلیٰؒ وغیرہم اسے حجت حلیم

نہیں کرتے، لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی۔ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حجت سمجھائے یا نہیں۔

رَبِّ اسْتِصْحَابِ الْعُمُومِ اِلَّا اَنْ يَزِدَّ تَخَصُّصًا اور
اسْتِصْحَابِ النَّعْيِ اِلَّا اَنْ يَزِدَّ النَّسْخَ (الحنفی) دیکھیے
ادب: الحنفی، ص ۱۳۴۔) شق اول سے مراد یہ ہے کہ اگر
کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے
گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا، تاوقتیکہ کوئی دوسری
نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا کہ
ایک ایسے حکم میں جو عام ہے بلاوجہ کوئی استثنا کر دیا جائے۔

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نص ہے اس کا حکم
علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ
کر دے۔

اسْتِصْحَابِ الْقُلُوبِ يَاسْتِصْحَابُ الْحَالِ فِي الْمَخَاضِ
سے (جو الحنفی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مراد
یہ ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانہ حال میں
ثابت ہے زمانہ ماضی میں بھی ثابت ٹھہرایا جائے، مثلاً ہمارے
سامنے ایک مروج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا
یہ ضابطہ حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے
میں بھی مروج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہوگا، تاوقتیکہ ہمیں
اس کے خلاف کوئی دلیل نہ مل جائے، لیکن بقول الحنفی اس
قسم کے استصحاب کو دلیل ترجیحی ٹھہرانا غلط ہوگا۔

برائے نمٹنا ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ
شریعت اسلامی کیا سابقہ شرائع کی تابع ہے؟ ملا علی قاری، مثلاً
الآمدی وغیرہ نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۳:
۱۸۷)۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو
شریعت اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصور ہوں
گے۔ ملا علی قاری کا یہی قول ہے۔

طور بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال
سے فقہاء کی مراد کیا ہے: مختصراً یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے
ور از روئے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے

علیٰ حالہ باقی رکھا جائے گا، جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس
حالت میں تغیر واقع ہو گیا ہے۔ ایسے ہی جس امر کے حکم کی نہ
لفی ثابت ہے، نہ ہذا تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے
برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس
کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے، جب تک اس میں تبدیلی کی
کوئی دلیل نہ ملے اور اگر ایسی دلیل مل جائے تو حکم بھی بدل
جائے گا، جیسے مثلاً موقوفہ الخیر (لاپتہ) کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں
معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھہرتا
ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، لہذا
استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط
قائم رکھا جائے، یہ بھی ایک طریقہ ہے حجت اور برہان کے
درمیان احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ چند شرائط کے ساتھ مشروط
ہے، جیسا کہ ادب بیان ہو چکا ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی
اساس ”قن“ پر ہے، ان معنوں میں جب قن کا تقاضا اٹھائے
حکم ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: جس کا وجود اور عدم کسی
حالت میں بھی متحقق نہ ہو سکے تو از روئے قن اس کو باقی رکھنا
لازم آتا ہے اور قن شریعت میں حجت مبعہ ہے (الآمدی:
الاحکام، ۴: ۱۷۲)۔

مآخذ : (۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام،
قصرہ ۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۳ء، (۲) الغزالی: المستصفی، قصرہ ۱۳۲۲ھ؛
(۳) ابو ذرہ: ابن تیمیہ، طبع اول، دار الفکر العربی، (۴) ابن
القیم الجوزیہ: اعلام المؤمنین، ادارہ البیضاء النیریہ؛ (۵)
الحنفی: اصول الفقہ، بار سوم، قصرہ ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۸ء؛ (۶)
الحنفانی: قلندہ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷)
السیوطی: الاشباہ والنظائر، قصرہ ۱۹۳۶ء، (۸) ابن النجیم: الاشباہ
والنظائر، قصرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکافی: معادین الاصول، بغداد
۱۳۳۳ھ۔

○
استبصار : رک پہ اجماع و استصحاب۔

○
اسحق (علیہ السلام): حضرت ابراہیم علیہ السلام
کے صاحبزادے۔ وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳ یا

(التخلیل) میں ہوا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت سارہ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

ماخذ : (۱) الرضوی : ۲۳۴ : (۲) الیفاوی :
الوار التزیل : ۳۳۳ : (۳) الشعلی : قصص الانبیاء : قاهرہ
۱۳۱۳ھ ص ۴۸ تا ۶۰ : (۴) الکسانی : قصص الانبیاء : ص ۱۳۶ تا
۱۴۰ : (۵) البری : طبع لایڈن : ۲۷۲ تا ۳۰۳ : (۶) ابن الاثیر :
۸۷ تا ۸۹ : (۷) البیہقی : تاریخ : جلد اول : بیروت : ۱۳۷۰ھ :
(۸) ابن عسکون : تاریخ : جلد اول : مصر : ۱۹۳۰ء۔

○

اسراء : (ع) لغنی معنی رات کو چلنا یا سفر کرنا۔
چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کا یہ حیرت انگیز معجزانہ
سفر بھی رات کے وقت پیش آیا تھا اسی لیے اس کو اسراء کہتے
ہیں۔ پھر چونکہ اس سفر مبارک میں آپ کو ملکوت السموات کی
سیر بھی کروائی گئی تھی اسی لیے اسے معراج بھی کہا جاتا ہے۔

اسراء و معراج کی تاریخ میں ”علائے سیرت“ کے مابین
قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک یہ دونوں
واقعات ایک ہی شب میں پیش آئے اور وہ شب ۲۷ رجب ۱۰
نبوی کی تھی (دیکھیے الزرقانی : شرح المواہب : ۲۵۵)۔

بعض عقل پرست فرقوں نے واقعہ اسراء و معراج کو
محض ایک روحانی واقعہ قرار دیا ہے اور اسے خواب یا کشف کے
ساتھ مشابہت دی ہے، لیکن صحابہ کرامؓ اور جمہور امت کا قطعی
مسک یہ ہے کہ یہ واقعی حالت بیداری میں جسم و روح دونوں
کے ساتھ پیش آیا، چنانچہ قرآن و سنت سے بھی یہی موقف
ثابت ہوتا ہے۔ انشوریؒ بقیدہ میں عمد کا لفظ جسم اور روح
دونوں کا متقاضی ہے۔

یوں تو اسراء و معراج کو ایک ہی واقعہ بیان کیا جاتا
ہے، تاہم یہ واقعہ حسب ذیل متعدد چھوٹے چھوٹے واقعات پر
مشتمل ہے : (۱) بلاوا : روایات کے مطابق حضرت جبریلؑ اس سفر
مبارک کا بلاوا لے کر تشریف لائے، اس وقت آپؐ مسجد حرام
کے اندر طیم میں آرام فرما رہے تھے : (۲) شق صدر : البخاری
کے مطابق ”اسراء“ کے لیے روانگی سے قبل آپؐ کا شق صدر
کیا گیا اور یوں آپؐ کے سینہ مبارک کو آب زمزم سے دھو کر

اس میں ایمان و حکمت بھرنے کے بعد برابر کر دیا گیا، تاکہ آپؐ
ان دیکھی دنیا کے مناظر کے متحمل ہو سکیں : (۳) براق کا سفر :
روایات کے مطابق مسجد حرام سے لے کر مسجد اقصیٰ (القدس)
تک کے سفر کے لیے آپؐ کے سامنے ایک سواری کا جانور پیش
کیا گیا، جسے ”براق“ کہا جاتا ہے۔ متعین کے مطابق براق کا لفظ
برق (بجلی) سے ماخوذ ہے، گویا وہ جانور برق رفتار تھا اور تاحد
نظر اس کا ایک قدم ہوتا تھا : (۴) دو پیالوں کا پیش کیا جانا :
البخاری کی روایت کے مطابق جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
بیت المقدس (الیاء) میں پہنچے، تو حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو دو
پیالے پیش کیے، ان میں سے ایک میں دودھ اور دوسرے میں
شراب تھی۔ آپؐ نے دودھ کو پسند فرمایا جس پر حضرت جبریلؑ
نے ملت اسلامیہ کے صراط مستقیم پر گامزن رہنے کی بشارت
سنائی : (۵) امامت انبیاء : صحیح روایات کے مطابق جب آپؐ بیت
المقدس میں پہنچے تو وہاں تمام انبیاء علیہم السلام کی ارواح حاضر
تھیں، اور آپؐ کی تشریف آوری کی شہر تھیں۔ آپؐ پہنچے، تو
حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو امامت کے لیے آگے کر دیا، جس پر
آپؐ نے جملہ انبیاء کرامؑ کو دو رکعت نماز پڑھائی۔ بعض
سیرت نگاروں کے مطابق بنی اسرائیل کے اس قیلے میں
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلایا جانا اور انبیاء کو نماز پڑھانا اس
بات کی علامت تھا کہ اب بنی اسرائیل اور بنی اسماعیل کے
دونوں سلسلوں کی زمام امامت ایک کردی گئی ہے اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سلسلوں کے مشترک وارث و امین
ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذو قبیلین ہونا بھی اسی
مفہوم کی غمازی کرتا ہے : (۶) آسمانوں کی سیر : یہاں سے آپؐ کا
آسمانی سفر شروع ہوا، جسے اصطلاح شریعت میں ”معراج“ کہا
جاتا ہے۔ روایات کے مطابق جب آپؐ پہلے آسمان پر پہنچے تو
سوال و جواب کے بعد دروازہ کھولا گیا۔ اس آسمان پر آپؐ کی
ملاقات حضرت آدمؑ سے ہوئی، جنہوں نے آپؐ کو مرحبا کہا۔
اسی طرح مختلف آسمانوں پر حضرت ادریسؑ، حضرت صالحؑ،
حضرت عیسیٰؑ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت ابراہیم علیہم السلام نے
آپؐ کا استقبال کیا اور آپؐ کو مرحبا کہا : (۷) ملاقات : آسمانوں کو
عبور کر گئے پھر آپؐ خلیۃ القدس میں پہنچے، جہاں روایات کے

عمارت کی پوری تفصیل موجود نہ تھی، تاہم جیسے ہی میں نے نگاہ اٹھائی، تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو میری آنکھوں کے سامنے کر دیا۔ یوں میں قریش مکہ کے ہر سوال کا قائل بنش جواب دیتا رہا، مگر قریش مکہ بدستور انکار پر مصر رہے۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے قریش مکہ کو یہ بھی بتایا کہ تھار اٹلاں قافلہ مجھے لٹاں مقام میں ملا تھا، چنانچہ اہل قافلہ جب واپس آئے، تو انہوں نے آپؐ کی خبر کی تصدیق کی۔

واقعہ معراج انسانی شرف و کمال کی معراج ہے۔ اسی سفر میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو بنی اسرائیل کے احکام عشرہ کی جگہ احکام دوازدہ عنایت فرمائے، جس کی تفصیل سورہ بنی اسرائیل میں مذکور ہے۔ نیز مسلمانوں کو کامیاب ہجرت کی خوشخبری اور کفار و مشرکین کو ناکامی و نامرادی کی خبر سنائی۔

مآخذ : (۱) کتب تفسیر، بذیل سورہ ۱۷ [الاسراء] و سورہ ۵۳ [النجم] و سورہ ۸۱ [اککودر]، خصوصاً ابن جریر الطبری، کشاف، روح المعانی، بحر محیط اور تفسیر کبیر (۲) البخاری: کتاب الصلوٰۃ، باب ۱، کتاب الحج، باب ۷۶، کتاب الناقب، باب ۳۲ وغیرہ۔



اسرائیل : یہودیوں کے جد اعلیٰ حضرت یعقوبؑ کا نام، جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے، اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے، یعنی ۳ [آل عمران] : ۹۳ میں، جہاں ارشاد ہوا ہے ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، سوا ان چیزوں کے جنہیں اسرائیل نے تورات نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیل کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوبؑ کے نام سے ہے، چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو اولاد کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَآئِهِ يَسْحَاقُ يَعْقُوبُ ۝۱۱ [هود: ۱۱]۔ ہم نے اسے اسحقؑ کی بشارت دی اور اسحقؑ کے بعد (ان کی اولاد سے) یعقوبؑ کی۔

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہوں نے بستر مرگ پر اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمی پر قائم

مطابق حضرت جبریل علیہ السلام بھی آپ کے ہمراہ نہ جاسکے، یہاں آپ کو قلم کھینے کی آواز سنائی دیتی تھی اور پھر عبد و معبود اور حامد و محمود کے مابین ملاقات ہوئی، جس کے معانی کو ایسے الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہیں، اسی ملاقات میں اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر پہلے پچاس نمازیں فرض فرمائیں اور پھر تخفیف کر کے پانچ فرمادیں، تاہم یہ اعلان فرمادیا کہ جو کوئی پانچ نمازیں ادا کرے گا، اسے ثواب پچاس نمازوں جتنا ملے گا۔ سورۃ البقرہ کی آخری دو آیات بطور تحفہ عنایت کی گئیں۔ جن میں تکلیف مالا یطاق اٹھانے کا حکم مذکور ہے؛ (۸) رویت باری تعالیٰ: یہاں ملائے سیرت کے مابین اس بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا اس سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا تھا یا نہیں؟ ایک گروہ، جن کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کرتی ہیں، اس نظریے کا پر زور رد کرتا ہے اور قرآن مجید کی آیت لَا تَذَرُكَ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُذَرُّكَ الْآبْصَارُ (۶) [الانعام: ۱۰۳]، لگا ہیں اس کا اور اک نہیں کر سکتیں اور وہ لگا ہوں کا اور اک کر سکتا ہے، سے ہے۔ تاہم دوسرا گروہ، جس میں بعض صحابہ کرامؓ، تابعینؓ اور نامور علما شامل ہیں، رویت باری تعالیٰ کا حاسی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ اس دنیا کے متعلق ہے، جبکہ یہ واقعہ ملائے اعلیٰ کا ہے اور جو خدا اپنے پیغمبرؐ کو عرف و عادت کے برعکس ساتوں آسمانوں سے اوپر بلا سکتا ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں اپنا دیدار کرائے پر بھی قادر ہے۔ ان کا استدلال سورۃ النجم کی بعض آیات سے ہے؛ (۹) جنت دوزخ کا مشاہدہ: روایات کے مطابق اسی سفر معراج میں آپ کو جنت اور دوزخ کا مشاہدہ بھی کرایا گیا، جس کے بعض احوال کی آپ نے امت کو آکر خبر دی؛ (۱۰) واپسی اور قریش مکہ کا انکار: پھر جب آپؐ واپس تشریف لائے اور آپؐ نے صبح اٹھ کر لوگوں کو اس محیر العقول واقعے کی خبر دی تو مسلمانوں کے ایمان و یقین میں اور اضافہ ہو گیا البتہ معاندین اسلام قریش مکہ نے اس کی پر زور مخالفت کی۔ انہوں نے جب آپؐ کا یہ دعویٰ سنا کہ آپؐ بیت المقدس تشریف لے گئے تھے تو انہوں نے جع ہو کر پوچھا کہ بیت المقدس کی عمارت کس قسم کی ہے؟ وغیرہ۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ میرے ذہن میں

اس کی والدہ کا نام اولیاس اور بعض مورخین نے دادا کا نام آئٹاس دیا ہے۔ قدیم ترین مورخین کے ہاں یہ بیان بھی ملتا ہے کہ وہ داراب ایرانی بادشاہ کا بیٹا تھا اور اس طرح آخری ایرانی بادشاہ دارا کا علاقائی بھائی تھا۔ داراب نے یلیتوس پر فتح پائی، ہر سال کے لیے سونے کے انڈوں کی ایک معین تعداد بطور خراج مقرر ہوئی۔ داراب نے یلیتوس کی بیٹی سے شادی کر لی، مگر اس کی نفرت انگیز بدبو کی وجہ سے اسے طلاق دے دی۔ شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا جس کا نام الاسکندر مین رکھا گیا۔ اس کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی۔ ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا۔ یلیتوس کی وفات پر اسکندر اس کی جگہ تخت شاهی پر حاکم ہوا۔ دارا نے خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے کھلا بیجا۔ وہ مرغی نہیں رہی جو سونے کے انڈے دیا کرتی تھی۔ چنانچہ ایک بڑی فوج اکمنی کر کے وہ پہلے مصر گیا جہاں اس نے بت کی عمارتوں کی بنیاد رکھی۔ پھر وہ دارا کی طرف بڑھا اور دریائے فرات پر اسے شکست دی۔ راہ فرار اختیار کرنے پر دارا کو اس کے دو ساتھیوں نے قتل کر دیا۔ مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی۔ دیگر وصیتوں کی علاوہ دارا نے کما کہ میری لڑکی ریشک سے شادی کر لیتا۔ اس شادی سے اسکندر ایران کا جائز حکمران بن گیا۔ ہندوستان کا رخ کر کے اسکندر نے دارا کے حلیف راجا لورسی کو شکست دی۔ اسکندر نے ہندوستان کے برہمنوں سے فلسفیانہ مسائل کی خاطر بڑی دلچسپی نہ لی۔ اس کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دورہ شروع کیا اور چین اور تبت بھی گیا۔ چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ایران واپس آکر اسکندر کی موت شہر زور یا بابل میں ہوئی۔ فلسفیوں نے اس کی لاش پر دنیا کی بے حقیقی کے حلق باری باری تقریریں کیں۔

مشہور اسکندر نے بارہ شر آباد کیے۔ ہر ایک کا نام اسکندر یہ تھا۔ وہ ایسا بطل شہاں تھا جو دنیا کی آخری حدود تک پہنچا۔ اسے حصول علم کا لڑچکی کی نسبت زیادہ شوق تھا۔ ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ بعض علما اسے قرآن کریم کا ذوالقرنین [رکب ہاں] کا مصداق قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ الکہف میں آیا ہے۔ قصہ اسکندر کے ساتھ

رہنے کی وصیت کی (۲) [البقرہ: ۱۲۶] بعد، نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲) [البقرہ: ۱۳۰] وغیرہ)۔

اسلامی روایات میں سیرت یعقوب کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں۔

مآخذ: (۱) جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیر نیز دیکھیے: (۲) البری، تاریخ: ۱: ۳۵۳ بعد؛ (۳) ایسٹوٹی (طبع Houtsma: ۱: ۲۶) بعد؛ (۴) الثعلبی: حصہ الانبیاء (قصر ۱۲۹۰ھ) ص ۸۸ بعد۔



اسرائیل: ایک رئیس فرشتہ کا نام ہے۔ جس کی اصل غالباً عبرانی سیرالم ہے، جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس: ۷: ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے۔ روایات کی رو سے حضرت اسرائیلؑ کو اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن صور پھونکنے کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے حکم و اشارے کے منتظر ہیں۔ مجموعی طور پر، ان کا شمار ان چار بڑے فرشتوں میں ہوتا ہے، جو تمام فرشتوں کے سردار سمجھے جاتے ہیں (نیز دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المفہر للآفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ)۔

کہتے ہیں کہ ارض ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرائیلؑ سے ملاقات ہوئی۔ وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا، گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔

مآخذ: (۱) الکسانی: عجائب الملکوت، مخطوطہ لائڈن، شمارہ Warner ۵۳۸، ورق ۲، بعد؛ (۲) البری: تاریخ: ۱: ۱۲۳۸ بعد؛ ۱۲۵۵؛ (۳) الفزالی: الدرۃ الفاخرہ، ص ۳۲۔



الاسکندر: اسکندر اعظم، فاتح عالم، قدیم تر عرب مورخین کے بیانات کے مطابق اس کے باپ کا نام فلپ تھا جسے گہری ہوئی شکل میں اکثر یلیتوس، یلیتیس لکھا جاتا ہے۔

ہمت سے اور قصوں اور بعض قدیم مشرقی تصورات اور اساطیر کا ذکر بھی ملتا ہے۔

مآخذ : دیکھئے مقالہ الاسکندر در آتار بذیل مادہ۔

○

اسلام : مادہ س ل م (سلم سلم) سے جو ظاہری و باطنی آلاتوں سے پاک و صاف ہونے، صلح و احسان، سلامتی، اطاعت و فرمانبرداری اور سپردگی کے معنوں میں مستعمل ہے، باب افعال کا مصدر ہے۔ اس پس منظر میں اسلام کے معنی عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ کے لیے خالص کرنے اور اطاعت و فرمانبرداری کے ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے متعدد مشتقات بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ ایک حدیث میں اسلام کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو یوں مربوط کیا گیا ہے: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ ہوں۔

اسلام کے شرعی و اصطلاحی معنی علماے لغت کے مطابق اسلام کے شرعی معنی لغوی ہی سے نکلے ہیں، یعنی اطاعت و تسلیم، اٹھار شریعت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے تمکک ہے (لسان العرب)۔ امام فخرالدین رازیؒ نے اسلام کے چار معانی بیان کیے ہیں: اطاعت و فرمانبرداری میں داخل ہونا، (۲) دین اور عقیدے کا خالص کرنا، (۳) عرف شریعت کی رو سے ایمان کا دوسرا نام ہی اسلام ہے، (۴) فرمانبرداری و اطاعت۔

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوی کی تفصیل حدیث جبریلؑ میں بیان کی گئی ہے، جس میں حضرت جبریلؑ کے سوال اسلام کیا ہے؟ کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تشریح کرتے ہوئے کلمہ شہادت پڑھنے، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے، رمضان المبارک کے روزے رکھنے اور استطاعت کی صورت میں حج بیت اللہ کرنے کو اسلام قرار دیا (البخاری، ۵۹: ۶، ۶۰: ۱ وغیرہ)۔ بعض دیگر روایات میں بھی انہی امور خمسہ جنہیں ارکان خمسہ اسلام کہا جاتا ہے، کو ہی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اسلام و ایمان: قرآن حکیم (۴۹ [الحجرات]: ۱۳) اور

مذکورہ بالا حدیث جبریلؑ میں مذکور بعض اشارات سے یہ بحث بھی اٹھائی گئی ہے کہ آیا اسلام و ایمان ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، یا ان میں فرق ہے۔ اس بارے میں گو بعض دوسرے اقوال بھی ملتے ہیں، مگر جمہور کا مسلک جو قرآن و حدیث کی نصوص پر مبنی ہے، یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں اور یہ کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاسکتے۔ ان میں جہاں فرق کیا گیا ہے (کہ اسلام کا مفہوم اعمال جوارح اور ایمان کا تصدیق قلب ہے)، وہاں یہ فرق محض حکمی ہے، کیونکہ حقیقتاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں، یا بالعکس۔

شیعی کتب فکر کے نزدیک ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے، ان کے نزدیک اسلام تو اقرار توحید اور تصدیق رسالت کا نام ہے اور ایمان، جو اس سے بلند تر درجہ ہے، ہدایت اور اسلام کی صفت کے دل میں بیٹھ جانے اور اظہار عمل سے عبارت ہے، اسلام ایمان میں شامل ہے، مگر ایمان لازماً اسلام میں شامل نہیں۔

احادیث میں بعض مواقع پر خصائل اسلام کو بھی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مثلاً آپؐ نے کھانا کھانے اور باہم سلام کرنے کو اسلام قرار دیا۔ اس کے علاوہ اسلام ایک دین اور ایک جامع ترین کلمہ ہے۔ دین کے لغوی معنی تو اختیار و اخلاص کے ہیں، مگر اصطلاحاً اس سے دین و شریعت مراد لیے جاتے ہیں، چنانچہ متعدد مقامات قرآنیہ میں اسلام کی جگہ دین کا کلمہ مستعمل ہوا ہے۔ بتابریں بقول امام ابو حنیفہؒ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام ایک مکمل دستور زندگی اور ضابطہ حیات ہے، جس میں عملی زندگی کے جملہ پہلو، خواہ وہ انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہوں، یا منزلی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی اور عسکری و عدالتی زندگی سے، سب اس کے دائرہ کار میں شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں بعض سابقہ انبیاء کی شریعتوں پر بھی اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے، جس سے عقیدے اور عبادت کے اصول مراد ہوتے ہیں، جو جملہ شرائع میں شامل رہے ہیں، البتہ فروعات میں اختلاف اس کے متناہی نہیں ہے۔

اسلامی عقائد و عبادات: اسلامی عقائد و عبادات سے ایک طرف تو تعلق باللہ کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے اور دوسری طرف اس سے زندگی سے نباہ کرنے کی خاطر کردار و اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہی حسن کردار انفرادی و اجتماعی زندگیوں میں امن و سکون کا باعث بنتا ہے، اسلام کا نصب العین تزکیہ نفس، تسکین قلب، عدل مستری اور اخروی نجات ہے۔

اسلامی عقائد میں عقیدہ توحید مرکزی حیثیت رکھتا ہے، ایک اللہ کے نظریے سے زندگی میں سر بلندی اور بے خونی پیدا ہوتی ہے اور مشرک عقائد کی تردید کا جذبہ بھی ابھرتا ہے۔ اس سے فرد کی داخلی اور اجتماعی زندگی میں نظم و ضبط اور انسانی اخوت کا تصور مستحکم ہوتا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ پر بندے کا اعتماد بڑھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام پیغمبروں نے سب سے زیادہ اسی پر زور دیا۔ قرآن حکیم، بالخصوص مکی سورتوں کا یہی موضوع ہے۔

اللہ تعالیٰ کی جملہ صفات، جو اسمائے حسنیٰ کے ذریعے بیان کی جاتی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی غیر مرئی ہستی سے انسان کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق علم و معرفت کا صحیح ترین ذریعہ وحی الہی اور نبوت و رسالت ہے، انبیاء کرام سعادت دارین حاصل کرنے کے طریقوں کے علاوہ انسانوں کو نیک و بد کی پہچان سکھاتے ہیں اور مرنے کے بعد پیش آنے والے حالات و مسائل سے آگاہ کرتے ہیں، عقیدہ رسالت سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یقین پیدا ہوتا ہے۔

نبوت و رسالت کا ہابرکت سلسلہ حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر منتهی ہو جاتا ہے، آپ ﷺ رسالت کے آخری اور سب سے متمم ہالشان شہسوار ہیں، آپ کے بعد قیامت تک کوئی نبی نہیں آئے گا۔ آپ کی شریعت آخری شریعت ہے اور آپ کا قانون آخری قانون ہے۔

انبیاء کے ساتھ ملائکہ پر اعتقاد اور تقدیر خیر و شر کے

ساتھ قیامت کا عقیدہ انسانی زندگی کے لیے ایک غایت متعین کرتا ہے، اور نیک اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔

اسلام میں زندگی کا ایک بڑا مقصد آخرت کی کامیابی ہے۔ اسلام نے اخروی زندگی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ نیک لوگوں کے لیے جنت اور بدکاروں کے لیے جہنم کا عذاب ہے۔ اس تصور کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں سے ہے، اسلام میں بتایا گیا ہے کہ گناہ گاروں کے لیے توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا ہے، بشرطیکہ صدق دل سے کی جائے۔ عبادات میں نماز کے ذریعے انفرادی تزکیہ نفس کے علاوہ اجتماعی نظم و ضبط اور یک جہتی پیدا ہوتی ہے۔ زکوٰۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے اور ہامی ہمدردی و تعاون کا ایک ذریعہ ہے، اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ، تعلیم اور محاسبہ نفس ہے، جس سے انفرادی و اجتماعی زندگی میں تقویٰ (= جزیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں)، طہارت اور توازن اعمال پیدا ہوتا ہے۔

مستشرقین کا یہ کہنا درست نہیں کہ اسلام ایک خوف کا مذہب ہے، کیونکہ اسلام میں خوف الہی کے ساتھ رحمت و محبت کا غلبہ بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں بکثرت اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت کا ذکر کیا گیا ہے، علاوہ ازیں اسمائے حسنیٰ مثلاً رحمن، رحیم اور ارحم الراحمین وغیرہ بھی اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں پر رحمت و شفقت کو نمایاں کرتے ہیں۔

اسلامی اخلاق: اسلام میں دین چونکہ ایک کلی حقیقت ہے، اسی لیے آداب و اخلاق کی پاسداری بھی عبادت میں شامل ہے۔ اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال میں قانون کا جبر نہیں چلتا، بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے، تو اسے یہ افعال خوشگوار محسوس ہوں گے، ورنہ نہیں۔ اسی بنا پر متعدد احادیث میں ”وجدان سلیم“ کو نیکی اور برائی میں تفریق کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ اس سے بجا طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں، بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی طہارت نفس سے عبارت ہے، جہاں سے اچھے اخلاق کا صدور طبیعت کی ایک عادت ثانیہ کے طور پر ہوتا ہے اور

دوسرے افراد بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح اچھے اخلاق سے معاشرے کی عمومی زندگی میں حسن و اعتدال پیدا ہوتا ہے، اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کے مفہوم میں دین، طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں۔

اسلامی اخلاق کے بنیادی مآخذ دو ہی ہیں: (۱) قرآن مجید، جہاں بندہ مومن کے اوصاف میں ”اخلاق حسنہ“ کو بھی شامل کیا گیا ہے، ایک مقام پر ”عباد الرحمن“ (بندگان خدا) کے اوصاف کا ذکر ہے؛ (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو الفاظ و کلمات استعمال کیے گئے ہیں، ان سے درحقیقت اخلاق نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور آپ کی ذات طیبہ کو اخلاق حسنہ کا ایک مثالی نمونہ بتایا گیا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اخلاق حسنہ کی تعلیم پر خاص زور دیا ہے۔ ایک موقع پر آپؐ اپنی بعثت کا مقصد حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانا بیان فرماتے ہیں۔ آپؐ کے نزدیک بہترین انسان وہ ہے جس کے اخلاق اچھے ہوں۔ ایک مقام پر اچھے اخلاق کی تکمیل کو ایمان کا معیار قرار دیا گیا ہے، جبکہ ایک اور ارشاد میں آپؐ نے اچھے اخلاق کو نماز اور روزے کا درجہ دیا ہے۔

قرآن و حدیث میں بعض اہم اخلاقی خصائل پر زور دیا گیا ہے ان میں بالخصوص صفت عدل کو خاص اہمیت دی گئی ہے، جس کا مفہوم توازن، مساوات، ظلم سے اجتناب اور ہر کسی کو اس کا حق دینا ہے۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ہے۔

مصائب اور ناموافق حالات میں صبر اور خوشی و خوشحالی میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلیٰ اخلاق کا حصہ ہے، اس کے علاوہ ایثار، رحم دلی، مہمردی، صلہ رحمی، وقار نفس اور احرام کدیمیت وغیرہ بھی اسلامی اخلاق کے نمایاں اصول ہیں، اسلام میں ایٹائے عہد کو دینی فرائض میں شامل کیا گیا ہے، کیوں کہ اسی پر تمام معاشرے کی سادہ اور محلات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ہے۔

ان اخلاقی صفات کی اساس پر مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی، جس میں رفتہ رفتہ دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے

گئے۔ خلاصہ یہ کہ اسلام کا تصور اخلاق اصلاً روحانی اور دینی ہے، مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ہے۔ ان اخلاقی اصولوں کی پاسداری سے ایک طرف معاشرتی زندگی میں کشاکش پیدا ہوتا ہے تو دوسری جانب اس سے افراد کی فحی زندگی میں بھی راحت و سکون پیدا ہوتا ہے اور وہ رضائے الہی کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں، لیکن ان کی روح انسانی، عقلی، عملی اور تمدنی ہے۔ اسلامی قانون میں تعویذ ہے، لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتساب نفس کے کئی مراحل ہیں، اسی بنا پر اسلامی قانون میں ترکیب نفس اور توبہ پر بہت زور دیا گیا ہے۔

اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کا قرآن و حدیث کی روشنی میں نفاذ؛ (۲) حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد کا قیام، بذریعہ اولی الامر؛ (۳) نفس کی پاکیزگی اور اعلیٰ معاشرتی زندگی کی خاطر صفات خیر و عدل کی حفاظت کرنا۔

اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں مکمل ہوئی: پہلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے شروع ہو کر آپؐ کے وصال پر ختم ہوتا ہے، دوسرا دور خلافت راشدہ کے اختتام تک جاری رہا، تیسرے دور میں اہل سنت کے مسالک فقہ کی بنیاد پڑی، چوتھے دور میں فقہانے اپنے اپنے ائمہ کے مسالک کی تشریح و توضیح کی۔

اسلامی قانون کی تشکیل میں تین اصول بنیادی طور پر مد نظر ہیں: (۱) عدم حرج، (عقلی کو دور کرنا)؛ (۲) قلت تکلیف، یعنی احکام کی ایسی صورت جس پر ہا آسانی عمل ہو سکے؛ (۳) تدریج: رائج رسوم کو تدریجاً ختم کرنا اور احکام اسلامیہ کا نفاذ کرنا۔

اسلامی قانون کا پہلا اور حتمی مآخذ قرآن مجید ہے، اس کے ساتھ دوسرا مآخذ سنت نبویؐ ہے، تیسرا مآخذ قیاس اور چوتھا اجماع ہے۔ یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کیوں کہ ہر زمانے میں حالات بدلتے رہتے ہیں اور ان تبدیلیوں کے ہارے میں شرعی فیصلے کی ضرورت رہتی ہے۔

اسلام کا تصور معاشرت: اسلام میں معاشرت کی بنیاد دو

فرمائے۔ ان سے اچھا سلوک کرنے کی ترغیب دلائی۔ منواغات کے وقت متعدد غلاموں کو آزاد اور رئیس صحابہ کا بھائی بنایا۔ اسلام کی انہی تعلیمات کا یہ اثر تھا کہ عہد اسلامی میں غلام اہم عہدوں اور بلند مناصب پر فائز کیے جاتے تھے، ہندوستان اور مصر میں ممالیک (غلاموں) کی سلطنتیں اس اہم معاشرتی رتبے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ اسلام نے غیر مسلموں سے نیک سلوک کرنے کی بھی تاکید کی اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا ذمہ لیا، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں جو علاقے فتح ہوئے (بالخصوص بیت المقدس) ان علاقوں کے رہنے والوں سے جو معاہدات کیے گئے انہیں ان حقوق کی پوری پوری صراحت کی گئی ہے۔

مجموعی طور پر اسلامی معاشرہ تقویٰ اور اصلاح کے دو اصولوں پر استوار ہوتا ہے، تقویٰ سے مراد انسان کے باطن کی وہ صفت ہے، جس سے فرد کی زندگی پاکیزگی اور معاشرے میں نیکی پیدا ہوتی ہے اور صالح افراد کے ذریعے زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی اعمال میں حسن و توازن پیدا ہوتا ہے۔

اسلام کا تصور ریاست: اسلام کا تصور ریاست دو اصولوں پر قائم ہے: اللہ تعالیٰ اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اولی الامر کی اطاعت، جبکہ دوسرا اصول شوریٰ ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق اصل حاکمیت تو اللہ تعالیٰ کی ہے، جس کی نیابت میں خلفاء خدا کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق مملکت کا انتظام کرتے ہیں ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں ایک دینی ریاست ہے، لیکن یہ دینی ریاست مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے، جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں۔

سنی نقطہ نظر کے مطابق اسلامی ریاست کا سربراہ مشاورت کے کسی طریقے سے منتخب کیا جاتا ہے، جسے خلیفہ یا امیر المؤمنین کہا جاتا ہے۔ یہ انتخاب مدت العز کے لیے ہوتا ہے اور معقول وجہ کے بغیر اسے معزول نہیں کیا جاسکتا، جبکہ اہل شیخ امامت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک امام اہل بیت میں سے ہوتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے۔

اصولوں پر ہے: (۱) یہ کہ تمام انسان حضرت آدمؑ کی اولاد ہیں، لہذا سب برابر ہیں، (۲) اس اخوت کا قیام و دوام تعلق باللہ پر ہے۔ نسل انسانی کو وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت خاص اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ صرف روحانی عقیدے کے ذریعے ہی یقینی شیرازہ بندی کی جاسکتی ہے۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی، جہاں انصار و مہاجرین کو اخوت اسلامی کے ناطے ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے جس معاشرے کی تائیس ہوئی، اس کے تین امتیازات ہیں: (۱) مساوات یعنی رنگ اور ذات پات کو ختم کر کے صرف تقویٰ کو معیار فضیلت ٹھہرا، (۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک کرنا، (۳) انسانی حاکمیت کی جگہ خدا کی حاکمیت قائم کر کے سب کے لیے عدل و انصاف مہیا کرنا۔

اسلام نے ان اصولوں پر مسلم معاشرے کی جو تکمیل کی وہ ہر قسم کی افراط و تفریط سے محفوظ ہے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبہ اخوت اسلامی پر بڑا زور دیا ہے تاکہ صالح معاشرے کے قیام و استحکام میں مدد ملے۔ اخوت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال و افعال میں ظاہر ہے۔ اس سے وہ مساوات پیدا ہوئی، جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی، چنانچہ یہ اسی کا اثر تھا کہ عہد فاروقی میں جب ایک شامی رئیس جلد بن الہائم حسانی (نومسلم) نے ایک بدو کو طیش میں آکر تھپڑ مارا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس کی پاداش میں جلد کو اسی بدو سے ایک جوابی تھپڑ لگوانے کا فیصلہ کر دیا۔

اسلامی معاشرے کا دوسرا اہم اصول احرام آدمیت ہے۔ اسلام نے انسان کی بحیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے، چنانچہ جملہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم رتبہ دیا۔ مرد کو جہاد زندگانی کا تکیہ اور عورت کو اس کا مونس و ساتھی قرار دیا۔

احرام آدمیت کا ایک خوشگوار پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو کامیابی کے ساتھ حل کیا۔ متعدد مذہبی عبادتوں اور قانونی احکام میں غلاموں کی آزادی لازمی قرار دی۔ عام معاشرتی زندگی میں انہیں برابر کے حقوق مرحمت

اصول بیان فرمائے ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری، اخلاقی، تمدنی، معاشی، سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے (دیکھیے 'سج البلاغہ' طبع عیسیٰ البابی، ۲: ۲) (رکت پہ اسلام، در آ آ بذیل مادہ)۔

ذمیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہل اسلام نے نہایت عمدگی کے ساتھ کیا ہے اور ان سے تمام شہری سولوں کے عوض ایک نہایت قلیل رقم بصورت جزیہ وصول کی۔ اگر ذمیوں سے فوجی خدمات لی گئیں تو انہیں جزیہ سے سستی رکھا گیا۔ جنگ یرموک میں جب مسلمانوں کو حمص سے پیچھے ہٹ آنا پڑا تو وہاں کے باشندوں کو جزیہ کی رقم واپس کر دی گئی۔ پھر عورتیں، بچے، پادری، غلام، نادار، بے کس اور معذور ذی جزیہ سے سستی تھی، بلکہ بعض صورتوں میں بیت المال سے ان کی کفالت کی جاتی تھی۔

ذمیوں کی اسلامی معاشرے میں پوری آزادی اور حقوق حاصل تھے، چنانچہ مدینہ منورہ کی ایک عدالت میں جب حضرت علیؓ اور ایک ذی کا مقدمہ پیش ہوا تو عدالت نے ذی کے حق میں فیصلہ دے دیا، جسے دیکھتے ہوئے ذی نے اسلام قبول کر لیا۔

دنیا میں معاشی مساوات پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابل عمل ہے، بلکہ حد درجہ موثر بھی ہے۔ اسلام نے مال کو زندگی کی ایک "اہم بنیاد"، "خیر" اور "اللہ کا فضل" قرار دے کر اس کے کسب و حصول کو ضروری، بلکہ ہابرت گھمراہ اور کسب مال کے لیے بددیانتی، خود غرضی اور انسان کشی کی صورتوں کو مذموم اور قابل نفرت بیان کر کے ان سے اجتناب کی تاکید کی۔

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی، بشرطیکہ اس میں مندرجہ بالا خرابیاں نہ پیدا ہوں، عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسہ پر زور دیا اور ربو، یعنی سود کو حرام قرار دیا، قرآن مجید میں مالداروں کے مال میں ناداروں اور غریبوں کا حق مقرر فرما دیا۔ احادیث میں بھی اس مضمون کی تاکید ملتی ہے، قرآن مجید میں اس ذمے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا، تاکہ وہ بھی مالی پریشانیوں سے

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت ایک صالح معاشرے کا قیام و استحکام ہے، جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کی تنقید اور اصول عدل و مساوات پر مبنی خوشحال معاشرے کی تشکیل کی جاتی ہے، قرآن مجید میں جاہجا اسلامی ریاست کے رہنما اصول بیان کیے گئے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی استوار کرنا چاہتا ہے۔

اس سلسلے میں احادیث نبویہ کے علاوہ خلفائے راشدین کے فیصلوں اور خطبات و ہدایات سے ان اصولوں کا پتہ چل سکتا ہے، جو اس ابتدائی اسلامی دور میں مد نظر تھے۔ اس میں سے ایک اہم امر یہ تھا کہ خلیفۃ السلیمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ لوگوں کو کما کرتے تھے کہ اگر وہ لوگوں کے حقوق کے بارے میں تسامح سے کام لیں تو اس بارے میں ان سے مواخذہ کیا جائے، یہ اسی کا اثر تھا کہ لوگ سرعام حضرت عمر فاروقؓ سے مختلف معاملات کے سلسلے میں باز پرس کرتے اور وہ ان تمام اعتراضات کا جواب دیتے تھے نیز جگہ کے موقع پر وہ عمال حکومت کی شکایات سنتے تھے۔

اس ابتدائی عہد میں امت کے حقوق پر دست درازی کرنے والا کسی قسم کی رعایت کا مستحق نہ سمجھا جاتا تھا، چنانچہ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں، جو ان کا قریبی رشتہ دار بھی تھا، یہ اطلاع ملی کہ وہ بیت المال میں خیانت کا مرتکب ہوا ہے تو اسے ایک سخت تادیبی خط لکھا اور تمام مال واپس کرنے کا حکم دیا۔

اسلامی تصور ریاست میں دیگر مذاہب کے لوگوں کو عہدات کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ اس کا نتیجہ عملی طور پر اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔

مملکت کے امور میں دفاع کے مسئلے کو بھی مرکزی اہمیت حاصل ہے، اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں، ان کا مقصد آزادی، انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا گیا ہے۔

حضرت علیؓ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار کے ساتھ عسکرانی اور سیاست کے

نجات پا سکیں اور اس مقصد کے لیے 'زکوٰۃ' صدقات اور کفارہ کے مختلف طریقے رائج کیے، 'انفاق فی سبیل اللہ' پر زور دیتے ہوئے یہ تصور دیا کہ تمام مال اللہ کا ہے، ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ہے۔

قانون وراثت کے ذریعے جائیداد کی تقسیم اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی عام امداد کا اصول نافذ کیا اور اس طرح امیر و غریب میں باہمی فرق اور طبقاتی منافرت کو ختم کیا، نظام وراثت کے ذریعے یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کی کفالت کے لیے زکوٰۃ و صدقات کے علاوہ بھی کئی طریقے اختیار کیے، بقول ابن حزم اگر مذکورہ وسائل سے ضرورت مندوں کی امداد نہ کی جاسکتی ہو تو شر کے مالداروں سے مزید امداد بھی لی جاسکتی ہے۔ اس کے علاوہ اوقات خیرہ (رفاہ عامہ کے کاموں کے لیے اوقات) بھی معاشرے کی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک عمدہ ذریعہ ہیں جس کی اسلام میں ترغیب دلائی گئی ہے۔ دمشق میں بیمار اور ناکارہ حیوانات کے لیے ایک وقف چراگاہ کا قیام اور دور صلاح الدین ایوبی میں ماؤں کو ان کے بچوں کی غذائی ضرورتوں کے پیش نظر ہفتے میں دو دن دودھ اور چینی کی فراہمی کے طریقہ کار سے اس مضمون پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

اس سلسلے میں فقر کے تصور کا ذکر بھی لازمی ہے، قرآن مجید میں لکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ غنی ہیں اور باقی سب لوگ فقیر ہیں۔ اس طرح انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا۔ خدا کو غنی مان لینے سے دولت پرستی اور سرمایہ پرستی کے مرض کی جڑ کٹ جاتی ہے۔

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے، مگر یہ احتیاط ضروری ہے کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفع عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملکیت قرار دیں۔ ملوکیت یا شہنشاہی کے بجائے جمہور اور اہل حق کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح زمین اور محنت کے سرمائے میں ہمیشہ ایک توازن و اعتدال ملحوظ رکھا۔

اشاعت اسلام: ظہور اسلام کے وقت دنیا کی روحانی، اخلاقی اور تمدنی حالت پست تھی۔ تمام بڑے بڑے مذاہب بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتاب نبوت طلوع ہوا، جس سے تمام عالم حقیقی معنوں میں منور ہو گیا۔

رسالت کا بنیادی فرض پیغام الہی لوگوں تک پہنچانا تھا، چنانچہ آپؐ نے اپنی حیات طیبہ میں اس فرض کو نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیا، یہ اسی کا اثر تھا کہ جب آپؐ کے وصال کا وقت آیا تو پورا جزیرہ عرب مشرف باسلام ہو چکا تھا، پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں، بلکہ کل عالم کے لیے پیغام ہدایت ہے، اسی بنا پر آپؐ کے وصال کے بعد اشاعت اسلام اور دعوت حق کی کوششیں نہایت مستعدی اور جوش و جذبے سے جاری رہیں، یہ اسی کا اثر تھا کہ ایک نہایت قلیل عرصے میں دنیا کے ایک بڑے حصے میں اسلام بڑی تیزی کے ساتھ پھیلا، اسلام کی اس حیران کن کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے حسب ذیل اصولوں میں مضمر ہے: (۱) قول لیں، یعنی نرم و مشفقانہ گفتگو؛ (۲) تیسیر و تبشیر، یعنی آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت؛ (۳) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت تمام احکام کا بوجھ آہستہ آہستہ ڈالنا؛ (۴) تالیف قلب، غیر مسلموں اور تہذیب افراد سے لطف و محبت سے پیش آنا اور ان کی امداد و اعانت کرنا؛ (۵) عقلی طریق دعوت، اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا؛ (۶) زبردستی اور سختی سے اجتناب، مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا؛ (۷) مبلغین کی تعلیم و تربیت، مبلغین اسلام کو تبلیغ کے تحت پڑھانا اور مختلف ضروری امور کی ترغیب دینا۔

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی فکر پر: اسلام کے تین عقیدوں نے انسانی تہذیب پر خاص اثر ڈالا: (۱) عقیدہ توحید؛ (۲) عقیدہ اخوت نسل انسانی؛ (۳) عملی اور معقول تصور زندگی۔ مارٹن لوتھر کی تحریک، نظیر عیسائیت اور طامس اکونیس کے مسیحی افکار پر اسلام کا اثر مسلمہ ہے، اسلام کے عقیدہ اخوت نسل انسانی نے عجم کے علاوہ یورپ، ہندوستان، جاوا، سماٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثر کیا۔ ہندوستان میں جتنی

حضرت ابراہیم کی بڑی بیوی حضرت سارہ اور چھوٹی حضرت ہاجرہ تھیں۔ ان کے ہاں بچے کی پیدائش سے وہ حضرت ابراہیم کی توجہ کا مرکز بن گئیں۔ یہ امر حضرت سارہ کو ناگوار مگرا، اس لیے حکم خداوندی سے حضرت ابراہیم شیر خوار بچے اسلعلیل سمیت ان کی والدہ کو اس جگہ چھوڑ گئے جہاں آج کعبہ معلیٰ ہے۔ بخاری شریف کے مطابق جب حضرت ابراہیم اہل و عیال کو وہاں چھوڑ کر جانے لگے، تو انہوں نے بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے وہ دعا مانگی جو قرآن مجید کی سورہ ابراہیم (۱۲۴: ۳) میں مذکور ہے۔ حضرت اسلعلیل کی ولادت کے وقت حضرت ابراہیم کی عمر چھیالیس برس تھی۔

فاران کے بیابان کو، جہاں حضرت ابراہیم اپنے شیر خوار فرزند ارجندہ اور ان کی والدہ کو چھوڑ گئے تھے، قرآن مجید میں بجا طور پر ”وادی غیر ذی زرع“ (بے آب و گیاہ وادی) کہا گیا ہے۔ حضرت ابراہیم کھانے پینے کے لیے جو کچھ دے گئے تھے وہ جلد ہی ختم ہو گیا تو حضرت ہاجرہ بالخصوص اپنے فرزند کے لیے سخت بیتاب ہو گئیں، چنانچہ انہوں نے بیتابی اور اضطراب میں صفا و مردہ پہاڑیوں کے مابین سات چکر لگائے، جو اللہ تعالیٰ کو اتنے پسند آئے کہ انہیں حج و عمرہ کی عبادات میں شامل کر دیا۔ آخر خدا کا فرشتہ جبریل آیا۔ اس نے اپنا ہیر اس جگہ مارا جہاں چاہ زمزم ہے۔ اس جگہ سے پانی ایلنے لگا۔ فرشتے نے حضرت ہاجرہ کو بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو اور اس بچے کو ضائع نہ کرے گا۔ اس طرح اس بیابان میں پانی کا انتظام ہو گیا۔ جلد ہی بنی جرہم کا ایک قبیلہ اس وادی میں آکر ٹھہرا جنہیں حضرت ہاجرہ نے اس شرط پر قیام کی اجازت دے دی کہ وہ پانی کی ملکیت میں حصہ دار نہیں ہوں گے۔ حضرت اسلعلیل نے جوان ہو کر اسی قبیلے میں شادی کی۔

قرآن مجید کی سورۃ الصافات میں حضرت اسلعلیل کے ذبح ہونے کا ذکر موجود ہے۔ جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ حضرت ابراہیم حضرت ہاجرہ اور حضرت اسلعلیل کی خیر گیری کے لیے آتے رہتے تھے۔ اکلوتے بیٹے جب دوڑنے کی عمر کو پہنچے اور ماں باپ کی توجہات کا مرکز بن گئے، تو حضرت ابراہیم نے مسلسل تین راتوں تک یہ خواب دیکھا کہ وہ اپنے اکلوتے بیٹے

اصلاحی تحریکیں (مثلاً کبیر کی بھگتی اور ٹانک کی سکھ تحریک) اٹھیں، ان پر اسلام کا اثر ثابت شدہ ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے جدید دنیا کو اخلاق، تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے راستے سے بھی بہت متاثر کیا ہے۔

اسلامی تہذیب و تمدن کی روح شروع سے ہی آفاقی اور بین الاقوامی ہے، اس سے پوری انسانیت متاثر ہوئی ہے اور اس کے اثرات مشرق و مغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں، لہذا یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی اثرات مرتب ہوتے رہیں گے۔

مسلم آبادی: مسلمان کرہ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں، تاہم ایشیا اور افریقہ کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے، جسے مسلم اکثریت کا علاقہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا میں شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو، جس میں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں موجود نہ ہوں۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی یوں تقسیم کی جا سکتی ہے: اول تو وہ اسلامی ممالک ہیں، جو آزاد اور خود مختار ہیں، دوم: وہ ممالک جو ابھی تک آزادی کی نعمت سے محروم ہیں، سوم: غیر مسلم ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں (اعداد و شمار کے لیے دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ اسلام)۔ موثر عالم اسلامی کے جدید اندازے کے مطابق دنیا میں مسلمانوں کی کل آبادی ایک ارب سے زائد ہے۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ اسلام، در آآ، بذیل مادہ۔

○

اسلعلیل علیہ السلام : حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سب سے بڑے صاحبزادے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جد امجد۔ ان کی والدہ کا نام ہاجرہ تھا۔ اسلعلیل عبرانی الاصل لفظ ہے جو ”اسمع“ اور ”اہل“ سے مرکب ہے۔ جس کے معنی ہیں: خدا کا سن لیتا، چونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاد کے لیے حضرت ابراہیم اور حضرت ہاجرہ کی دعائیں لی تھیں اس لیے ان کا یہ نام رکھا گیا۔

النسبی، بذیل مادہ؛ (۳) حمید الدین فراہی: مقدمہ تفسیر نظام القرآن؛ مقالہ الراي الصحيح، فی من هو الذبح، اردو ترجمہ، از امین احسن اصلاحی، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۴) ابن علدون: تاریخ، طبع امیر کلیب ارسلان، ج ۱، (۵) البعثی: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء۔

○

اسمعیلیہ (فرقہ) : مشہور شیعہ فرقہ جو امام جعفر صادقؑ کے فرزند اکبر اسمعیل کے نام سے منسوب ہے۔ چونکہ اس فرقے کے نزدیک وہ ساتویں امام تھے، لہذا اس کو ”سبعی“ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے دیگر نام قرامطہ، دروزیہ اور باطنیہ بھی ہیں۔ اس فرقے کے لوگوں کو فارس میں مریدین آغاخان عکلاتی، وسط ایشیا میں ملائی یا مولائی، ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور داودی یا سلیمانی بوھرے (مستعلیایں) وغیرہ کہا جاتا ہے۔

۱۔ اسمعیلی تحریک کی تاریخ: دوسری صدی ہجری کے وسط میں ہر جگہ موجود دیگر برادریوں کی طرح یہ فرقہ بھی ”مدنی خطر“ کا قائل تھا۔ اس فرقے نے محمد ابن اسمعیل بن جعفر الصادقؑ پر اماموں کے لگاتار سلسلے کو موقوف ٹھہرا دیا۔ محمد بن اسمعیل امام جعفرؑ کی وفات کے تھوڑے دن بعد غائب ہو گئے (حالانکہ ایک قول کی رو سے ان کا امام جعفر صادقؑ کی وفات سے پانچ سال قبل ہی ۱۳۳-۶۷۱/۷۶۳ء میں انتقال ہو گیا تھا)۔ اس فرقے کا دعویٰ ہے کہ اسمعیل حضرت امام جعفرؑ کی وفات سے پانچ سال بعد بھی زندہ تھے۔ اسمعیل کے حمایتی جنوبی عراق، عرب شام اور یمن میں پھیلے رہے۔ ۲۷۶/۸۸۹ء کے قریب اپنے قائد احمد بن قرامطہ کی نسبت سے ان کا نام قرامطہ پڑ گیا۔ ۲۸۰/۸۹۳ء کے لگ بھگ اس فرقے نے امامت کے تسلسل دائمی کا اثنا عشری عقیدہ اختیار کیا اور یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمد بن اسمعیل امام غائب مدنی موعود بن کر واپس آئیں گے۔ اسمعیلی اسی طرح قرامطہ سے علیحدہ ہو گئے اور ایک پر دور تحریک کے ذریعے ۲۹۷/۹۰۹ء میں شمالی افریقہ میں قابضوں کی خلافت کی بنیاد ڈالی۔

تیسری صدی ہجری کے اواخر تک اسمعیلی فرقہ بخوبی

اسمعیلی) کو ذبح کر رہے ہیں۔ تیسرے دن حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے سے اس کا ذکر کیا تو وہ فوراً رضائے خداوندی کے لیے ذبح ہونے کے لیے تیار ہو گئے۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے انہیں وادی منیٰ میں لے جا کر پیشانی کے بل پھاڑا اور ذبح کرنا چاہا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ندا آئی۔ ”اے ابراہیمؑ تو نے اپنا خواب سچ کر دکھایا۔“ اس کے بعد قدرت نے ایک میزحہا بھیج دیا جس کو ذبح کیا گیا۔ عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی اسی کی یاد میں کی جاتی ہے۔ یہودیوں نے تحریف کر کے اسحق (حضرت اسحاقؑ) کو ذبح ثابت کرنا چاہا ہے، مگر قرآن مجید کے علاوہ خود تورات کی نصوص بھی اس کے خلاف ہیں (دیکھیے شبلی نعمانی: مقالات و سیرۃ النبیؐ، مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن)۔

ایک مرتبہ جب حضرت ابراہیمؑ حضرت حاجرہ اور اسمعیل کو دیکھنے کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوئے تھے، انہیں اللہ تعالیٰ کا حکم ہوا کہ بیت اللہ کی تعمیر کریں۔ وحی الہی نے انہیں سابقہ تعمیر کی بنیادیں بتا دیں۔ جن پر دونوں باپ بیٹوں نے مل کر بیت اللہ کی تعمیر کی۔ حضرت اسمعیلؑ پتھر دیتے اور حضرت ابراہیمؑ تعمیر کرتے جاتے۔ یہی یادگار آج مقام ابراہیمؑ کہلاتی ہے۔ حجر اسود اپنی موجودہ جگہ پر حضرت جبریلؑ کی رہنمائی میں نصب ہوا۔ تعمیر بیت اللہ، حضرت ابراہیمؑ و اسمعیلؑ کی اس وقت مناجات اور بیت اللہ کے مرکز توحید ہونے کا قرآن عزیز نے جگہ جگہ ذکر کیا ہے۔

حضرت اسمعیلؑ کے بارہ لڑکے ہوئے، جو بارہ سردار کھلائے۔ ان میں سے قیدار سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ قیدار ہی بواسطہ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جد امجد ہیں۔ حضرت اسمعیلؑ کا ۱۳۶ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ عرب مورخین کہتے ہیں کہ وہ اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہؑ بیت اللہ کے قریب حرم کعبہ کے اندر مدفون ہیں ان کا سلسلہ نسل حجاز، شام، عراق، فلسطین اور مصر تک پھیلا۔

ماخذ : قرآن مجید، ہمد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی:

معجم المفہر للآفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب احادیث، ہمد اشاریہ A.J.Wensinck: معجم المفہر للآفاظ الہدیث

منظم ہو چکا تھا۔ اس کے عقیدے کی اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور اسمعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر مادراء النہر، بدشاش اور ہندوستان میں پھیل گئے۔ ایران میں انہیں بالخصوص استحکام حاصل ہوا اور ایران ہی میں چوٹی کے اسمعیلی فلاسفہ پیدا ہوئے۔ اسمعیلی تحریک کو پیشواؤں کے طبقے کے باہمی اختلافات سے بڑا ضرر پہنچا۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کی زندگی میں ہی درود کا اختلاف شروع ہوا تھا جو الحاکم کے ۳۱۱ھ / ۱۰۲۱ء میں غائب ہونے پر بڑا مستحکم ہو گیا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ الحاکم کی وفات نہیں ہوئی۔ خلیفہ المستمر (م ۳۸۷ھ / ۱۰۹۳ء) کی وفات پر اس کے بڑے بیٹے نزار کو تخت سلطنت سے محروم کر کے قید خانے میں قتل کر دیا گیا۔ اسی طرح نزاری شقاق کا آغاز ہوا۔ پھر المسعلی تخت پر قابض ہو گیا، جس کے حامی مستعلی کہلائے۔ ان میں بھی تفرقے پھوٹ پڑے۔ ہندوستان میں انہوں نے اہمیت حاصل کر لی، تو داعیوں کی قیام گاہ یہاں منتقل ہوئی، یعنی جماعت سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو جانے کی وجہ سے سلیمانی کہلانے لگی اور یہاں داؤد بن قطب شاہ کے تابع فرمان ہو جانے کے باعث ”داؤدی فرقت“ کا آغاز ہوا، لیکن داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ قتل کر دیا گیا تھا، لیکن اس کے شیرخوار بیٹے المستدی کو وقادار خدام ایران میں بمقام الموت لے آئے، جہاں حسن بن صباح نے اس کی ایک خفیہ جگہ میں پرورش کی۔ المستدی کے وفات پانے پر اس کا فرزند القاهر باحکام اللہ حسن علانیہ طور پر تخت نشین ہو گیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور اس کی ظاہری اہمیت کو گھٹا دیا۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی۔ اپنے قائد رشید الدین سنان کی سرکردگی میں صلاح الدین ایوبی کی جانب سے صلیبی جنگوں میں انہوں نے خاصا حصہ لیا۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچہ ہی تھا کہ اسے چھپا دیا گیا۔ اس کی اولاد کی شادیاں صفوی بادشاہوں کے درمیان ہوئیں۔ شمس الدین محمد کے جانشینوں میں سے آگے جا کر حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاجار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرر ہوا، لیکن درباری سازشوں

کی وجہ سے اسے ہندوستان آنا پڑا، جہاں ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین آغا علی شاہ ہوا جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی۔ اس کا فرزند سلطان محمد شاہ آغاخان ۱۹۵۷ء میں فوت ہوا۔ آج کل سلطان محمد شاہ کے پوتے آغا کریم خان جانشین ہیں۔ ہندوستان کی نزاری یا خوجے تقریباً آٹھویں / چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوئے تھے۔ پاکستان میں نزاری اسمعیلی چڑال، گلگت، ہنزہ اور سندھ میں پائے جاتے ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق دنیا میں ان کی مجموعی تعداد اڑھائی لاکھ سے زیادہ ہے۔

بصرے یا ہندوستان کے مستعلیین زیادہ تر کجرات، وسط ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ مشرقی افریقہ میں بھی ان کی نو آبادیاں ہیں۔ چند سولیمانیوں کو چھوڑ کر باقی سب کے سب داؤدی ہیں۔ یمن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔ اسمعیلی نظام فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳ء) کی ”دعائم الاسلام“ ہے جو اٹھ عشرہ روایات کے تحت ہی قریب ہے۔

ان کے عقائد کا ارتقا چوتھی / دسویں صدی تک عمل میں آچکا تھا، ان کے نزدیک ظاہر سے مراد لفظی ترجمہ اور لفظی مطلب لینا مناسب ہے، جبکہ باطن سے رموز و اشارات جو امام کی مستند تشریحات ہی سے سمجھ آسکتے ہیں۔ بہت سے باطنی تصورات اور نظریات خفیہ باتیں ہیں۔ اسمعیلیوں کی مخفی کتابیں مثلاً حمید الدین کرمانی کی راحۃ العقل، ابراہیم الہادی کی ’کنز الولد‘ علی بن محمد بن الولید کی، ذخیرۃ اور عماد الدین اور لیس کی زہر المعالی سے ثابت ہو جاتا ہے کہ اعلیٰ ترین باطنی عقاید کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کی وحی الہی ہونے پر غیر متزلزل ایمان۔ اسمعیلیوں کے باطنی عقائد یا تو تاویل سے تعلق رکھتے ہیں یا حقائق عالیہ سے۔ تاویل کے ذریعے گمراہ اندرونی معانی کا انکشاف فقط اماموں ہی کا حق ہے۔ حقائق عالیہ علوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں ”احد مطلق“ کے بعد ”عقل کل“ اور ”نفس الکل“ کا ذکر ہے۔ افلاطون کا نظریہ ”ایمان“ بھی ان

میں شامل نظر آتا ہے۔ انسان مخلوقات کا سر تاج ہے۔ انسانیت کا سر تاج ”انسان کامل“ ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں۔ ”نفس اکمل“ کے مثل دنیا میں رسول کے سوا دوسری یعنی علی مرتضیٰ ہیں۔ کردہ ارض کا انتظام عقل فعال کے ذمے ہے۔ اور اگر اس کے مثل ہیں۔ امام سے تعلق قائم کر کے انسان اپنے مصدر اعلیٰ کی طرف مراجعت کرتا ہے اور نجات اخروی حاصل کر سکتا ہے۔ یہ نظام مستغیثوں کے ہاں مکمل طور پر مہین ہو چکا ہے۔

نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا اور ظاہری اہمیت گمنادی اور نور امامت کو بدترین اصول قرار دیا، کیونکہ دنیا کبھی امام کے بغیر نہیں رہی اور امام نہ ہو تو دنیا فوراً تباہ ہو جائے۔ نزاریوں نے عقاید میں کسی قدر مزید ترمیم سے بھی کام لیا ہے۔ اسمعیلیوں میں سات کے عدد کا شمار پر اسرارہ اعداد میں ہوتا رہا ہے۔

ماخذ : دیکھئے مقالہ اسماعیلہ در آآء بذیل مادہ۔



الاشعری : ابو الحسن علی بن اسمعیل، ایک مشہور عالم دین اور اہل سنت کے ایک فرقہ علم کلام کے بانی، جو انہیں کی طرف منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء میں بصرے میں پیدا ہوئے اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نویں پشت میں تھے۔ ایک روایت میں ان کا شجرہ نسب یوں بیان کیا گیا ہے: علی بن اسمعیل بن اسحاق بن سالم بن اسمعیل بن عبد اللہ بن موسیٰ بن ابی بردہ (دیکھیے Ritter در آآء ترکی، بذیل مادہ)۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ وہ بصرے کے رئیس المعتزلہ الجبائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اہل السنۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے۔ اس تبدیلی راے یا انقلاب عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ / ۹۱۲ء - ۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انہوں نے جامع بصرہ کے منبر سے کیا تھا۔ زندگی کے آخری دنوں میں انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۳ھ / ۹۳۵-۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی۔

الاشعری کے تبدیلی عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت سے تین مرتبہ مشرف ہوئے۔ آپ نے انہیں حکم دیا کہ صحیح سنت کی پیروی کریں۔ انہیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہل سنت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے، اس لیے انہوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا۔ تاہم تیسرے رویہ میں انہیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنت پر قائم رہیں، مگر ”کلام“ کو نہ چھوڑیں۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیت کچھ بھی ہو، بہر حال الاشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر، لیکن مکمل خاکہ ہے کہ انہوں نے معتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیرباد کہا اور ان کے مخالفین، مثلاً امام احمد بن حنبل کا مسلک اختیار کیا، جن کا وہ اپنے آپ کو علی الاعلان پیرو کہتے تھے اس کے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انہوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسب ذیل ہیں: (۱) انہوں نے راے قائم کی کہ اللہ کی صفات، مثلاً علم، بے زوال کلام، ازلی و ابدی ہیں اور انہیں کے ذریعے وہ عالم ہے، بصیر ہے، حکم ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہیں یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے، صفات نہیں ہیں؛ (۲) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید میں جو اللہ کے ہاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے۔ الاشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقتہً ثابت ہیں، گو ہمیں ان کی اصلی اہمیت معلوم نہیں، وہ خدا کے ”استواء علی العرش“ (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انہیں معنی میں تسلیم کرتے ہیں؛ (۳) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الاشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ ”کلام“ اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے؛ (۴) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو

رکھتے تھے۔

کسی یورپی طالب علم کو ہادی الشکر میں ان کا طرز استدلال امام احمد بن حنبل کے "مبتعین سے" جو ابتدا درجے کے قدامت پسند ہیں، زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا، کیوں کہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (دیکھیے A.J. Wensinck: 'Muslim Creed' کیمرج ۱۹۳۲ء ص ۹۱)۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین، بشمول معتزلہ، خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الاشعری بیشک مخالف کے طرز استدلال ہی سے کام لیتے تھے، تاہم جب مخالفین کسی خالص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الاشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے۔ آخر کار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ یا کم سے کم الاشعری کے بہت سے "مبتعین کے لیے اس قسم کے طریق استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہو گیا، تاکہ بعد کی صدیوں میں علم کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا، حالانکہ یہ خیال الاشعری کی افتاد طبع سے کوسوں دور تھا۔

۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الاشعری نے اپنی التمد (الافتاء) نامی کتاب میں دی ہے۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۳ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فورک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبعین، ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ قوام الدین، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ Spitta، ص ۶۳ بعد)۔ قاضی ابو المعالی بن عبد الملک کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبعین، ص ۱۳۸)۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جاسکتی ہیں: (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دور میں لکھیں، مگر بعد میں خود انہیں ترک کر دیا یا ان کا رد لکھا؛ (۲) بیسیوں، دھڑوں، براہمہ، یہود، نصاریٰ، مجوس، ارسطو اور ابن الراوندی کے عقائد کے رد میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خارجیہ، مجبیہ، شیعہ اور معتزلہ کے خلاف لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجہ ذیل پہنچی ہیں:

حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جاسکتا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے، الاشعری یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ہوگا، مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ہم نا آشنا ہیں؛ (۵) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے۔ اس کے مقابلے میں الاشعری اس پر زور دیتے ہیں کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہر خیر و شر خدا کی مشیت سے ہے۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے، اس مشیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوت پیدا کر دیتا ہے (عقیدہ "کسب" کا) جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیت قرار پایا، موجد بالعموم خود الاشعری کو قرار دیا جاتا ہے، لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود ان کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ دیکھیے J.R.A.S. ۱۹۳۳ء، ص ۲۴۶ بعد؛ (۶) معتزلہ اپنے اصول "المعتزلة بین المنزلتین" کی بنا پر قائل ہیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان رہتا ہے نہ کافر۔ الاشعری اس پر معتر ہیں کہ وہ مومن تو رہتا ہے، لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذاب جہنم کا مستحق ہو سکتا ہے؛ (۷) الاشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیات، مثلاً حوض کوثر، پل صراط، المیزان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کی حقیقت و اصلیت کے قائل ہیں، لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ہیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ہیں۔

الاشعری وہ پہلے شخص نہیں جنہوں نے قدیم اہل السنۃ کے عقائد کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علم کلام سے کام لیا۔ ان لوگوں میں جنہوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی المارث بن اسد الحارسی بھی ہے۔ الاشعری کو البتہ اس بات میں اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے طریقہ کلامیہ سے اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنۃ کی نظر میں قابل قبول تھی۔ انہیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آراء کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بیانیہ تصنیف مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۹ء سے پتا چلتا ہے، دیکھیے R. Strothmann در Islam ۱۹-۱۹۳ تا ۱۹۳۲)۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الاشعریہ (واحد: اشعری) یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوئے، اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ راے

and Predestination in Early Islam' لندن ۱۹۳۸ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۰؛ (۶) ابن الندیم: 'فہرست' ص ۱۸۱؛ (۷) ابن ننگن: 'عدد' ۳۳۰؛ (۸) الخلیب: 'تاریخ بغداد' ۳۳۶-۱۱ بعد؛ (۹) البکی: 'طبقات الشافعیہ' ۲: ۲۳۵ تا ۳۰۱؛ (۱۰) الخوانساری: 'روضات الجنات' ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۱۱) براکلمان: 'طبع عالی' ۲۰۶: ۱ تا ۲۰۸؛ (۱۲) 'تکملة' ۳: ۳۳۵ بعد۔



الاشعری، ابو موسیٰؒ: بن قیس الاشعری، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نامور صحابی اور سپہ سالار جو ۶۱۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا اصلی وطن یمن تھا۔ وہ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افراد قبیلہ الاشعر کے ساتھ جنوبی عرب سے ہندوستان کے راستے روانہ ہوئے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوئے جب آپ ۷۷/ ۶۲۸ء میں یسود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے، چنانچہ وہ بیعت کر کے خدام رسالت پناہ کی صف میں شامل ہو گئے (بعض ماخذ، مثلاً ابن حجر: 'تذیب' ۲: ۱۲۶۵ میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان ماجرین میں سے تھے جنہوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی، بموجب ظن غالب صحیح نہیں ہو سکتا، دیکھیے ابن عبد البر: 'الاستیعاب' حیدرآباد ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۲، عدد ۱۲۲۲ و ص ۶۷۸ تا ۶۷۹، عدد ۶۷۸)۔ ۵۸/ ۶۳۰ء میں وہ غزوہ حنین میں شریک ہوئے (الطبری: ۱: ۱۶۶)۔ ۱۰/ ۶۳۱-۶۳۲ء میں انہیں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے ساتھ یمن میں اشاعت اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے اور آپ کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷/ ۶۳۸ء میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منیر بن شعبہ [رک ہاں] کو معزول کرنے کے بعد انہیں بصرے کا عامل مقرر کر دیا (الطبری: ۱: ۲۵۹) نیز دیکھیے ص ۲۳۸)۔ اصل کوفہ کی درخواست پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ۲۲/ ۶۳۲-۶۳۳ء میں انہیں وہاں کا عامل مقرر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ تک نامور رہے۔ پھر جب حضرت منیرہ کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انہیں دوبارہ (الطبری: ۱: ۲۶۷ بعد) بصرے کی ولایت

۱۔ بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیین نامی کتاب پہنچی ہے (طبع C.H. Ritter 'در BI' استانبول ۱۹۲۸-۱۹۳۳ء)۔

۲۔ الابانہ عن اصول الدیانہ: الاشعری نے اس کتاب میں اپنے، یعنی اصحاب حدیث کے عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے رد میں دلائل پیش کیے ہیں۔

۳۔ الملح: یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے جس میں قرآن، شینت اہل رویت ہادی تعالیٰ، قدر، استطاعت، تعدیل، تجدید ایمان، جزء و کل، وعد و وعید اور امامت سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی۔

۴۔ رسالۃ الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱ تا ۱۰۴)۔

۵۔ رسالہ کتب بہا الی اہل الشجر بیاب الابواب اس رسالے میں اہل سنت و جماعت کے عقیدے کی مفصل وضاحت کی ہے۔ قوام الدین برسلان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے۔

۶۔ قول جملہ اصحاب الحدیث و اہل السنۃ فی الاعتقاد: (چھپا نہیں ہے)۔

۷۔ رسالہ استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدرآباد ۱۳۳۳ھ): یہ کتاب خصوصاً اہل حدیث کے رد میں ہے جو اصول علم کلام کا عقلی دلائل سے، یعنی دینی عقائد کا بطریق حجت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے۔

ماخذ: (۱) الملح و رسالہ استحسان الخوض فی علم الکلام، طبع و ترجمہ از R.C. McCarthy: The Theology of al Ash'ari بیروت ۱۹۵۳ء (۲) الابانہ، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، وغیرہ و قاہرہ ۱۳۳۸ھ، مترجمہ W.C. Klein: نیو یورک ۱۹۳۰ء؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کاذب الکفری، دمشق ۱۳۳۷ھ (تخصیص از McCarthy کتاب مذکور و A.F. Mehren: رد و ردیاد (Travaux) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین، ۱۲: ۲ تا ۲۳۲)؛ (۴) D.B. Macdonald: Theology Development of Muslim Free Will: Watt W. Montgomery (۵) ۱۹۰۳ء؛

(گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ (قاضی کے فرائض کے متعلق ان کے نام حضرت عمر فاروق نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے J.R.A.S. '۱۹۱۱ء)۔

بحیثیت والی بھرہ ابو موسیٰ نے خوزستان کی تغیر کی تیاری کی۔ (۱۷۷/۶۳۸ء تا ۱۸۱/۶۳۲ء) اور اسے پایہ تکمیل تک پہنچایا اور انہیں کو اس کا فاتح سمجھا جاسیے (Caetani: Annali بذیل ۱۶۷ء پارہ ۲۶۱)۔ خوزستان کا دارالسلطنت سوق الامواز (یا صرف الامواز) تو ۱۷۷/۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متحدہ مستحکم اور مضبوط قلعہ بند شہروں کا یکے بعد دیگرے سڑ کرنا تکمیل فتح کے لیے ضروری تھا اور ان میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تسر (= شتر یا شستر) کی تغیر کے بعد از سر نو فتح کرنا پڑا۔ ابوموسیٰ نے الجبیرہ کی تغیر میں بھی حصہ لیا (ادھر ۱۸۱/۶۳۹ء تا ۱۸۲/۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو حضرت عیاض بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطح مرتفع کی فتح میں شریک ہوئے، چنانچہ نادر کے سر کے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تغیر انہیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدیور، قم، قاشان وغیرہ)۔

۱۸۳/۶۴۳ء میں ایک نہایت ہی خون ریز، مگر فیصلہ کن جنگ میں انہوں نے بہت سے کرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الامواز کے صوبے میں) ہرد کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنہوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انہوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے، پھر باقی ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مال غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربار خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انہیں امیر المومنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (البری: ۱: ۲۷۰۸ تا ۲۷۱۳)۔ اس کے بعد الاشعری نے فارس پر چڑھائی کی (ادھر ۱۸۳/۶۴۳ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمان بن ابی العاص کی مدد کی، جنہوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عمان

سے کر دیا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷)۔ اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوموسیٰ کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶۱/۶۳۶ء تا ۲۶۷/۶۴۲ء) عدم اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ (البری نے بذیل ۲۹۹ء ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ۲۸۲۹:۱) جو در حقیقت ۲۶۱ء میں معرض ظہور میں آئی تھی (Caetani: Annali، ۲۶۱ ہجری، پارہ ۳۸)۔ لیکن ان کی مزعومہ کوتاہیوں کے خلاف نہایت سنگین احتجاج وہ تھا جو اہل بھرہ کے ایک وفد نے ۲۹۹/۶۳۹ء تا ۲۶۵/۶۳۵ء میں مدینہ منورہ میں حاضر ہو کر کیا (البری: ۱: ۲۸۳۰) جس پر حضرت عثمان نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ ہاں یہ ابویٰ کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گہرا کرچکے تھے کہ انہوں نے ۳۳۲/۶۵۳ء تا ۳۵۵/۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید بن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں ابوموسیٰ کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (البری: ۱: ۲۹۳۰، الاغانی: ۱۱: ۳۱)۔ چنانچہ الاشعری حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ حضرت علیؓ کے انتخاب پر ابوموسیٰ نے کولہوں کی طرف سے ان کی بیعت کی (البری: ۱: ۳۰۸۹، المسعودی: مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقرر کردہ دوسرے تمام عامل معزول کر دیئے گئے (الیعقوبی: ۲: ۲۰۸)۔ لیکن جب حضرت علیؓ کی حضرت سیدہ صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیٰ نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (البری: ۱: ۳۱۳۹، الدیوری: ص ۱۵۳، بعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انہوں نے اپنے رویے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیطان علیؓ نے انہیں اولیں موقع پر شہر بدر کر دیا (البری: ۱: ۳۱۵۵، ۳۱۵۲ تا ۳۱۵۳) اور امیر المومنین نے انہیں نہایت ہی شدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا، مگر چند ماہ بعد انہیں امان دے دی گئی (لہرین مزامم النثری: وقعة صفین، طبع عبدالسلام محمد ہارون، قاهرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۱۵۷۲، البری: ۱: ۳۳۳۳)۔

یوں ہے: ”مارے گئے اس خندق والے جو ایدھن والی تھی جب وہ اس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔“ قرآن مجید کے قدیم مفسر اور مؤرخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی طرف ہے جو یودی بادشاہ ذونواس [رک بان] کے زمانے میں اور ’جہاں تک تاریخ سے ثابت ہو سکا ہے‘ ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہداء کو ایک خندق میں جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی ’زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال Daniel‘ باب ۳‘ تک جاتا ہے (”جنتی بھٹی میں کے آدمی“).

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم گرم Grimme نے بیان کیا ہے اور Horovitz نے بھی اسی کی زیادہ تفصیلی طور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں روز جزا کا ایک منظر کھینچا گیا ہے۔ جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے ’گویا اصحاب الاغداد گھنگار لوگ ہیں‘ جو اس سلوک کی پاداش میں جو انہوں نے مومنوں سے کیا تھا جہنم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیت ۷۷)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید، ۸۵ (البروج): ۴ تا ۷ کی تفاسیر، خصوصاً البری: ’تفسیر‘ قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲ تا ۷۵ (دیکھیے Loth، در ZDMG، ۱۸۸۱ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲)؛ (۲) ابن حشام: ’لمع‘ (Wüstenfeld) ص ۲۳، بعد؛ (۳) البری: ’تاریخ‘، ۱: ۹۲۲ تا ۹۲۵ (۴) Noldeke: Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۷ (۵) المسعودی: ’مروج‘، ۱: ۱۲۹، بعد؛ (۶) اشعری: ’قصص الانبیاء‘ قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰ تا ۳۸۲.

○
اصحاب الایکہ : (بن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شعیب [رک بان] مبعوث ہوئے۔ قرآن مجید میں اصحاب الایکہ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸، ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶، ۳۸ [م] ۱۳ اور ۵۰ [ق]: ۱۳.

ابوموسیٰؓ ان دو گھمکوں میں سے تھے جو جنگ مقدس (۳۷/۶۵۷ء) میں حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ کے مابین تازع چکانے کے لیے مقرر کیے گئے تھے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انہیں حضرت علیؓ کی طرف سے ثالث مقرر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیوں کہ انہیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ علیؓ بن ابی طالب)۔ اذرح کی مجلس کے بعد جہاں تحکیم کے لیے نمائندے جمع ہوئے تھے ابوموسیٰؓ مکہ معظمہ چلے گئے، پھر جب حضرت معاویہؓ نے سرین ابی ارطاة کو ۳۰ھ / ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابوموسیٰؓ کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے کیونکہ انہوں نے اذرح میں حضرت معاویہؓ کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض ماخذ کی رو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بر نے انہیں از سر نو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کی مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Annali: Caetani، ۲۰ھ، پارہ ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد حضرت ابوموسیٰؓ نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۳۱، ۳۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ، مکر ۳۲، سب سے زیادہ قاطعی وثوق ہے)۔

ابوموسیٰؓ کو ان کی قراءت قرآن و صلوة کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دلکش تھی (ابن سعد: طبقات، ۲/ ۱۰۶: ۲)؛ لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علوم قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آیا ہے۔

ماخذ : (۱) ابن ابی الحدید: ’شرح نہج البلاغہ‘ قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳، ۲۸۷ تا ۲۸۸، ۲۹۳، بعد و ۳، ۱۹۹، بعد، ۲۳.

○
اصحاب : دیکھیے صحابہ

○
اصحاب الاخذود : ”خندق والے“ ایک لقب جو قرآن مجید کی سورہ ۸۵ (البروج) کے شروع میں آیا ہے اور جس کی تفسیر میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ آیات ۴ تا ۷ میں

کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے۔

مفسرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب کچھ دختوں کا بن تھا، جہاں کے پاس تجارت میں ٹاپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور افساد فی الارض پر تلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انہیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انہوں نے شعیبؑ کو ”متر“ (= مسور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچے ہیں تو آئیے ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا کر آئیے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر عذاب یوم النخلۃ (ساتھان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گری اور تیش مسلط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی۔

اصحاب مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحاب مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انہیں بھی بت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر رہنہ (زلزلے) اور صیحه (= چیخ) کی صورت میں اترتا۔

ماخذ : (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر البری، تخریر المتیاس، الکشاف، الوار التذیل، معالم، البحر المحیط، روح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المنہری اور تفسیر النار، وغیرہا) بذیل آیت محولہ بالا (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات، الصحاح، البوہری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرہا) بذیل مادہ ایک، نیز دیکھیے: (۳) النووی، تہذیب الاسماء، ص ۲۳۶؛ (۴) الذہبی: میزان الاعتدال، ص ۱۸۱؛ عدد ۱۶۱۷؛ (۵) البدایہ والنہایہ، ۱: ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶: ۳۲۳ تا ۳۲۴؛ (۷) عمدۃ القاری، ۷: ۴۸؛ (۸) السعودی: مروج، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۴؛ ۱: ۳۰۳۔

○

اصحاب بدر : (یا اہل بدر، یا بدریون = بدر والے) وہ صحابہ کرام جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

ناض، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء اور سورۃ ص میں ”الایکہ“ کے بجائے ”یکہ“ (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر ظلم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ البوہری کا قول ہے کہ ایک سے مراد بیش گنا جنگل ہے اور ایک ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۱۵: ۷۴)۔ ابوخیان اللاندلی نے ایک اور تصریح بھی کی ہے کہ ایک ایک خاص مقام کا نام ہے اور ایک تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷: ۳۷)۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ اصحاب الایکہ او اصحاب مدین (رک بان) ایک ہی امت کے دو نام ہیں: یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے البری: تاریخ، ۱: ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ ابن کثیر، ۲: ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الایکہ اہل مدین ہی ہیں (المستدرک، ۲: ۵۶۸)۔

لیکن اکثر مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ اہل مدین اور اصحاب الایکہ دو جداگانہ امتیں تھیں اور حضرت شعیب کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مفسرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امتوں کے حضرت شعیبؑ سے سوال و جواب اور ان کا طرز خطاب مختلف ہے اور انجام کار عذاب اور طریق عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہل مدین خود حضرت شعیبؑ کی اپنی قوم تھی، چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”والس مدین اخاھم شعیبنا“ (الاعراف: ۸۵) اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شعیبؑ کو (مبعوث کیا)، مگر اصحاب الایکہ سے حضرت شعیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ امتیں ہی تصور کی جاسکتی ہیں۔

مدین (Madiav) در اصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Xettopa) کے نطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجاز عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر (وَأَنْتَهُمَا لِبَاسِیَم قَبِیْنِ ۱۵ [الجر: ۷۹]) سکونت اختیار کر لی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک نہتی آباد ہو گئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہو گئی۔ طبریوس کے جغرافیہ (لانڈرگ، ۱۸۳۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیاوا Modiaua لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ

اہل بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قرآن مجید ۸ [الانفال]: ۱۲)۔

بعض مفروضوں نے (اِنَّ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِى الْاَرْضِ الْخ) ۸ [الانفال]: ۲۶ کو بھی غزوہ بدر سے متعلق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحاب بدر کو علم ہو چکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ملک (یا مکہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انہیں لوگ اپک نہ لے جائیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انہیں قوت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحاب بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس موقع پر تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین لے کر چلے، جن میں سے ۷۴ مجاہد اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انہوں نے پیچھے چھوڑ دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمان بن عفان (جنہیں ان کی اہلیہ محترمہ، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی رقیہ کی تجارتداری کے لیے مدینہ میں چھوڑ دیا گیا) 'طلحہ بن عبید اللہ اور سعید بن زید (جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا) 'ابو لبابہ رفاعہ بن عبد المنذر (جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الروحاء کے مقام پر پہنچ کر مدینہ منورہ واپس بھیج دیا) 'عامر بن عدی البلوی (جنہیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا) 'الحارث بن النعمان (جنہیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الروحاء سے مدینہ کو لوٹا دیا گیا) اور خواتین جبر (جن کے صفراء پہنچ کر پاؤں میں پھر لگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں مدینہ واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مال غنیمت کا حصہ دیا گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔

بعض نے کہا ہے کہ اصحاب بدر اصحاب طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳، بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰، بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ صحابہ شہید ہوئے، چھ مجاہد اور آٹھ انصار۔

اصحاب بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے، ان کا

کے ساتھ شامل ہو کر مکہ کرمہ کے شمال مغرب اور مدینہ منورہ کے جنوب مغرب کی طرف یثرب کے قریب مقام بدر [رک بان] میں ۱۷ رمضان ۳ھ / ۱۲ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکین مکہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و امداد سے مظفر و منصور ہوئے۔

اصحاب بدر کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳ [آل عمران]: ۱۲۳ میں وارد ہوا ہے اور قرآن کے ساتھ بدر اور اصحاب بدر کا ذکر متعدد بار آیا ہے (مثلاً سورہ ۸ [الانفال]: میں بار بار آیات ۷ تا ۱۲، ۱۷، ۲۵، ۳۱ تا ۳۲، سورہ ۵۳ [القدر]: ۲۵، سورہ ۵ [الحمد]: ۱۰)۔

غزوہ بدر کو "یوم الفرقان" ۸ [الانفال]: ۳۱، یعنی فیصلے کا دن سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیوں کہ اس روز حق و باطل کی کش مکش کا کھلا فیصلہ ہو گیا۔ اسے "البیتۃ الکبریٰ" (بڑی گرفت) ۳۴ [الذخاں]: ۱۶ بھی کہا گیا ہے (دیکھیے البری: تفسیر ۲۵: ۶۳ تا ۶۷، ۷۰، ابن تیمیہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۳۰۲، الزمخشری: ۳: ۲۷۷)۔ بعض مفروضوں نے "الساہقون الاولون" ۹ [التوبہ]: ۱۰۰ سے مراد اصحاب بدر کو لیا ہے (البری: بذیل آیت مذکورہ، الزمخشری: ۲: ۳۰۳)۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب بدر سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک مردہ (یعنی یا نفیر) پر وہ انہیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا ۸ [الانفال]: ۷)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایک ہزار ملائکہ اصحاب بدر کی مدد کے لیے بھیجتا منظور فرمایا ۸ [الانفال]: ۹، بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ ۳ [آل عمران]: ۱۲۳ تا ۱۲۵ قرآن کریم میں ایسی کوئی نص ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابو بکر الاسم کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ملائکہ کے آسمان سے اتر کر مقابلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سر سید احمد خان اور شیخ محمد عبدہ کا بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے (سر سید: ۲: ۶۹ تا ۷۱، تفسیر النار: ۴: ۱۱۳)۔ اللہ جل شانہ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحاب بدر کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالیٰ نے خود کفار کے دلوں میں دہشت اور رعب ڈال دیا۔ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ

مرتبہ کسی اور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحمد]: ۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل بدر سے فرمایا: ”بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جنت واجب کر دی ہے“ (البخاری ۵: ۷۸) چنانچہ اصحاب بدر مغفور ہیں۔ اللہ نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۵۸/ ۶۲۹ میں جب مکہ پر حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور فہیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطب بن ابی بلتعہ نے مکہ میں مقیم اپنے احباب کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکر اسلام کی زد میں نہ آ جانا اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبل از وقت بتا دیا کہ کوئی خبر مکہ کو جا رہی ہے۔ انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ الکریمؓ بن العوام اور المقداد بن الاسود کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد حراء الاسد کے قریب روضہ خاخ میں ایک عورت کو جالیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطبؓ نے عرض کی ”یا رسول اللہ! میرے معاملے میں جلت نہ فرمائیے۔ قریب مکہ کے چند افراد کے ساتھ میرے رواہل عرصہ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان مند ہوں۔ اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے کی اعزہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے کی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبتی تعلق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے۔“ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے انہیں خائف اور متانق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑادی جائے، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ”کیا حاطب معرکہ بدر میں شریک نہ تھے؟ کیا اللہ تعالیٰ نے اصحاب بدر سے جنت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟“ اس پر حضرت عمرؓ الفاروق کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ حضرت حاطبؓ سے پھر کسی نے تعرض نہیں کیا، البتہ صلح بن ابی اسد نے بھی غزوہ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ

متانقوں کے دامن فریب میں آ گئے اور قصہ اکب میں ماخوذ ہوئے، چنانچہ ان پر مد جاری ہوئی۔

متحدہ علمائے اصحاب بدر کے فضائل، ان کے ناموں کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عمرؓ الفاروق اصحاب بدر کا بہت احترام فرماتے اور انہیں مد درجہ محبوب جانتے تھے، چنانچہ جب انہوں نے ”دیوان“ مرتب کروایا تو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد اصحاب بدر کو سرفہرست رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ بن ابی طالب بھی اصحاب بدر کو بہت محبوب رکھتے تھے، چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفان کی شہادت کے بعد مسند خلافت عین دن تک خالی رہی۔ لوگوں نے حضرت علیؓ سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اصرار کیا، لیکن انہوں نے اس بارگراں کو اٹھانے سے انکار کیا، پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے۔ اس پر لوگ حضرت عثمانؓ کی تجویز و سفین اور تدفین میں مصروف ہو گئے۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علیؓ نے کہا ”میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کر سکتا ہوں جو میرے بھائی کے قاتل ہیں۔“ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علیؓ نے اصحاب بدر کو طلب کیا اور پہلے انہیں سے بیعت لی، پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی۔ جنگ جمل میں لشکر علیؓ کے چار سو صحابہ میں سے ستر بدری تھے۔ واقعہ منین میں حضرت علیؓ کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوئے، جن میں سترہ مہاجر اور ستر انصار تھے۔ اس موقع پر انہیں بدری شہید ہوئے۔

بعض علما کا قول ہے کہ لفظ ”بدریوں“ (یا اہل بدر) کا اطلاق ان مشرکین مکہ پر بھی ہوتا ہے جنہوں نے ۱۷ رمضان ۲ کو صحابہ کرام کے خلاف جنگ آزمائی کی، بدر کے مقامی لوگ بھی ”بدری“ کی نسبت سے معروف ہیں۔

ماخذ: قرآن مجید کی مشہور و حدیث اول شافیر بذیل آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستہ، ہاداد اشاریہ، از Wensinck و محمد قواد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیل حوادث سنہ ۲؛ (۴) ابن سعد، طبقات، ۶: ۲۳۲، بعد ۳: ۲۱۲ و مواضع

ایک موقع پر ابن عباسؓ نے بھی یہی کہا ہے (لسان) ایک اور موقع پر انہوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقم تحریر تھی یا جگہ (نجم البلدان، بذیل مادہ رقم)۔ اس میں شبہ نہیں کہ رقم یا رقم Rakam یا Rekem سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (سینا، ۱۸: ۲۷۔ عربی تورات میں راقم ہے جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو اطا ہے اسے رقم پڑھا جا سکتا ہے۔ یہ رقم ایک غیر متعین جگہ ہے (Dictionary Black Bible)

اس سے قفل کہ یہ فعل کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقم سے کیا مراد ہے مناسب ہے کہ اصحاب کف کا قصہ جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے بیان کر دیا جائے، لیکن اس قصے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اور قصص قرآنی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایت قصص کے لیے جو قرآنی اسلوب بیان ہے اسے مد نظر رکھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیش نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوب بیان آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے کیوں کہ موخر الذکر اول الذکر کا تابع ہے۔

قرآن حکیم میں کوئی قصہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق آموزی اور عبرت انگیزی مقصد ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصے میں سے تمام غیر ضروری تفصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیش نظر فقط اہم جزئیات بیان کی جاتی ہیں، اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصے میں نہایت امجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دوران قصہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے، اس لیے اس قصے میں بحیثیت قصہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قرآن کریم سے جو قصہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ چند نوجوان تھے جو اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آئے تھے، اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا اور انہیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف کفر و شرک میں مبتلا تھی، بلکہ ایمانداروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰) چنانچہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں اور ان کے

کثیر؛ (۵) الواقدي: کتاب المغازی، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۵۴ بعد و مواضع کثیر؛ طبقات، ص ۶۹؛ (۶) الاذرقی: اخبار مکہ (طبع Wustenfled)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۳۱۵؛ (۸) محمد بن حبيب: المجز، حیدرآباد ۱۹۳۲ء، ص ۷، ۱۰، ۱۳۰؛ (۹) کتاب التبیان، قاهرہ ۱۳۳۷ھ، ۳۰۳؛ (۱۰) ابن قتیبة: المعارف (مطبوعہ مصر)، ص ۶۵، ۲۷۸؛ (۱۱) الترمذی: الجامع، ۲: ۳۶؛ (۱۲) الطبری: تاریخ (طبع دخیو)، ۱: ۲۵۰، ۲۵۰، ۹۳۰، ۹۳۵۔



اصحاب کف: قرآن کریم میں اصحاب کف کا قصہ مختصر سورہ ۱۸ (الکف) ۹: ۲۶ میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکف کہلاتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے اخبار (علا) یہود سے کہا کہ وہ انہیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتحان لیں۔ یہود نے تین امور کے متعلق استفسار کرنے کو کہا: (۱) اصحاب کف؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح۔ اصحاب کف اور ذوالقرنین (آیات ۸۳ تا ۹۸) کا ذکر اس سورہ میں ہے جبکہ روح کے متعلق سورہ ۱۷ (بنی اسرائیل) ۸۵ میں ارشاد موجود ہے۔ اصحاب کف کو قرآن حکیم میں ”اصحاب الکف و الرقیم“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رقم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو۔ گویا رقم، معنی مرقوم ہے۔ اکثر اہل لغت اور مفسرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں۔ ثعلب اور فراء کی بھی یہی رائے ہے، بلکہ فراء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقم ایک دھات کی تختی تھی جس پر اصحاب کف کے اسماء، انساب اور قصہ منقوش تھا (ابن الاثیر: ۲۰۶، نجم البلدان: ”ہو لوح رصاص“ نیز لسان)۔ دوسرا نظریہ رقم کے متعلق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام ہے۔ زجاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحاب کف رہتے تھے۔

لوگ روز حشر انسان میں بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے ۲۳ [المومنون]: ۱۱۳)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحاب کف کی تعداد کیا تھی، مگر قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی، بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا (۱۸ [الکہف]: ۲۲)۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اصحاب کف کی تعداد سات تھی۔ کئی اور مفسرین نے بھی سات کی تعداد اختیار کی ہے (المرافی، اللغزای وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحاب کف کتنی مدت عار میں سوتے رہے۔ اس کے متعلق اگرچہ متعدد اقوال ہیں، لیکن قرآن کریم نے تعداد اصحاب کف کی طرح تعین مدت کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی، کیونکہ مقصد قصہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ البتہ سرسری طور پر فرمایا کہ وہ عار میں تین سو نو سال تک رہے۔ بعض مفسرین اور ابوریحان البیرونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (المرافی، اللغزای، البیرونی: آثار)۔ وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شعی سال کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں، کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شعی کے بعد قمری سالوں میں تین سال کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس ملک کا یہ واقعہ ہے وہاں شعی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآن حکیم نے اس حساب سے بھی مدت کا تعین کر دیا۔

بعض مفسرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحاب کف کا واقعہ قبل از مسیح، یعنی قصص بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعد از مسیح اور آیا اصحاب کف مسیحی تھے یا کسی اور مذہب کے پیرو۔ جو لوگ اس قصہ کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپ سے کیے تھے، لیکن مذکورہ روایت سے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصاریٰ نے بھی آپ سے اس کے متعلق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصہ یا اس سے مشابہ کوئی قصہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ بہر حال اس وقت جس صورت

مہبودوں سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسہ کرتے ہوئے ایک عار میں پناہ گزین ہو جائیں۔ پھر جب وہ عار میں پناہ گزین ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے والا نہ کر تا کہ وہ حالت بیداری میں ہیں۔ ایک مدت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جب انہیں بیدار کیا تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوتے رہے۔ انہیں اس کی صحیح مدت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انہوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ نکتے جو ان کے پاس تھے اور جو اب پرانے ہو چکے تھے دے کر شہر میں اشیائے خوردنی لانے کے لیے بھیجا، اس طرح شر والوں کو ان کی خبر ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس ملک میں ایمان والوں کا غلبہ ہو چکا تھا، کیوں کہ انہوں نے اصحاب کف کے مرنے کے بعد اس عار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالیٰ نے اس قصہ کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے، ایک تو اس لیے کہ اس اصحاب کف کو برسوں کی نیند سلا دیا، اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی، نئے سکے رائج ہو گئے اور ایمان والوں کا غلبہ ہو گیا۔ دوسرے اس طویل مدت میں ان کے اجسام کو صحیح و سالم رکھا۔ غالباً وہ جس حالت میں عبادت میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوئے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے، چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار گیا وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس خرق عادت قصہ کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے۔ وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لاتے وہ جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ قیامت کی متعلق برحق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیت خواہ کتنی ہی مدت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے (دیکھیے قصہ ابراہیم علیہ السلام، ۲ [البقرہ]: ۲۶۰، قصہ حضرت عزیر ۲ [البقرہ]: ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحاب کف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوتے ہیں، اسی طرح عام

کیا ہے۔ اس سے ایک نکتہ اور نکلا ہے کہ یہ قصہ اللہ تعالیٰ کی ایک عجیب نشانی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی اس سے بھی زیادہ عجیب بے شمار نشانیاں کائنات میں موجود ہیں (الاسطلاوی، الراغبی اور الحازن)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے
(۱) Encyclopaedia Britannica 'بذیل مادہ' (۲)
(۳) Encyclopaedia Religious and Ethics 'Decline and Fall of the Roman Empire' باب ۳۳: (۴) البغوی: تفسیر: ۵: ۵: ۵: ابن الاثیر: تاریخ: ۱: ۲۰۶: (۶) الراغبی: تفسیر: ۱۵: ۱۱۸ وغیرہ۔



اصول : علم عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حروف کا مجموعہ) 'وَدَ (رَکَٹ ہاں)' اور فاصلہ (رَکَٹ ہاں) [یعنی تین یا چار حروف صحیح کا مجموعہ جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے] انہیں سے ارکان ترکیب پاتے ہیں نیز دیکھیے مادہ عروض۔
مآخذ : دیکھیے مقالہ عروض بذیل مادہ۔



اعتقاد : یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس (اصطلاح) کا مفہوم محض وہ بھی ہو سکتا ہے جو انگریزی لفظ "Thinking" یا جرمن "glauben" (= سمجھنا، خیال کرنا) سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہو سکتا ہے جس میں مکمل وثوق پایا جائے، لہذا یہ لفظ بالخصوص تعلیمات مذہبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Dozy و Lane: Supplement)۔ اس صورت میں یہ کلیہ تصدیق کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) (دونوں) شامل ہیں۔ انتشارانی نے اپنی شرح عقائد النسفی (قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکام شرعیہ کا تعلق کیفیات عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو فریہ اور عملیہ کہلاتے ہیں اور بعض کا تعلق تصدیق قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انہیں اعلیہ اور

میں یہ قصہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جز ہے اور اس روایت کے اہم اجزا قرآنی قصہ اصحاب کف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصاریٰ میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرن قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی قصے کے متعلق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

قرآن کریم نے اس قصے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحاب کف کے کتبے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصے کا یہ جز اوجھل ہو گیا ہو، لیکن علام الغیوب سے کوئی جز بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ یا قوت نے بحکم البلدان میں (بذیل مادہ رقیم) اس قسم کے اور عاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً لواح دمشق میں 'اندلس میں' فلسطینیہ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفہ مستقیم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحییٰ بن محمد کو اصحاب کف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا، چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھو بھی، لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحاب کف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو عاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار)۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں جو قصہ یہود و نصاریٰ میں رائج تھا انہوں نے اسی کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں السوس Ephesus کے سات سوئے والوں ہی کا قصہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآن کریم نے ان سوئے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب کف والرقیم۔

قرآن کریم نے جس انداز بیان سے اس قصے کو شروع

خود بھی ماہ رمضان کا آخری عشرہ مدینے کی مسجد میں بحالت صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن مجید '۴۴' [الدخان]: ۲، ۹۷ [القدر]: ۱ تا ۵۔ قرآن و حدیث میں لیلۃ القدر کی تعبیر نہیں کی گئی، لیکن اکثر روایات کی رو سے یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں) یعنی ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ اور ۲۹ میں سے کوئی سی ایک رات ہے۔ دیگر علماء کا خیال ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے تھی کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصے ماہ رمضان سے مخصوص ہے۔

احکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھا جائے؟ مشہور قول کی رو سے اکیسویں شب کو غروب آفتاب سے قبل اپنی احکاف والی جگہ میں بیٹھ جانا چاہیے۔ اہل حدیث اور خواہر کے مطابق میں رمضان المبارک کی صبح کو نماز فجر کے بعد احکاف میں بیٹھنا چاہیے۔

ماخذ: (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور احکاف کا باب: (۲) الدمشقی: رحمۃ اللہ فی اختلاف اللامۃ (بلاق ۱۳۰۰ھ) ص ۵۰۔



الاعراف: (عربی) عرف کی جمع، "اوپنی جگہ" چوٹی۔ قرآن مجید (۷) [الاعراف]: ۳۶ میں حشر کے دن جزا و سزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے حجاب کا ذکر ہے، جو اصحاب الجنت کو اصحاب النار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا "جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں" (آیہ ۳۸: اصحاب الاعراف)۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کی رائے میں "اصحاب الاعراف" غالباً جنت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، "جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنت دونوں کو دیکھ سکتے ہیں"۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن انبیاء کو اشارے سے الگ الگ کرنے میں دوبارہ برسر عمل ہوں گے (اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے)۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ

اعتقاد یہ کہتے ہیں (دیکھیے الہاجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم، قاهرہ ۱۳۲۱ھ: ۱: ۲۰ حاشیہ، علی متن السوسیہ، قاهرہ ۱۳۸۳ھ، ص ۱۱ بعد "Dict. of Techn. Terms" بذیل مادہ حکم)۔ اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک اعتقاد (قوانین شریعہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلمین کو دشواری پیش آئی۔ کشاف اصطلاحات الفنون (ص ۹۵۴) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ہیں: ایک تو عام مفہور معنی میں، یعنی "ایسی بات جو دل میں کم و بیش رائج ہو" اور دوسرے نادر معنی، یعنی "ایمان و یقین"۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قلبی (ہارم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجائش رہتی ہے (یقبل التَّشْكِكُ) اور دوسرے معنی ایسا حکم ذہنی ہے جو مطلق یا رائج ہوتا ہے اور اس میں طم بھی شامل ہے۔ (گویا) وہ ایک ایسا حکم ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجائش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ہیں، جس سے جل مرکب خارج ہے، یعنی ایسی جمالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو تفسیر کرتے ہیں۔ ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو۔ دیکھیے مادہ "ایمان"۔

ماخذ: متن مادہ میں مذکور ہیں۔



احکاف: (ع) (عکث سے باب انتقال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھہرا رہنا) شری اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مومن کچھ مدت کے لیے دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ احکاف ایک مستحسن فعل (مست) سمجھا جاتا ہے اور اس کا شمار ان نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجالانا بے حد مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے (بعض فقہاء کے نزدیک احکاف مسنون کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے)۔ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

اصحاب الاعراف انبیاء کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت (۴: ۳۶) کے آخر میں ”لم یذلوہا“ کے الفاظ نیز اگلی آیت ۳۷ میں (قَالُوا رَبَّنَا۔۔۔۔۔) کا فاعل مقدر ”اصحاب الاعراف“ ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحاب الاعراف۔۔۔۔۔ کم سے کم عارضی طور پر۔۔۔۔۔ نہ جنت میں ہوں گے نہ دوزخ میں بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ (دیکھیے ماہ بروز)۔ الاعراف قرآن مجید کی ساتویں سورہ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحی الہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت عامہ کا ذکر ہے اور یشاق شریعت سے یشاق فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

مآخذ : (۱) البرہی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۷: ۱۲۶ تا

۱۲۹؛ (۲) بل R. Bell: The Men of the A'raf
در MW ۱۹۳۲ء، ص ۳۳ تا ۳۸؛ (۳) Tor Andrae:
'Der Ursprung des Islams Uppsala and
des Christentum ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ بعد۔



إقامہ : (ع) ایک طرح کی دوسری اذان [رک بان] جس سے یہ اعلان مقصود ہوتا ہے کہ نماز باجماعت شروع ہو رہی ہے۔ اقامہ صف بندی کے وقت کی جاتی ہے، جو حتی الوسع مؤذن ہی کرتا ہے، جیسے حدیث میں ہے من أنن فهو یقیم (احمد: مسند، ۳: ۱۶۹) جو اذان دے وہی اقامت کے۔ مسلم کے الفاظ ہیں المؤمنون یقیم (کتاب صلوٰۃ المتاخرین) لیکن اسے کوئی دوسرا مقتدی بھی کہہ سکتا ہے۔ اقامہ کے کلمات احناف کے نزدیک یہ ہیں: اللّٰهُ أَكْبَرُ (چار مرتبہ) اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (دو مرتبہ) اَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (دو مرتبہ) حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ (دو مرتبہ) حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ (دو مرتبہ) قَدْ قَامَتِ

الصَّلَاةُ (دو مرتبہ) اللّٰهُ أَكْبَرُ (دو مرتبہ) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (ایک مرتبہ)۔ دوسرے فقہی مسالک میں کلمات اقامہ تو یہی رہتے ہیں البتہ جس تعداد میں انہیں دہرایا جاتا ہے اس میں کچھ فرق ہے مثلاً اس کی ایک صورت یہ ہے: اللّٰهُ أَكْبَرُ (دو بار) اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (ایک بار) اَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ایک بار) حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ (ایک بار) حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ (ایک بار) قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ (دو بار) اللّٰهُ أَكْبَرُ (دو بار) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (ایک بار)۔ مالکیوں کے نزدیک اقامہ اس طرح کی جاتی ہے: اللّٰهُ أَكْبَرُ (دو بار) اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (ایک بار) اَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ایک بار) حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ (ایک بار) اللّٰهُ أَكْبَرُ (دو بار) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (ایک بار)۔ اکیلے نماز پڑھنے والے کے لیے بھی کتب فقہ میں اقامہ کا کماست قرار دیا گیا ہے (دیکھیے الفتا علی المذاہب الاربعہ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱: ۲۳۵)۔ بعض مستشرقین کا یہ خیال بالکل بے ہودہ ہے کہ اسلام میں اقامہ کا تصور یہود کی نماز سے لیا گیا ہے حالانکہ بخاری، مسیح (کتاب الاذان، باب ۱) احمد بن حنبل (مسند، ۳: ۳۲ بعد) نے صراحت سے یہ روایت درج کی ہے اور بتایا گیا ہے کہ کس طرح یہ کلمات یہود، نصاریٰ اور مجوس کی طریق کے خلاف اور اسے چھوڑتے ہوئے اختیار کیے گئے (نیز دیکھیے آ آ عربی، ۲: ۲۵۵، تعلیقہ از محمد عرفہ)۔

مآخذ : (۱) احادیث کے مجموعوں اور فقہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (الدمشقی: رحمة اللہ فی اختلاف الائمہ (بولاق ۱۳۰۰ھ) ۱: ۱۶۷، ص ۱۳ بعد؛ (۲) ہاجوری (بولاق ۱۳۰۷ھ) ۱۶۷۔



اقبال : ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء ر ۲۰ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے (بلدیہ سیالکوٹ کے اندراجات پیدائش و اموات، شائع کردہ روزنامہ انقلاب مورخہ ۷ مئی ۱۹۳۸ء) اور فقیر سید وحید الدین کی رائے میں ۳ ذوالقعدہ ۱۲۹۳ھ، ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو (دیکھیے روزگار فقیر، طبع دوم، ۱۹۶۳ء ص ۲۳)۔ اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد اگرچہ دستکاری سے

ہوئی۔ اس کے بعد یکم اپریل ۱۹۰۱ء سے مخزن کا اجرا ہوا اور اس میں اقبال کی نظم ”ہمالہ“ چھپی۔ اس کے ساتھ ہی نئے انداز کی نظموں اور غزلوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ یوں انجمن کے جلسوں اور مخزن کے صفحات کے ذریعے اقبال شعراے ہند کی صف اول میں ممتاز مقام پر فائز ہو گئے۔

اگست ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور تین سال وہاں گزارے۔ فلسفے میں اعلیٰ ترین امتحانات کیمبرج (انگلستان) اور میونخ (جرمنی) کی یونیورسٹیوں سے پاس کیے۔ لی ایچ۔ ڈی کے لیے جو مقالہ لکھا تھا وہ *Development of Metaphysics in Persia* (”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء“) کے نام سے کتابی صورت میں چھپ گیا ہے۔ جسے ماہ کے لیے لنڈن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کی جگہ عربی کے پروفیسر رہے۔ رہنمائی ملت کا جو مقام بلند اقبال کے لیے روز ازل سے مقرر ہو چکا تھا یہ اس کی ابتدائی جھلک تھی۔

لی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ وہ ولایت سے ہیرسز بن کر آئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہو گئے۔ حکومت نے انہیں کالج کے کام کے ساتھ وکالت کی بھی اجازت دے دی۔ چونکہ وہ کالج میں مشغول ہونے کے باعث اول وقت میں پکڑی نہ جاسکتے تھے لہذا ہائی کورٹ کے ججوں نے اجازت دے رکھی تھی کہ ان کے مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں۔ اٹھارہ ماہ بعد انہوں نے پروفیسری چھوڑ دی اور وکالت ہی کو بطور پیشہ اختیار کر لیا (مکتب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۷)۔

دو تین سال کی خاموشی کے بعد ان کی قوی دلی نظموں کا زرین سلسلہ پھر جاری ہو گیا۔ ان میں سے ”شکوہ“ ”شع اور شاعر“ ”خضر راہ“ اور ”ظہور اسلام“ انجمن حمایت اسلام کے مختلف جلسوں میں پڑھی گئیں۔ ”جواب شکوہ“ موہنی دروازے کے باہر ایک جلسہ عام میں سنایا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں فارسی مثنوی اسرار خودی شائع ہوئی، جو ان کی خاص تعلیمات کا پہلا جامع اور منظم مرقع تھی۔ تین سال بعد رموز بنودی منظر عام پر آئی، جسے اسرار خودی کا تتمہ سمجھا جاسکتا ہے۔

لفظ ”خودی“ سے اقبال کی مراد قوت نفس اور

روزی کھاتے تھے اور بہ لحاظ معاش فارغ البال نہ تھے، لیکن ان کا کردار نہایت پاکیزہ اور مزاج صوفیانہ تھا، جس کی وجہ سے اہل شہر ان کی بہت عزت کرتے تھے۔

مرفان و تقویٰ اور آداب اخلاق کی پر سعادت فضا میں اقبال نے تربیت پائی اور اس تربیت سے ان کے خداداد جوہر چمک اٹھے۔

دو بھائیوں اور چار بہنوں میں اقبال سب سے چھوٹے تھے۔ ابتدائی تعلیم کتب میں شروع ہوئی۔ پھر سکاچ مشن سکول میں داخل ہو گئے۔ پرائمری، مل اور میٹرک کے امتحانوں میں وحیفہ حاصل کیا۔ ایف اے کا امتحان سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے پاس کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ لی۔ اے کے سالانہ امتحان میں انگریزی اور عربی کے لیے دو طلائی تمغے ملے۔ عربی کے امتحان میں پنجاب بھر میں اول رہے۔ ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے (فلسفہ) کا امتحان پاس کیا اور تمغہ پایا۔

گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال کا خاص تعلق پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ، استاد فلسفہ سے پیدا ہوا، جو عربی کے فاضل تھے اور اپنی کتاب *The Preaching of Islam* کے باعث شہرہ آفاق ہیں۔

ایم۔ اے کرنے کے بعد اقبال ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج لاہور میں بطور میکلڈ ٹریک سکالر (ریڈر) مقرر ہوئے۔ اس دوران میں عارضی طور پر اسلامیہ کالج اور گورنمنٹ کالج میں انگریزی اور فلسفے کے استاد بھی رہے۔ اسی زمانے میں اقبال نے علم الاقتصاد پر ایک کتاب لکھی، جو ان کے اپنے قول کے مطابق اس مضمون پر ”اردو میں سب سے مستند کتاب تھی“ (مکتب اقبال، در شاد اقبال، ص ۳۵)۔

۱۸۹۵ء میں حکیم امین الدین ہیرسٹر کے مکان (بازار کھیاں، اندرون بھائی دروازہ) پر ایک مشاعرے کی طرح ڈالی گئی۔ اس مشاعرے کی ایک مجلس میں اقبال نے طبعی غزل پڑھی۔

اقبال نے بعض دوستوں کے ایما پر انجمن حمایت اسلام کے لیے اپنی مشہور نظم ”نارہ جیم“ لکھی۔ جو ۱۹۰۰ء کے سالانہ اجلاس میں نماز عصر کے بعد پڑھی گئی۔ یہ نظم بے حد مقبول

”رفعت روح“ تھی، لیکن اس کے مروجہ مسموم سے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اقبال کی رائے تھی کہ جب انسان میں طرے لٹائی رائج ہو جاتی ہے تو وہ ایسی تعلیم سے ہزاری کے ہانے تلاش کرتا ہے جس کا متعدد قوت نفس اور رفعت روح ہو۔ اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو قائم نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے، اسی تعین کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نہایت الہی، خودی کے ارتقاء میں پیکار لازم ہے اور حلق کی قوت تغیر کی بھی بڑی اہمیت ہے، خودی قوی سے قوی تر بھی ہوتی ہے مگر سوال اور خوف جیسی بیماریاں خودی کو ضعیف بھی کرتی ہیں۔ رموز بے خودی میں فرد ملت کے روابط اور ملت اسلامیہ کی (دینی و مکتانی) لامتناہیت سے بحث کی ہے۔

اس کے بعد اقبال کی فارسی اور اردو نظموں کے مجموعے کے بعد دیگرے شائع ہوئے۔ آخری مجموعہ ارمغان حجاز ان کی زندگی میں تیار ہو چکا تھا، لیکن وفات کے بعد چھپا۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے مجھے خطبہ انگریزی زبان میں لکھے تھے، جو مدراس، میسور اور حیدرآباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ بعد میں ایک کا اضافہ کیا۔

اقبال نے عملی سیاسیات میں بہت کم حصہ لیا۔ ہندوستان میں اسلام کا مستقبل انہیں مضطرب رکھتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ دفاعی اعتبار سے مسلمانوں پر وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوقر کے عہد سے ہوئی۔

سیاسیات میں ان کا نصب العین اسلامی مقاصد کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے سوا کچھ نہ تھا۔ ان کی پختہ رائے تھی کہ جو اسلامی جماعت مسلمانوں کی بہبود کی ضامن نہ ہو عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی (مکتبہ اقبال، حصہ دوم، ص ۱۳)۔ مسلم لیگ کا مستقبل بھی ان کے نزدیک اس امر پر موقوف تھا کہ وہ مسلمانوں کو انکسار نے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے (مکتبہ اقبال، حصہ دوم، ص ۱۵)۔ پنجاب کی اہمیت ان کے نزدیک بہت زیادہ تھی، جس لیے کہ انہیں یقین تھا، اسلام کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑی جائیں گی ان کی

لذم گاہ پنجاب ہی ہوگا (مکتبہ اقبال، حصہ دوم، ص ۷۹)۔ ۱۹۲۶ء کے انتخابات میں وہ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن بنے۔ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کے لیے صدر چنے گئے، جہاں انہوں نے ایک شرعہ آفاق خطبہ پڑھا اور حصول پاکستان کے لیے اس سر زمین میں پہلی مرحہ صدا بلند کی۔ گول میز کانفرنس کے آخری دو اجلاسوں میں بھی شریک رہے۔ مسلم کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے اسلامی نصب العین کے تحفظ اور مسلمانوں کے قومی حقوق کے حصول کے لیے انہوں نے انتہائی استقامت سے کام لیا۔ ان کے نزدیک ہندی مسلمانوں کے کام اس وجہ سے بگڑتے رہے تھے کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی تھی (مکتبہ اقبال، حصہ اول، ص ۳۹۷)۔ دسمبر ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی نے اور اس سے اگلے سال علی گڑھ یونیورسٹی نے ان کو ڈی۔ لٹ (D.Litt) کی اعزازی ڈگری عطا کی۔

۷ جنوری ۱۹۳۵ء کو عید الفطر کے دن زکام ہوا۔ یہی دانہ پینے سے زکام جاتا رہا تو گھبراہٹ گیا (مکتبہ اقبال، حصہ اول، ص ۴۱۳)۔ علاج کے باوجود گھلا صاف نہ ہوا تو ڈاکٹروں نے رائے دی کہ جو رگ حلق سے دل کی طرف جاتی ہے اس میں رسولی پیدا ہو گئی ہے، لہذا عمل جراحی ضروری ہے یا بجلی کا علاج کرایا جائے۔ بجلی کے علاج سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہوا، لیکن مرض کا ازالہ نہ ہو سکا۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء ساڑھے پانچ بجے شام کو ان کی بیگم کا انتقال ہوا۔ دو کم سن بچوں کی تربیت کی پریشانی نے صحت پر بہت برا اثر ڈالا۔ انہیں کھانسی اور دمہ شروع ہو گیا۔ کھانسی اٹھتی تو بیہوش ہو جاتے (مکتبہ اقبال، حصہ اول، ص ۴۱۵)۔ گھلا بیٹھتے ہی دکالت ختم ہو چکی تھی۔ والی ہسپتال نے مئی ۱۹۳۵ء میں ان کے لیے پانسو روپے ماہانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا (مکتبہ اقبال، حصہ اول، ص ۳۶۲)۔

صحت کی طرف سے جب باہوسی ہو گئی تو انہوں نے بچوں کی تولیت بعض عزیزوں اور دوستوں کو سونپ دی۔ دسمبر ۱۹۳۷ء سے بیماری زور پکڑ گئی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو طلوع آفتاب سے کچھ دیر پہلے علم و حکمت اسلامی کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔ شاہی مسجد کے بیرونی احاطے میں صدر

بھی یہ فتویٰ ہی تعداد میں چھاپی گئی؛ (۱۰) پس چہ پایہ کرد اے اقوام شرق (فارسی)؛ یہ فتویٰ پہلی مرتبہ ۱۹۳۶ء میں مع مسافر شائع ہوئی؛ (۱۱) ارمغان قباد (فارسی)؛ اس کے ساتھ انیس کی مجلس شوریٰ اور چند دیگر اردو تعلیم بھی شامل ہیں؛ (۱۲) *The Development of Metaphysics in Persia* (فلسفہ محکم)؛ پہلی مرتبہ لندن میں چھپی (۱۹۰۸ء)؛ (۱۳) *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (تفکیک جدید المیثات اسلامیہ)؛ یہ مجھے لیکچروں کا مجموعہ ہے اور (۱۴) مکاتیب کے مختلف مجموعے۔

ان کے علاوہ اقبال کے متعدد انگریزی اور اردو مضامین اور کئی لیکچر مختلف رسالوں میں شائع ہوئے اور بعض کتابوں کے خاکے ان کے ذہن میں تھے۔

ماخذ : متن میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ؛ (۱) اقبال کی اپنی تصانیف؛ (۲) مولوی عبدالرزاق حیدر آبادی؛ کلیات اقبال؛ حیدر آباد (دکن)؛ ۱۳۳۳ھ؛ (۳) انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں کی رودادیں؛ (۴) کشمیری میگزین کی جلدیں؛ بابت ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ء؛ (۵) شاد اقبال؛ مرتبہ سید محمد الدین قادری دور؛ حیدر آباد (دکن)؛ ۱۹۳۲ء؛ (۶) اقبالنامہ؛ مرتبہ شیخ عطاء اللہ؛ ۲ جلد؛ لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۷) چراغ حسن حسرت؛ اقبالنامہ؛ تاج کمپنی؛ لاہور؛ (۸) محمد طاہر قادیانی؛ سیرت اقبال؛ لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) احمد الدین؛ اقبال؛ لاہور ۱۹۱۶ء؛ (۱۰) مقالات یوم اقبال؛ مرتبہ انٹر کالجسٹ بدور حد؛ لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) مقالات یوم اقبال؛ مرتبہ انٹر کالجسٹ بدور حد؛ لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) محمود نظامی؛ ملفوظات اقبال؛ لاہور؛ (۱۳) یوسف حسین؛ روح اقبال حیدر آباد (دکن)؛ ۱۹۳۱ء؛ نیز دیکھیے مقالہ اقبال؛ در آآ بذیل مادہ۔



اقرار : (ع) اقبال و اعتراف۔ اگر طرم کسی مقدمے میں قاضی کے سامنے اقرار کر لے کہ مستفیض جگہ کتا ہے تو شریعت اسلامیہ کے مطابق کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، قاضی اپنا فیصلہ فوراً دے سکتا ہے۔ تاہم اقرار صرف اسی وقت قابل قبول سمجھا جائے گا جب اقرار کرنے والا بالغ اور

درداڑے کے قریب انہیں سپرد خاک کیا گیا اور اس پر ایک خوب صورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ تعویذ حکومت افغانستان نے تین لاکھ روپے کے صرف سے تیار کرا کے بلور خراج عقیدت بھیجا۔ اقبال کی پوری زندگی انتہائی سادگی، خودداری اور اعتدال میں بسر ہوئی، کبھی کسی سے سوال نہیں کیا، کبھی کسی کا احسان نہ لیا۔ اس لحاظ سے وہ فقر فیور کا ایک نادر پیکر تھے۔ ان کی مجلس کے درداڑے سب کے لیے کھلے رہتے تھے۔ اولیٰ و اعلیٰ، امیر و غریب، شاسا و ناشاسا کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ اسلام کے لیے اپنی دلی تربت کو نوجوانوں میں پھیل کر دیں۔ اسلام کی حقانیت کا یقین اور ملت اسلامیہ کا درد ان کے رگ و پے میں جاری و ساری تھا۔ ان کے ہاں انکار کی جو ثروت پائی جاتی ہے اس کی مثال اسلامی شعور و ادب میں کم ہی ملے گی۔ اقبال سے سات سو سال قبل روئے نے شرق و غرب، ایران و یونان اور اسلام و عرب کے بہترین انکار کو اپنی مثنوی اور دیوان میں پھیل کر دیا تھا۔ اس کے بعد مجھے سات صدیوں میں جتنے جدید زاویہ سامے لگے اور انکار کو پیدا ہوئے اقبال ان سے بوجہ اتم بہرہ مند ہوئے اور انہوں نے ایک بالغ نظر محقق کی حیثیت سے اس سرمائے سے فائدہ اٹھا کر حقیقی اسلامی زندگی کی قدرداری انتہائی پر تاثیر انداز میں اس طرح واضح کر دیں کہ وہ آئے والی نسلوں کے لیے صدیوں تک روشنی کا بلند ترین مینار بنی رہیں گی۔

تصانیف : (۱) ہانگ درا (منتخب اردو نظموں کا مجموعہ)؛ (۲) بال جبریل (اردو)؛ (۳) ضرب کلیم (اردو)؛ (۴) اسرار خودی (فارسی) اس کا منظوم اردو ترجمہ ترجمان اسرار کے نام سے مسٹر مجلس ایس۔ اے۔ رحمن نے اور انگریزی ترجمہ ڈاکٹر نکسن نے شائع کیا؛ (۵) رموز بیہودی (فارسی)؛ (۶) پیام مشرق (فارسی) جرمی کے مشہور شاعر گوٹے Goethe کے "سفری دیوان" کا جواب؛ (۷) زیور محکم (فارسی)؛ مع کشن راز جدید و بدنگی نامہ؛ (۸) جاوید نامہ (فارسی)؛ اطالوی شاعری دانے Dante کی Divine Comedy ("طریقہ خداوندی") کا جواب؛ (۹) مسافر (فارسی)؛ سفر نامہ افغانستان، پہلی بار آرٹ

کہ یہ لفظ اس دور میں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کے لیے مستعمل تھا۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملی عربوں کے ہاں لفظ "الہ" تو مطلق معبود کے معنوں میں مروج تھا، مگر لفظ اللہ صرف اور صرف ذات باری کے لیے مخصوص تھا۔ تاہم قرآنی تعلیمات کے ذریعہ اس کے سلبی و ايجابی معلوم کا تعین ہوا۔

سلبی اعتبار سے اولاً تو یوں کہ اسلام نے اگر ہر قسم کے شرک (انسان، شجر و حجر اور حیوان پرستی) کی مذمت کی اور واضح کیا کہ اس ایک یکتا و منفرد ذات کے سوا کوئی ہستی بھی عبادت و پرستش کے لائق نہیں، ثانیاً اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے متعلق جو طرح طرح کی غلط فہمیاں اور اوہام و خیالات فاسدہ پائے جاتے تھے، ان کا رد کیا اور بتلایا کہ وہ ذات ہر قسم کے عیوب و نقائص سے پاک و برتر ہے، وہ ابتدا اور انتہا کی حدود و قیود سے پاک و مبرا ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ اس کی کوئی اولاد، اس جیسا کوئی اور نہیں ہے۔ وہ نہ جسم ہے نہ عرض، نہ جوہر ہے اور نہ معور (کسی خاص و متعین شکل و صورت والا) نہ محدود ہے اور نہ معدود، نہ متغیر (خاص جگہ گھیرنے والا) ہے اور نہ مرکب۔ اس کے اعضاء نہ جسم کے حصے۔ اس کی تعریف ماہیت (اشیا کی محانت) سے کی جاسکتی ہے اور نہ رنگ، ذائقہ وغیرہ سے اسے تمیز کیا جاسکتا ہے۔ اسے کوئی نہیں دیکھ سکتا، مگر وہ سب کو دیکھتا ہے کوئی جگہ اور کوئی شے اس کے علم اور قدرت سے باہر نہیں ہے۔ نہ اسے نیند آتی ہے اور نہ اونگھ، اسے تھکان ہوتی اور نہ تعب۔ وہ اپنی سب مخلوق سے بے نیاز ہے، مگر مخلوق اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ اصطلاح شریعت میں ذات باری کے متعلق عقیدے کے اس سلبی پہلو کو تسبیح (ہر عیب سے پاک سمجھنا) اور تنزیہ (ہر عیب و نقص سے مبرا ثابت کرنا) کہا جاتا ہے، یہ تسبیح و تنزیہ بھی تصور باری کا اہم ترین حصہ ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کا جو ايجابی تصور ہے، اسلام نے اس کے بھی خط و خال واضح کیے ہیں اور بتلایا ہے کہ وہ ذات مطلق کائنات کی بے مثال تخلیق کنندہ (خالق) ہے

سلیم الخواص ہو اور بغیر کسی دہاؤ کے قاضی کے سامنے اقرار کرے۔ کسی سے جبرا اقرار لینے کی تدابیر سے کام لینا قطعاً ممنوع ہے۔ افعال میں عتار ("رشید") ہونا چاہیے۔ اگر کسی مقدمے میں کسی الزام کی صحت ایک بار تسلیم کی جاچکی ہے تو بعد میں اس اقرار کی تخیف ناجائز ہوگی۔

شریعت میں اپنی بلا نکاح اولاد کو تسلیم کرنے کی کوئی وقعت نہیں، حدیث میں ہے: لڑکا خاندان ہی کا ہے اور بدکار کے لیے پھر ہیں، البخاری، کتاب ایسوع، باب ۳۔ اگر کسی ولد حلال کی ولادت مشتبہ ہو جائے اور خاندان واضح الفاظ میں اسے اپنا بیٹا مان لے تو کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔

دوسری صورتوں میں بھی محض نسب "اقرار" کے ذریعے سے مسلم ہو جاتا ہے اور بعض حالات میں کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، مثلاً کوئی بالغ مسلمان مرد بیان کرے کہ: فلاں شخص اس کا باپ یا بھائی یا چچا ہے، لیکن رشتے کا یہ دعویٰ اگر کسی ایسے شخص کے متعلق کیا گیا ہو جو ابھی زندہ ہے تو ضروری ہے کہ وہ (زندہ انسان) اس "اقرار" کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ عدم بلوغ یا ضعف دماغی کے باعث تصدیق سے معذور نہ ہو۔ اگر اقرار ذرا دور کے رشتہ داروں کے بارے میں ہو (مثلاً بھائی یا چچا) تو یہ ضروری ہے کہ جن لوگوں کے واسطے سے رشتے کا دعویٰ کیا گیا ہے (مثلاً باپ، دادا) وہ مرچکے ہوں۔

ماخذ : (۱) فقہ کی کتابوں میں باب الاقرار۔



اللہ : (ع) خداوند تعالیٰ کا نام۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ ۲۶۹ بار مذکور ہوا ہے۔ دنیا کی ہر زبان میں اللہ تعالیٰ کے وجود و ہستی کو بیان کرنے کے لیے مختلف اسما و صفات پائے جاتے ہیں، مگر اس مقصد کے لیے عربی اور مسلم زبانوں میں مستعمل لفظ "اللہ" ان سب میں منفرد ہے۔ اپنی بے مثال معنویت کی بنا پر کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ موجود نہیں ہے۔ "واحدون" کے نزدیک یہ لفظ "اللہ تعالیٰ کا ذاتی نام جامع للفرقہ (نہ کسی سے مشتق اور نہ اس سے کوئی مشتق)

دور ہلکی کے ذخیرہ اشعار کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے

ہے اور واضح ہوتا ہے کہ وہ نہ تو کسی اولیٰ سے اولیٰ درجے میں بھی مجبور ہے اور نہ عاجز و درماندہ۔ اس کی قدرت طرح طرح کے پہلوؤں سے انسان اور دوسری مخلوقات کی مدد اور دھیکری کرنے کے لیے ہر گھڑی آمادہ و مستعد ہے۔ صفات باری کا یہ مسئلہ ہمیشہ معرکہ الاراء بحث رہا ہے۔ لاسفہ یونان صفات باری کے منکر تھے، معتزلہ اسے خدا سے الگ تصور کرتے تھے، جبکہ اشاعرہ نے ”لاعو ولا فیرہ“ کا مسلک اختیار کیا۔

تفہیل و تشبیہ کی حکمت: قرآن حکیم میں ایک طرف تو ذات الہیہ کے سلسلے میں تفہیل اور تجرید دونوں کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ان دونوں کا انجام اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی نفی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض ”بت پرست“ مذاہب اور یہود و نصاریٰ کی اختیار کردہ تجسیم (جسم و تنہیں) کی بھی مکمل طور پر تردید کی گئی ہے، مگر دوسری جانب بعض صفات الہیہ کے بیان کے لیے تشبیہ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، جس کی حکمت اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان اپنے محسوسات اور مشاہدات کی بنیاد پر اس مادراتی قوت کا ادراک کر سکے، جو اپنی کامل و مکمل صورت میں اس کائنات میں موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کا مقصد الہام و تنہیم میں سہولت پیدا کرنا ہے، ورنہ قرآن حکیم میں صاف لفظوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے مثالیں بیان کرنے سے روکا گیا ہے، اور واضح کیا گیا ہے کہ قرآنی مثالوں کو حقیقت پر محمول نہ کیا جائے۔

اس سلسلہ تشبیہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ جوں جوں انسانی ذہن میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی کا شعور بڑھتا ہے، یہ جملہ تشبیہات اور ترکیبیں ایک ہی ذات میں مرکب ہوتی نظر آتی ہیں اور انسان پکار الہما ہے کہ یہ سب صفات ایک ہی ذات، یعنی اللہ سے وابستہ ہیں، توحید فی الذات بلکہ توحید فی الصفات کی یہ کامل و مکمل شکل ہے، جو انسانی ذہن میں پیدا ہو سکتی ہے اسی کے ساتھ چونکہ ہمارے ذہن میں تنزیل کا جذبہ اس سے پہلے سے موجود ہوتا ہے، لہذا اس تشبیہ سے انسانی فکر و نظر صحیح راستے سے ہٹنے نہیں پاتے، یوں تشبیہ و تنزیل کا یہ عمل حمد و ثناء کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔

کائنات میں خداوند تعالیٰ کی کارفرمائیاں: ذات الہیہ

بدیع، مبدع، خالق، خلاق) ہے، وہ واجب الوجود ہے (ہمیشہ سے موجود، از خود موجود اور از خود قائم)، ہمیشہ سے زندہ (الحی) اور ہر چیز کی حیات و بقا اور فنا و زوال کا سبب (محبی و محبت)، وہی تمام کائنات (بشمول انسان، حیوان، حجر و شجر) کا مہل اور اس کے نظم و نسق کو چلانے والا (مدیر) ہے۔ وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔ وہ قادر و قدیر، علیم (کہ کوئی ذرہ بھی اس کے علم سے باہر نہیں)، الشیخ (سننے والا)، البعیر (دیکھنے والا) اور الثانی والہید (آزاد ارادے کا مالک) ہے، اس کا حکم ہل بحر میں پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے، وہ ازل سے حکم ہے، قرآن مجید لفظاً و معنایاً کلام اللہ ہے۔ الغرض وہ ہر قسم کے کمالات سے متصف ہے، توحید باری کے اس حصے کو ”تکبیر“، ”تقدیس“ اور ”تحمید“ کے الفاظ میں مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ اسلام کا ذات باری سے متعلق یہ تصور بلاشبہ اس کے وجود و ہستی کے شایان شان ہے، نیز کائنات کے معنی مشاہدے اور وسیع غور و فکر کا آئینہ دار بھی ہے۔

صفات باری کا مسئلہ: قرآن حکیم اور احادیث مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا جو تصور پیش کیا گیا ہے۔ اس کا نمایاں ترین وصف اللہ تعالیٰ کے لیے صفات خیر کا اثبات ہے۔ اسے عقائد کی کتابوں میں مختصراً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ صاحب صفات ازیلہ ہے“ جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہیں، انہی صفات باری کو اسمائے حسنی (اللہ تعالیٰ کے اچھے اچھے نام) بھی کہا جاتا ہے، اسمائے حسنی کی نسبت قرآن حکیم کی یہ صراحت معنی خیز ہے کہ ”اللہ تعالیٰ سے انہی اسمائے مبارکہ کے ذریعے دعا مانگی جائیے۔“

اسمائے حسنی یوں تو لامحدود ہیں اسی بنا پر قرآن حکیم میں تفصیلی ہر ایہ بیان میں واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات (کلمات) کو قہر کرنے کے لیے زمین کے تمام سمندروں کا پانی (اگر سیاحی بن جائے تو) بھی ناکافی ہے، مگر ان میں سے بڑی بڑی اور اہم صفات کو قرآن حکیم کے چیدہ چیدہ مقامات کے علاوہ بعض احادیث میں بھی یکجا کر دیا گیا ہے۔ ”سنن ترمذی کی روایت میں اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام جمع ہیں۔ ان اسمائے حسنی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کمال کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی

کی آیات تمام عالم انسانی، انفرادی اور جماعتی زندگی، قوموں کا مروج و دوال اس کی آیات، فرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لیکر لک الا لک تک سب اس کی آیات ہیں۔ مختصراً تمام عالم خلق و امر اس کی آیت ہے۔

مظاہر قدرت پر غور و فکر کی دعوت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اپنے علم اور عقل کے ذریعے اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں، جو کائنات اور اس کے مظاہر کے پیچھے کام کر رہی ہے، کیونکہ یہی حقائق علم کا مدلول اور وسیلہ ہیں نہ کہ محض مجددات اور منطقی قیاسات۔

اس غور و فکر اور مطالعے سے بہت جلد ہم پر یہ حقیقت منکشف ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خلق و امر میں ایک تدبیر اور ایک حکمت ہے، اسی غایت اور حکمت نے تمام کائنات کو ایک سوچے سمجھے منصوبے کی شکل میں ڈھال دیا ہے، جس کا اپنا ایک انداز ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نہ کوئی حادثہ یونہی رونما ہوتا ہے اور نہ کوئی عمل بے نتیجہ رہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل: جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے، حرکت، اقدام اور آمدگی یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تدبیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت ہے، جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم پورے اعتماد سے اس کے عمل اور کردار کے سارے اس سے اور زیادہ قریب ہونے اور اسے سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

اگر کائنات کا وجود ربط و نظم سے خالی ہوتا، تو حصول علم بھی ممکن نہ ہوتا اور نہ زندگی کو قائم رکھنے کا کوئی راستہ ملتا۔ گو اس سے جبریت کا وہ مفہوم اخذ کرنا نادانی ہے، جو گذشتہ صدی میں مادہ پرست یورپ نے اخذ کیا تھا، کیونکہ ہمارا علم اور ہماری فہم محدود ہے، ہم بہا اوقات وہ حکمت و مصلحت نہیں جان سکتے جو قدرت کو اپنے قوانین میں ملحوظ ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے وجود ہستی پر پوری کائنات ایک عظیم الشان دلیل پیش کرتی ہے۔ یہ کائنات کیسی دل کش ہے اور کتنا حسین منظر ہے، عالم جمادات، نباتات و حیوانات، دریا، پہاڑ

”حق“ یا منطوق و فلسفہ کی زبان میں ذات مطلقہ ہے، حق کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کا کوئی عمل بھی حکمت سے خالی نہیں ہے، لہذا اس نے انسانوں کی تخلیق میں تسبیہ، تسبیہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا مضر شامل کر دیا ہے۔ یوں اس کی مشیت ایک عالمگیر قانون کی طرح ہر جگہ کار فرما ہے، اشیاء کے انہی خواص کو، جس سے ظاہر ہیں انہیں دھوکا کھا جاتی ہیں، قرآن حکیم میں ”سنت الہیہ“ قرار دیا گیا ہے، جس میں کوئی رد و بدل نہیں۔ اس قانون قدرت نے، ہر شے کو ایک خاص فطرت پر پیدا کر کے، کائنات میں ایک خاص نظم و ربط اور حسن و جمال پیدا کر دیا ہے، یہی ”عدل و صدق“ ہے، جو سنت الہیہ کا ایک اہم پہلو ہے۔ اس سے خداوند تعالیٰ اور اس کے قانون کے متعلق پہلے ہوئے ”جبریت“ کے غلط تصور کی بھی نفی ہو جاتی ہے، گو یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ اس کے قہر و غضب کا تصور بھی ضروری ہے، اس سے انسانی اعمال میں توازن و اعتدال اور توازن پیدا ہوتا ہے۔

اسی پس منظر میں قرآن حکیم میں مستعمل لفظ ”انا“ اور ”نحن“ کا عقدہ کھلتا ہے، وہ یوں کہ ”انا“ کا اشارہ ذات باری کی احدیت و یگانگی کی طرف اور نحن سے ذات حق کا جلال و جمال اور اس کی کبریائی مراد ہوتی ہے۔ یہ ”انا“ ہی کا شعور و ارادہ ہے، جو عالم خلق و امر کی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور جس کا مرجع و مال خود اسی کی ذات ہے۔ اگرچہ واقعہ اس کی غیر متناہی انا کا تصور نہیں کیا جاسکتا، مگر ہم مجبوراً اسے اپنے خدائی علم و شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں۔

دلائل قدرت و توحید: اللہ تعالیٰ کی ذات احد کو سمجھنے کے لیے منفیاتیہ یا فلسفیانہ استدلالات کے بجائے ہمیں خود کائنات اور اس کے مظاہر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، کائنات ہی کا مطالعہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر قرآن حکیم میں مظاہر قدرت کے بیان پر خاص زور دیا گیا ہے۔ انہی کو قرآن حکیم میں آفاق و انفس کی آیات (نشانات) کہا گیا ہے، گویا کائنات کے گوشے گوشے میں بکھرے ہوئے مظاہر اس کی آیات حوادث و تغیرات اس کی آیات، تمام تاریخ اس

والجماعت کے ان دونوں مسالک میں الحیات سمیت ۴۰ کے قریب مسائل مختلف فیہ ہیں۔

الہیین کی طرح حکماء اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الہیہ تھی اسی سلسلے میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن طفیل، ابن باجہ اور ابن رشد وغیرہ کے نام سامنے آتے ہیں جنہوں نے قدیم فلسفہ یونان اور نئے مذہبی نظریات کو ملا کر فلسفے کی ایک نئی روایت کو پروان چڑھایا۔ انہیں مسیحی فلاسفہ کے برخلاف مذہب اسلام کے عقائد کی فلسفیانہ تطبیق و ہم آہنگی میں زیادہ وقت محسوس نہیں ہوئی چنانچہ ابن رشد کا قول ہے کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ دراصل ایک ہی صداقت ہے۔ حکماء اسلام نے علم کے ایک اور ذریعہ وجدان (Intuition) کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کے ہاں متصرفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں چنانچہ الفارابی کے متعلق یہ ثابت ہے کہ وہ یابزدہ، سلائی کے ہاں آیا جایا کرتا تھا اور وہ متصوفانہ زندگی بسر کرتا تھا۔

”اخوان الصفا“ کے رسائل میں فلسفہ مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم گمڈ میں ہیں۔ خیال ہے کہ اسلامیہ کی الحیات میں یہی رسائل بطور ماخذ مد نظر رہے ہونگے اسی طرح شیخ متوکل شہاب الدین السمرودی نے حکمت اشراق میں حکماء یونان و ایران تک سبھی سے فائدہ اٹھایا۔

صوفیہ کا طریقہ گو جذب و محبت پر مبنی ہے مگر وہ بھی یکسر قیاسات منطوق اور مجرد فکر سے عاری نہیں۔ مثال کے طور پر الجلیلی (صاحب الانسان الکامل) اور ابن عربی کی تحریریں بلکہ یہ حقیقت ہے کہ اسلامی فلسفے کا اہم اور بڑا حصہ صوفیائی تحریروں میں ملتا ہے۔ عقلی اور صوفیانہ دونوں طرح کے نظریات ابن عربی کے نظریہ ”وحدت الوجود“ میں انتہا کو پہنچ جاتے ہیں اس نظریے کی رو سے اصل وجود اور ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے باقی سب اس کا ظہور و تمثیل ہیں لیکن چونکہ اس فلسفے کی بعض تعبیرات غیر اسلامی نظریات و عقائد سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اسی بنا پر جلد ہی اس کے خلاف رد عمل پیدا ہوا۔ اس رد عمل کی ابتدا تو ابن عربی کے زمانے ہی سے ہو چکی تھی مگر اس کے خلاف باقاعدہ اور منظم طریقے پر حضرت مجدد الف ثانی نے

سمندر، لہریں، وادیاں اور پھل پھول، ہرے بھرے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مسکن، ہماری گزر گاہیں، ہمارے پالتو جانور، جنگ یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے جس کی انتہائے غایت اور حکمت کو سمجھنا ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔

اس کائنات میں سے ”عالم انسانی“ اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ ایک مشاعر بالذات، ہامقعد اور ہامعنی ہستی ہے لہذا وہی اس تخلیق کا ایک مقعد اور غایت ہے اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے براہ راست اسے مخاطب کیا اور اسے مکلف ٹھہرایا۔ اللہ تعالیٰ کی اسی قدرت اور حکمت کے ذریعے مسئلہ تقدیر اور جزا و سزا کو سمجھا جاسکتا ہے اسی سے قیامت اور حشر و نثریز جنت و دوزخ کا عقیدہ مفہوم ہوتا ہے۔

الحیات اسلامیہ کے مختلف مسالک: الحیات اسلامیہ کے مسالک میں مذہب اعتزال کا نام سرفہرست ہے۔ اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی پہلو اختیار کیا اور خود کو ”اصحاب“ توحید و عدل کے نام سے موسوم کیا لیکن ان کا تمام نقطہ نظر منطقی تھا جس کی بنا پر اسلام محض ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا تھا چنانچہ فقہاء اور محدثین نے قرآن و حدیث کے زیر اثر ان کے خلاف آزادانہ آواز اٹھائی اور ڈٹ کر ان کی مخالفت کی۔ بعد ازاں معتزلہ کے خلاف ایک عقلی رد عمل شروع ہوا جس کی قیادت امام ابو الحسن الاشعری نے کی جو پہلے معتزلی رہ چکے تھے۔ انہوں نے معتزلہ کے برخلاف صفات باری کو عین ذات ماننا نہ عین غیر۔ اشاعرہ کا واسطہ چونکہ عقل پرستوں سے تھا اسی بنا پر انہوں نے انہی کے حربوں سے کام لیکر مخالفین کی تردید کی مگر رفتہ رفتہ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے حالانکہ اشاعرہ عقل کے خلاف نہ تھے۔ البتہ انہوں نے ”یونانیت“ کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا اس کا اعتراف اہل مغرب بھی کرتے ہیں۔ بقول علامہ اقبال اشاعرہ کے مسلک کی جدید تعبیر سے الحیات جدید کی تدوین کی جاسکتی ہے۔

ابو الحسن علی اشعری کے زمانے ہی میں ابو منصور الماتریدی نے مذہب ماتریدیہ کی بنیاد رکھی جنہوں نے زیادہ تر مسلک احناف کی ترجمانی کی۔ مشہور قول کے مطابق اہل سنت

کام کیا اور وحدۃ الوجود کی جگہ وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا۔
الہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل خاکے میں ہم
الغزالی، اشرف ستانی، ابن حزم اور ابن تیمیہ کا ذکر کیے بغیر نہیں
رہ سکتے، جنہوں نے لگے بندھے طریقے سے ہٹ کر اس موضوع
پر کام کیا۔

متاخر دور میں ملا صدرا اور ملا باقر داماد کا کام بھی قابل
ذکر ہے، مگر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کو ان میں امتیاز حاصل
ہے، جنہوں نے زیادہ تر تطبیق و توفیق پر زور دیا ہے۔ الہیات
جدیدہ میں شاعر مشرق علامہ اقبال کا نام سرفہرست ہے، جنہوں
نے قدیم و جدید خیالات کو ملا کر الہیات اسلامیہ کی تکمیل نو کی
بنیاد رکھی۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ اللہ، در آآء بذیل مادہ۔



الہام : الہام کے لغوی معنی ہیں لکھنا، نگھانا یا
گلے سے بچے اتارنا یا (کسی چیز کو دوسری چیز میں) جذب کر دینا۔
قرآن مجید میں یہ لفظ صرف ایک بار وارد ہوا ہے،
فَالْهَمَّهَا فَجَوْرَهَا وَتَقَوَّاهَا [القصص: ۸]۔ (الہامی: ۳۰: ۱۵
بعد) نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ
اللہ تعالیٰ نے نفس کو فجور اور تقویٰ کا طریقہ بجا دیا، اسی طرح
الفرام کا قول ہے وَهَنِيْنَهُ النَّجْنَيْنِ (= ہم نے نفس کو دونوں
راستے بتا دیئے) اور ابن عباس کا قول ہے کہ نفس کے لیے نیک
راہ اور بد راہ دکھا دی۔

الحاکم نے المستدرک میں ابن جابر سے حدیث نقل کی
ہے کہ اللہ نے اسلعل کو عربی زبان الہام کی۔ شرح العقائد
السنیہ (ص ۳۱) میں بھی ایک حدیث ہے، الہمفی دینی
(میرے رب نے میرے دل میں یہ بات ڈالی)، مگر الجندی، جس
نے شرح العقائد کی ہر حدیث کی تخریج کا التزام کیا ہے، اس
حدیث پر خاموش ہے۔

ابن خلدون نے الہام کو وجدان (intuition) کی
ایک صورت خیال کیا ہے (مقدمہ: ۲: ۳۳۱)۔ ابن حزم کے
نزدیک الہام بیعت کا مترادف ہے (الفصل، ص ۱۷۵)۔ عمد
حاضر کے مسلمان مفکرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے

ہیں۔

امام راجب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی ہیں کسی کے
دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القا کرنا، لیکن یہ لفظ ایسی بات
کے القا کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے
کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ اسے لعمۃ الملک یا نفث فی
الزورع سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و
آلہ وسلم نے فرمایا: ایک لم (وسوسہ) فرشتے کا ہوتا ہے اور
ایک لم (وسوسہ) شیطان کا۔ امام راجب لکھتے ہیں کہ ایک
دوسری حدیث میں ہے: روح القدس نے میرے دل میں یہ
بات ڈال دی (مفردات، تحت مادہ ل م م)۔ لسان العرب میں
ہے: الہام کے معنی ہیں جو دل میں ڈالا جائے (تحت مادہ ل و
م) اور پھر یہ حدیث نقل کی ہے کہ الہی میں تیری رحمت کا
خواتنگار ہوں، میرے دل میں ایسی بات ڈال دے جو میری رشد
و ہدایت کا موجب ہو۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف
سے دل میں کسی شے یا بات کا القا ہے۔ ایسوطی کے نزدیک یہ
ایسا القا ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے
روک دے اور ابن الاثیر اور ایسوطی نے لکھا ہے کہ الہام وحی
کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے
چاہے سرفراز فرماتا ہے (دیکھیے ابن الاثیر: التہامیہ، ایسوطی:
الدر المنثور، تحت مادہ ل و م) صاحب تاج العروس نے الہام کے
معنی بیان کیے ہیں: فیض الہی کے طور پر کسی فکر و خیال کا دل
میں اتار دینا۔

قرآن مجید کی آیت (۹۱) [القصص: ۸] کے معنی ابن
عباس سے بین، علم اور عرف مروی ہیں (ابن جریر: ۱۱۶: ۳۰)
قاہرہ ۱۳۲۱ھ) گویا اس آیت میں دو مضمون بیان ہوئے ہیں:
ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو طرح طرح کی قوتوں اور
طانتوں کے ساتھ پیدا کر کے اس کی فطرت کو ایک جامع قانون
پر مبنی کر دیا ہے اور اس کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی
خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے
تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ دوسری
بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا
دیا ہے کہ فجور کی راہیں کوئی ہیں اور تقویٰ کی کوئی۔ گویا اللہ

مآخذ : (۱۱) قرآن مجید (۹۱) [الشمس: ۸]، مع تفسیر مختلفہ، بالخصوص: (۲) البری، ۳۰: ۱۱۵، بعد: (۳) الرعشی: الکشاف، طبع Lees، ص ۱۶۱۲، (۴) الرازی: مناج، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۳۳۸، (۵) الیضادی، طبع فلاشر، ۲: ۳۰۵، (۶) عربی لغت کی کتب متداولہ: (۷) علی الجویری: کشف المحجوب، ص ۲۷۱، (۸) الراغب: المفردات، ص ۴۷۱، (۹) ابن حزم اللاندلی: الفصل، ۵: ۱۷، (۱۰) الفزالی: احیاء، ۳: ۱۶، بعد.

○

الیاس (علیہ السلام) : ایک نبی۔ قرآن مجید نے آپ کا تذکرہ انبیاء میں کیا ہے اور وہاں یہ نام دو جگہ آیا ہے (۱) [الانعام]: ۸۵ اور ۳۷ [السف]: ۱۲۳ تا ۱۲۴، جہاں آپ کو "الیاسین" بھی کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا آیات میں حضرت الیاسؑ کی رسالت کا اعلان ہے۔ انہیں بنی اسرائیل کے ان انبیاء میں شمار کیا گیا ہے جنہوں نے اپنی پوری زندگی دولت و ثروت اور جاہ و جلال سے بے نیاز رہ کر بسر فرمائی۔ ان کی قوم اللہ تعالیٰ سے برگشتہ ہو کر بطل ثانی بت کی پرستار ہو گئی تھی۔ انہوں نے لوگوں کو اصنام پرستی سے روکا اور دین حق کی دعوت دی۔ سورۃ الانعام میں حضرت الیاسؑ کو حضرت نوحؑ کی ذریت میں سے قرار دیا گیا ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاسؑ حضرت ادریسؑ ہی کا نام ہے (کتاب الانبیاء باب ۴) حضرت ادریسؑ کو حضرت آدمؑ کے بعد پہلا نبی بھی قرار دیا گیا ہے۔۔۔۔۔ (ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱۶)۔ اس طرح ان کا زمانہ حضرت حمودؑ سے پہلے متعین ہوتا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ اور حضرت ادریسؑ کے زمانے میں ایک ہزار سال کا فرق تھا۔ ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ حضرت ادریسؑ حضرت نوحؑ کے اجداد میں سے نہیں بلکہ انبیاء بنی اسرائیل میں سے تھے۔ یہ بھی مد نظر رہنا چاہیے کہ قرآن مجید نے الیاسؑ اور ادریسؑ کا تذکرہ جدا جدا ناموں سے اور علیحدہ علیحدہ کیا ہے۔

لفظ الیاسؑ کی ایک قراءت الیاسین بھی ہے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: "لفظ الیاسؑ میں دوسرا لفظ الیاسین ہے" جیسے

تعالیٰ نے ایک تو انسان کے اندر فکری قوت رکھے ہیں پھر اللہ تعالیٰ کا نور بھی اسے مل جاتا ہے، آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدا کی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ شیطانی دوسے کو ہم فیضان الہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضان الہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور دوسرے شیطان کی طرف سے ہوتا ہے (احیاء، ۳: ۱۹)۔

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعہ اکتساب اور علم بذریعہ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعہ اکتساب میں تو ہم خود تمہید قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائق ملیہ میں حائل ہوتا ہے از خود رفع ہو جاتا ہے۔

محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی تفسیر میں آیہ قرآنی وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ (۲۹) [العنکبوت: ۳۱] کے ذیل میں لکھا ہے کہ نفس ناظمہ انسانی، جو فطرۃ نہایت لطیف واقع ہوا ہے، جب بذریعہ مجاہدات و ریاضت تصفیہ و تزکیہ حاصل کر لیتا ہے تو اسی سے مبادی مجرودہ عالیہ (یعنی فرشتوں) کے ساتھ اتصال قوی یا ضعیف ہوتا ہے۔ اسی نسبت سے اللہ تعالیٰ ایسے حقیقی علوم کے دروازے اس پر کھول دیتا ہے جو دوسروں کی قدرت سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے علوم غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالی ہے، جن میں سے پہلا ذریعہ الہام ہے۔ دراصل الہام میں نفس انسانی کو عالم غیر مادی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے عام حواس کام نہیں دیتے، چنانچہ ابن عربیؒ نے لکھا ہے کہ انبیاء فطرۃ ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف متقلب ہونے کا خاصہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے افق اعلیٰ میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطاب الہی کو سنتے ہیں۔ اسی حالت کا نام حالت وحی ہے۔ یہ حالت کبھی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے (المقدمۃ السادہ، ۱: ۳۳۵، بعد، طبع علی عبدالواحد و انی، ۱۹۵۷ء)۔

اسطیل میں امنین۔ تورات میں الیاس کا ذکر سلاطین کی دونوں کتابوں میں ہے۔

بقول الجوالیقی الیاس ایک عجی کلمہ ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے، کیونکہ عرب عام طور پر غیر عربی الفاظ کو معرب کر لیا کرتے تھے (دیکھیے آ۲ عربی بذیل مادہ)۔ برحال اس میں شبہ نہیں کہ یہ کلمہ عبرانی نام الیایا یا ایلیماء ہی ہے، جس کے معنی ہیں ”یہودہ“ (YHWH = میرارب)۔ یہودیوں کے ہاں یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

توراة میں الیایا کو شبھی کہا گیا ہے، جس سے قیاس ہوتا ہے کہ ان کا تعلق شبہ نام کے کسی مقام یا گھرانے سے تھا۔ انہوں نے بلعاد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ولماؤزن (Wellhausen) نے ان کے بارے میں لکھا ہے: وہ تن تنہا پورے جاہ و جلال کے ساتھ اپنے دور پر چھائے ہوئے ہیں، لیکن ان کی شخصیت تاریخ کے بجائے افسانوی روایات میں محفوظ ہے۔

ماخذ: (۱) قرآن مجید: ۶ الانعام: ۸۳ تا ۸۶ و ۳۷ السعۃ: ۱۲۳ تا ۱۳۲، نیز مختلف تفاسیر، بالخصوص: (۲) تفسیر ابن کثیر (اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی، پارہ ۲۳، ص ۳۳ بعد)؛ (۳) تفسیر فتح البیان، المشور بہ تفسیر حقانی، طبع یازدہم، لاہور ۱۹۵۱ء؛ ۶: ۱۵۶ بعد؛ (۴) ابن جریر، تحت آیات متعلقہ؛ (۵) البخاری، کتاب الفتوة، باب ۱؛ (۶) مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ (۷) احمد: مسند، ۳: ۲۶؛ (۸) عمد نامہ قدیم، الملوک الاول و الثانی؛ (۹) الجوالیقی: العرب، طبع زغاد، لاپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۸؛ (۱۰) الطبری، طبع ذخیرہ، ۱: ۳۱۵، ۵۳۰ بعد؛ (۱۱) دیار بکری: تاریخ الخلفاء، ۱: ۷۰؛ (۱۲) الطبری: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۳۱؛ (۱۳) محمد عزہ: تعلیقات، بذیل مادہ الیاس، در آ۲ عربی، ۲: ۶۰۵ بعد؛ (۱۴) محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، دہلی ۱۹۳۳ء، ۲: ۱۲۳ بعد۔



ایام: مادہ ام م سے اسم، بر وزن فاعل، بمعنی من یوم تم بہ، یعنی جس کا قصد کیا جائے اور جس سے ہدایت پائی جائے یا جس کی پیروی کی جائے، خواہ وہ انسان ہو یا کتاب۔ امام

کے معنی راستے کے بھی ہیں (دیکھیے ۱۵ الحجرات: ۷۹)۔ یہاں امام کے لفظ میں اس شارح عام کا ذکر ہے جو یمن سے بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ حجاز اور مدین سے ہوئی ہوئی خلیج عقبہ کے کنارے سے غم کھا کر تہاء کو کائناتی ہوئی غزہ پہنچتی تھی اور جس کے کنارے اصحاب الایکہ اور قوم لوط کی بستیاں آباد تھیں۔ قدیم زمانے سے عند، یمن، مصر، شام اور روم کے سفر کا یہی راستہ تھا۔ امام کے اور معنی بھی ہیں: ساحل کا تاکا، دیوار کے ردوں کو سیدھا کرنے کے لیے معمار کی چٹنی، مثال اور حدیٰ خوان، پیش نماز (لسان العرب) نیز تصحیح کا وہ لہذا نہ جو شمار کے دانوں سے الگ سرے پر گندھا ہوتا ہے (توراللفات) راہ بر اور سپہ سالار کے لیے بھی امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے (تاج العروس)، چنانچہ ابوداؤد کی حدیث (کتاب الجہاد، باب ۳۳) میں امام سے سپہ سالار بھی مراد لے سکتے ہیں۔ تفسیر حدیث، فقہ، تصوف، کلام اور لغت وغیرہ علوم کے عظیم ماہروں کو بھی امام کہا گیا ہے، (تاج)، خصوصاً اس سے قرآن مجید کے وہ نسخے مراد ہیں جو حضرت عثمانؓ نے حضرت ابو بکرؓ کے عہد کے تیار کردہ نسخے سے نقل کروا کر اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھجوائے تھے۔ الامام سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکت بھی مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح خلیفہ کو بھی امام کہا گیا ہے۔ ملوک یمن بھی اب تک امام کہلاتے ہیں (تاج)۔ امیر کو بھی امام کہتے ہیں۔

شیعہ (اثنا عشری) امام کا خطاب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد سے مخصوص سمجھتے ہیں (رکبہ اثنا عشریہ)، مگر فرقہ سبعیہ کے نزدیک اس کے مستحق صرف پہلے سات امام ہیں۔ شیعہوں کے نزدیک امام تمام مسائل سے آگاہ ہوتا اور معصوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا ثبوت صرف نص سے ہوتا ہے اور حضرت علیؓ اس نص کے اعتبار سے امام اول مقرر ہوئے، جو غدیر غم کے مقام پر نازل ہوئی۔ وہ امام کا حاشی ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ امامیہ کے نبی اکرمؐ کے بعد پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے اور ان کے نزدیک اس پر نص ظاہری موجود ہے۔ ان کے نزدیک امام کی نامزدگی رفع اختلاف کے لیے ضروری ہے، لیکن چار اماموں کی امامت کی

تعیین کے بعد امامیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

اشاعرہ، جہانیہ اور بعض دوسروں کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط ہے، لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ (جہانیوں کے تصور امامت کے بارے میں دیکھیے اشعرستانی: الملل، ص ۱۰۷)۔ اہل السنہ و الجماعة کے نزدیک امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص سے یا اجماع امت سے یا اہل الحل والعقد کی منظوری سے ہوتی ہے۔ امامت کے لیے مفتی محمد عبدہ نے الولاية العامة کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس کے لیے انتخاب ضروری ہے (تفسیر ۸: ۱۰۳)۔ مشکطین نے امام کے لیے کم و بیش آٹھ شرائط بیان کی ہیں (البستانی: دائرة المعارف، ۴: ۳۵۲)۔ امام کے فرائض اور ذمے داریوں کے متعلق دیکھیے البجاری، کتاب الاحکام، باب ۱؛ ابو داؤد، کتاب الخراج و الامارۃ، باب ۱۲؛ الترمذی، کتاب الدیات، باب ۶؛ احمد: مسند، ۲۸: ۳، ۹۲ و ۶۲؛ ۲۳؛ شاہ ولی اللہ: حجة الله البالغة، قاهرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۶۰ بعد۔

مآخذ: ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے: (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، ص ۳ تا ۳۳؛ (۲) اشعرستانی: الملل، ۱۲۲؛ (۳) المسعودی: مروج، مطبوعہ بیروت، ۱: ۷۰ بعد و ۶ و ۲۳ بعد؛ (۴) الراغب الاصفہانی: المفردات، بذیل مادہ؛ (۵) ابو عبیدہ: مجاز القرآن، قاهرہ ۱۳۷۳ھ، ۱: ۳۵۳، ۳۸۹؛ (۶) ابن حبیہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۲۳۹؛ ۲۵۹؛ (۷) الرضی: المبسوط، قاهرہ ۱۳۲۳-۱۳۳۱ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۸) محمد اعلیٰ التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲، ۴۴۱؛ (۹) محمد صدیق حسن خان: اکلیل، بمومال، ۱۲۹۳ھ۔



امام باڑہ: (اماموں کا احاطہ) برصغیر پاک و ہند میں جس عمارت میں محرم کی مجالس منعقد ہوتی ہیں اور وہاں اس وقت تعویذ بھی رکھے جاتے ہیں جب انہیں جلوس میں نکلنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات اس عمارت کو اس کے بانی اور اس کے خاندان کے لیے مقبرے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ مشہور ترین امام باڑے لکھنؤ، مرشد آباد اور

لاہور وغیرہ میں ہیں۔

مآخذ: Mrs. Mir Hassan Ali (۱) :
Observations on the Mussulmauns of
India اور کنفرس ۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۲) H.G. Keene :
Handbook of Lucknow، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۳۔



امام الحرمین: دیکھیے الجوزی۔



امام شاہ: سبکرات بھارت کے ست ہفتی فرنے کا بانی۔ اس کا پورا نام امام الدین عبدالرحیم بن حسن تھا۔ وہ تقریباً ۸۵۶ھ / ۱۳۵۲ء میں آج میں پیدا ہوا اور احمد آباد کے قریب بمقام پرانہ ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی پر داستان و السانہ کی فضا چھائی ہوئی ہے اور ان کے متعلق ہندووانہ انداز کی بہت سی کراہتیں مشہور ہیں۔ مختصر یہ کہ جب اسے اپنے باپ کے جانشین کی حیثیت سے پیر تسلیم نہ کیا گیا تو وہ پنجاب چھوڑ کر سبکرات چلا آیا، جہاں شاہ محمود بیکڑا کے عہد (۸۶۳ھ / ۱۳۵۸ء تا ۹۱۷ھ / ۱۵۱۱ء) میں اس نے زراعت پیشہ لوگوں میں اپنی تبلیغ میں بڑی کامیابی حاصل کی اور ایک طرح کے سلسلے کی بنیاد رکھی، لیکن یہ سلسلہ جلد ختم ہو گیا اور اس نے دعوے داروں کے ایک بڑے کتبے کی صورت اختیار کر لی، جو ہر وقت آپس میں یا کاڈوں، یعنی نو مسلموں کے نمائندوں اور مذہبی اوقاف کے مہتمموں کے ساتھ لڑنے جھگڑنے میں مصروف رہتا تھا۔ امام شاہ کو ست پنتھ کی کئی کتابوں کا مصنف سمجھا جاتا ہے، جو ہندووانہ طرز میں سبکراتی زبان میں لکھی ہوئی ہیں، اس کے بعد اس کا بیٹا نور محمد شاہ (جسے اسلامی صورت میں بعض اوقات نور محمد بھی کہا جاتا ہے) اس کا جانشین ہوا، جسے منظر امام قرار دیا گیا۔ اس نے ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء میں وفات پائی۔ مسلسل ہندو مت کے اثرات قبول کرنے کے باعث اس پنتھ نے ایران کے زاری اماموں سے تعلق منقطع کر لیا اور وہ اسلامی عناصر جو ابتداءً اس کے عقائد میں شامل تھے بڑی حد تک ختم ہوتے چلے گئے نیز دیکھیے Gazetteer

/r ۲۹۰۷ ۲۸۷:۴ of the Bombay Presidency

۹

○

اُمّتہ : (ع) اس کے عمومی معنی قوم اور جماعت ہیں، مگر خاص طور سے وہ جماعت جس میں کوئی امر مشترک پایا جائے (مفردات)۔ یہ لفظ حالت، نعمت، شان، طریق، سنت، وقت، زمانہ، مدت اور شریعت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الانغش نے تصریح کی ہے کہ امت باعتبار لفظ واحد ہے اور باعتبار معنی جمع (عمدة القاری، ۵: ۱۹۸)۔

امت کے لفظ میں امر مشترک لازمی ہے، خواہ یہ اشتراک مذہبی وحدت کی بنا پر ہو یا جغرافیائی یا نسلی وحدت کی وجہ سے، خواہ اس امر مشترک اور رابطے میں امت کے اپنے اختیار کو دخل ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر دینے پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو ”میشاق“ تیار کیا اس میں مسلمان اور ان کے غیر مسلم حلیف قبائل شامل تھے (ابن مشام، طبع Wüstenfeld، ص ۳۳)۔

امت کے معنی بے نظیر انسان کے بھی ہیں اور معلم خیر کے بھی (لسان)۔

لغوی لحاظ سے امت کا مادہ ا م م ہے اور لفظ اُمّ (=والدہ) کا بھی یہی مادہ ہے اور تمام مستند اصحاب لغت نے یہی لکھا ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس)۔ قرآن میں وارد ہوا ہے: ہم نے ایک امتہ معدودہ کے لیے ان کا عذاب ملتوی کر دیا (۱۱ [حود]: ۷)، (۱۲ [یوسف]: ۴۵)۔ یہاں اس کے معنی وقت اور مدت ہیں۔ ابن درستی نے لکھا ہے کہ جہاں بھی امتہ کے معنی مدت کے ہوں گے وہاں اس کا مضاف محذوف ہوگا اور مضاف الیہ مضاف کے قائم مقام لکھا جائے گا (الشوکانی: فتح القدیر، ۳: ۲۹، مصر ۱۳۵۰ء)۔ اسی طرح قرآن مجید (۴۳ [الزمر]: ۲۱) میں ہے: ہم نے اپنے آباء اجداد کو ایک امت پر پایا، یعنی طرد عمل یا رواج پر۔

قرآن مجید میں لفظ امتہ (جمع: امم) مختلف معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد کل قوم ہے مگر قوم کے کسی جزو پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے۔ انسانوں پر ہی نہیں جنوں

کے لیے بھی حتیٰ کہ چرند و پرند کی بھی امتیں (۶ [الانعام]: ۳۸) ہوتی ہیں۔ غرض ہر جگہ امتہ سے جماعت مراد ہے، لیکن ایک جگہ استثنائی طور پر اس کا اطلاق ایک فرد واحد پر بھی ہوا ہے: حضرت ابراہیمؑ ایک امت تھے (۱۶ [النحل]: ۱۲۰)۔ بعض لغت نویس یہاں امتہ سے امام مراد لیتے ہیں۔ الزمخشری نے اس کی دو توجیہات پیش کی ہیں: ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کو تمام کمالات و فضائل کا جامع ہونے کی وجہ سے امتہ کہا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے یہ مشکل نہیں کہ تمام جہان کی خوبیاں ایک شخص میں جمع کر دے۔ دوسری توجیہ یہ کہ امتہ کا لفظ بمعنی ماموم ہو، یعنی حضرت ابراہیمؑ تعلیم خیر میں لوگوں کے مقتدی اور امام تھے۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ معاویہ بن جبل ایک امتہ ہیں، کیونکہ امتہ اسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو خیر کی تعلیم دے (الکشاف، ۲: ۶۳۲، قاہرہ ۱۳۶۵ء)۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں امتہ کے معنی بے نظیر انسان ہیں۔

قرآن مجید میں اُمّ انسان کی وحدت پر بار بار زور کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ظہور اسلام کے بعد جب امت محمدیہ کی تشکیل ہوئی تو اس میں بلا امتیاز نسب و وطن دنیا بھر کے انسانوں کو شامل ہونے کی دعوت دی گئی، لہذا امت محمدیہ ایک عالمگیر انسانی امت ہے، جس میں عرب و عجم کی تفریق ہے نہ مشرق و مغرب کی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو آپؐ نے جو ریاست قائم کی اس میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی باوجود اختلاف مذہب و قومیت ریاست کا جزو بن گئے۔ اس کی بنا میثاق مدینہ، یعنی اس معاہدے پر تھی جو مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ کے مابین طے پایا تھا۔ یہ گویا اتحاد انسانی کے تصور کو عملی شکل دینے کی تمہید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اسلامی ریاست کا دائرہ وسیع ہوا، حتیٰ کہ اس کی حدود تین براعظموں میں پھیل گئیں، تو امت اسلامیہ صرف عربوں تک محدود نہ رہی، بلکہ ہر مسلمان، خواہ اس کی قومیت کچھ بھی ہو، عرب یا ایرانی، ترک یا بربر یا کچھ اور، اس میں شامل ہوتا چلا گیا۔ بینہ اسلامی ریاست نے بھی ہر مذہب و ملت کے افراد کو، خواہ یہود ہوں یا نصاریٰ، بدھ ہو یا زرتشتی، اپنے نظام سیاست میں ہر طرح کے حقوق اور

کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہوں، اپنی جگہ راح اور مستحکم ہوں، فساد و غفل سے روکنے والی ہوں، جن میں الفاظ و معانی کی جہت سے کوئی شبہ وارد نہ ہو سکے۔

قرآن مجید کی سورۃ الفاتحہ کو بھی اُم الکتاب کہا گیا ہے جس کا دوسرا نام اُم القرآن بھی ہے (ابن جریر: ۱۰۷)۔ یہ نام اسی وجہ سے ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن کا مبداء، متن، دیباچہ اور مقدمہ ہے، وہ اس کے مضامین کی جامع ہے، یا اس لیے کہ ہر نماز میں پہلے اسے پڑھا جاتا ہے (لسان)۔ اُم الکتاب سے مراد لوح محفوظ بھی لی گئی ہے، کیوں کہ وہ تمام علوم کا منبع ہے اور اسی کی طرف تمام علوم منسوب ہوتے ہیں اور وہ سب کتب سماوی کے لیے بطور اُم ہے (روح المعانی)۔ اُم الکتاب سے علم ازلی بھی مراد لیا گیا ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُم الکتاب قرآن مجید ہے، از اول تا آخر (لسان: ۲: ۳) ابن جریر، تحت ۳ [آل عمران]: ۵)۔

مآخذ: ابن جریر البری: جامع البیان، طبع احمد شاکر، ۶: ۱۷۰؛ (۲) عتایہ القاضی علی تفسیر الیسناوی، تحت آیت ہالا؛ (۳) الرازی: مناقح الغیب، تحت آیت؛ (۴) ابو السعود: تفسیر، تحت آیت؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، دمشق، ۳: ۸۰؛ (۶) طحاوی جوہری: الجواہر، قاہرہ ۱۳۳۳ھ، ۲: ۳۹؛ بعد۔



ام کلثومؓ: حضرت خدیجہ الکبریٰ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی جو عمر میں حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں (ابن مشام، ص ۱۲۱)۔ ابن حجر نے الاصابہ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ سے چھوٹی تھیں یا بڑی۔ اولاد نہ تھی، لیکن مشہور ام کلثوم کے نام سے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے چار برس قبل ولادت ہوئی۔ یہ روایت کہ آپ کی شادی صغریٰ میں عقبہ (طبقات: ۵: ۱۲۵) میں عیب بن ابولسب سے ہوئی، صحیح نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ بعثت سے پہلے یہ شادی ہوئی کیونکہ درست یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے سب سے بڑی

آزادی دے کر جگہ دی۔ یہ امر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے تصور کی تقویت کا باعث ہوا (نیز دیکھیے مادہ قوم، ملت، مل)۔

مآخذ: (۱) کتب تفسیر و حدیث کے علاوہ عربی لغات، مثلاً لسان العرب، تاج العروس وغیرہ میں بذیل "امۃ" (۲) الراغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادہ؛ (۳) An Arabic English Lexicon: E.W. Lane: ۱: ۹۰؛ (۴) A Handbook of Early: A.J. Wensink؛ (۵) Muhammandan Traditions لاٹن ۱۹۲۷ء؛ بذیل مادہ Community، نیز اس کا عربی ترجمہ: مفتاح کنوز السنہ، بذیل "امہ"؛ (۵) وہی مؤلف: المعجم المفہرس، بذیل "امہ"؛ (۶) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ۔



اُم الکتاب: قرآن مجید میں اُم الکتاب کا کلمہ تین دفعہ استعمال ہوا ہے (۳ [آل عمران]: ۷؛ ۱۳ [الرعد]: ۳۹؛ ۳۳ [الزخرف]: ۳)۔ اُم ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کے وجود یا آغاز یا تربیت کے لیے بطور اصل ہو۔ مشہور ماہر لغت طلیل بن احمد (م ۷۵۰ھ/۷۸۶ء) کا قول ہے کہ ہر وہ چیز جس میں اس کے جملہ حقیقتات ساہائیں وہ ان کی اُم کہلاتی ہے (مفردات، تحت مادہ)۔ علاوہ ازیں اُم وہ مرکز اور مرجع ہے جہاں بہت سی چیزیں آکر مل جاتی ہیں (تاج، تحت مادہ، روح المعانی، ۳: ۸۰)۔ گویا اُم درحقیقت وہ اصل، اساس، بنیاد اور بڑ ہے جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی یا جس سے دوسری چیزیں متفرع ہوتی ہیں اور جو اس کا اہم ترین حصہ ہوتا ہے۔ پس اُم الکتاب سے مراد شریعت اور دین کے اصول و مہانی ہیں۔ محکم کی تشریح روح المعانی میں یہ دی گئی ہے: یعنی جس کے مطالب واضح، جس کی ولایت عیاں اور جس کی عبارت مستحکم ہو اور جس کا مفہوم متعین کرنے میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ امام راغب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے: جس میں نہ لفظ کوئی شبہ وارد ہو سکا ہو اور نہ معنی (مفردات، تحت ح ک م) اور حاکم کو حاکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ظلم و فساد سے روکتا ہے، پس غفل اور فساد کو روکنے پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ پس اُم الکتاب وہ آیات ہیں جو اپنے مطالب کی توضیح کے لیے

چہرہ گول اور بھرا ہوا ہو (لسان).

- مآخذ : (۱) ابن سعد : طبقات، طبع لاہور ۱۹۰۳ء
 ۸ : ۲۵ (۲) ابن حشام : سیرۃ، طبع Wustenfeld ۱۸۶۰ء
 (۳) البری، طبع ذویہ ۱۸۹۰ء، مع اشاریہ : (۴) ابن الاثیر :
 اسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۶ھ : (۵) البخاری : صحیح، مطبعة المینیت، مصر
 ۱۳۰۶ھ : (۶) ابن حجر : الاسابہ، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء : ۳۶۶ : ۳
 (۷) ابن عبد البر : الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء : ۳ : ۳۹۳
 (۸) شبلی : سیرۃ النبی، اعظم گڑھ : (۹) سعید انصاری :
 سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۳۳۱ھ.

○

اُمُّ الْمُؤْمِنِینَ : (مومنوں کی ماں، جمع : اُمَمَاتُ
 الْمُؤْمِنِینَ)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازدواج مطہرات
 میں سے ہر ایک کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں
 (بخاری، کتاب العمرۃ (باب ۳)، کتاب التفسیر (باب ۸)، کتاب
 النکاح، باب ۱۲، ابو داؤد، کتاب السیرۃ (باب ۸۹)، ابن ماجہ،
 کتاب الاحکام، باب ۱۳).

”اُمُّ الْمُؤْمِنِینَ“ کا لقب پہلی بار حضرت زینبؑ بنت
 جحشؑ کے ولیدہ نکاح (یکم ذوالقعدہ ۵ / ۲۳ مارچ ۶۲۷ء) کے
 موقع پر استعمال ہوا۔

ام المؤمنین سے مراد ہے مومنوں کی (دینی) ماں۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواج مطہرات امات المؤمنین
 ہیں اور ان کی تعظیم و احترام اور احکام شریعت میں ان کا بیج
 مسلمانوں کے لیے واجب ہے۔ اولاد کی تربیت میں ماں کے
 عقائد اور اس کے اعمال کو بہت دخل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے
 ”نساء النبی“، یعنی امات المؤمنین کو خطاب کرتے ہوئے ان
 پر بعض ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں: فرمایا کہ تمہاری حیثیت
 اور تمہارا مرتبہ عام عورتوں کی طرح نہیں۔ اگر تم غیر مردوں
 سے بات کرو تو معقول اور باوقار طریقے پر بات کرو۔ تمہیں
 چاہیے کہ گھر میں ٹھہرو، پردے میں رہو، صلوٰۃ و زکوٰۃ کی
 پابندی کے علاوہ اللہ تعالیٰ تمہاری تعلیم، یعنی تہذیب نفس، تعفیہ
 قلب اور تزکیہ باطن چاہتا ہے۔ امات المؤمنین کو یہ حکم بھی
 دیا گیا کہ نبیؐ کے قرب اور محبت میں رہ کر تم پر واجب ہے کہ

حضرت زینبؑ تمہیں (الاستیعاب) اور بعثت کے وقت ان کی عمر
 صرف دس سال تھی۔ جب سب سے بڑی بیٹی اتنی کم سن تھیں
 تو ظاہر ہے کہ حضرت ام کلثومؑ کی عمر تو بہت ہی کم ہو گی
 (الاسابہ)، یعنی صرف چار سال۔ کہا جاتا ہے کہ جب سورۃ
 لب نازل ہوئی تو عیبہ نے ابو لب کے کہنے سے انہیں طلاق
 دے دی (الاسابہ)۔ طبقات میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے
 یہ بھی مذکور ہے کہ رخصتی نہیں ہوئی تھی اسی طرح حضرت
 عثمانؓ سے شادی کے ذکر میں لکھا ہے کہ وہ دو شیرو تھیں اور یہی
 ابن مغیرہ کی تحقیق ہے (الاسابہ، ۸ : ۱۲۵)۔ بالفاظ دیگر شادی
 نہیں صرف نسبت کر دی گئی تھی گو اس میں بھی کلام ہے، اس
 لیے کہ سورۃ لب کی تفسیر میں مفسرین نے اس واقعے کا کہیں
 ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف علمائے انساب ہیں جو اس کی طرف
 اشارہ کرتے ہیں، مگر اس کی کوئی سند نہیں دیتے، چنانچہ ابن حجر
 العسقلانی نے بھی اس کی صحت تسلیم نہیں کی (الاسابہ، ۳ :
 ۳۶۶)۔

حضرت ام کلثومؑ نے والد ماجد اور والدہ ماجدہ کی
 آغوش شفقت میں تربیت پائی، تا آنکہ ہجرت کا زمانہ آیا تو آپ
 بھی حضرت سودہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ مدینہ منورہ
 تشریف لائیں (البری، ۳ / ۳ : ۲۳۴)۔ حضرت رقیہؓ کے انتقال
 کے بعد آپ کا نکاح ربیع الاول ۳ھ / ستمبر ۶۲۳ء میں حضرت
 عثمانؓ سے ہو گیا۔ رخصتی اسی سال جمادی الآخری میں ہوئی۔ اس
 وقت آپ کی عمر انیس سال تھی۔ نبی اکرمؐ نے حضرت عثمانؓ
 سے آپ کی شادی منٹائے الہی کے مطابق کی تھی (الاسابہ)۔

حضرت عثمانؓ سے شادی کے ساڑھے چھ سال بعد
 شعبان ۹ھ میں، کہ آپ کا سن صرف ۲۵-۲۶ برس تھا، آپ کا
 انتقال ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ کے گھر میں آپ نے بڑے آرام
 سے زندگی گزاری۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آپ
 کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 ہی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ جب حضرت ام کلثومؑ کو قبر میں اتارا
 گیا تو آپؑ اٹک بار تھے۔ قبر میں اتارنے والوں میں حضرت ابو
 طلحہؓ بھی تھے۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس اور حضرت صفیہؓ نے
 غسل دیا (طبقات، ۸ : ۲۵)۔ کلثوم کے لفظی معنی ہیں جس کا

کر سکو (یعنی سب کے حقوق ادا کر سکو اور سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کر سکو) 'اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر چاہیے کہ ایک بیوی سے زیادہ نہ کرو' یا پھر جو عورتیں (لڑائی کے قیدیوں میں سے) تمہارے ہاتھ آگئی ہیں (انہیں بیوی بنا کر رکھو) 'بے انصافی سے بچنے کے لیے ایسا کرنا زیادہ قرین صواب ہے' "بعض لوگوں کا یہ خیال کہ نکاح کے بغیر لونڈیوں سے مقاربت جائز ہے" اسلامی شریعت (قرآن و سنت) کی روح کے خلاف ہے۔

ایضادی نے مذکورہ بالا دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: اس آیت سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کا نکاح کر دینا فرض ہے۔ لونڈیوں کے نکاح کی تائید مزید قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی ہوتی ہے (دیکھیے ۲ البقرة: ۲۲۲ و ۳ النساء: ۲۵)۔

اسلام نے غلامی کے مسئلے کو جس طرح حل کیا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اسلام نے آزاد و غلام کا فرق بڑی حکمت سے مٹایا اور برے طریقوں کی جو رائج ہو چکے تھے، آہستہ آہستہ مگر موثر انداز سے اصلاح کی۔ ان طریقوں میں ایک لونڈیوں کا نکاح بھی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی آزادی اور ماں بن جانے پر ان کے حقوق کا اعلان بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔

اسلام نے اُمّ ولد کو جو غیر معمولی حقوق دیے ان میں ایک یہ ہے کہ اُمّ ولد (خاوند کی وفات کے بعد) آزاد قرار پاتی ہے، خواہ بچے کا اسقاط ہی ہوا ہو۔ اس کی آزادی اس حد تک مسلم ہو جاتی ہے کہ اسے نہ فروخت کیا جاسکتا ہے نہ جبہ کیا جاسکتا ہے۔

اُمّ ولد کی اولاد بشرط آقا کے ترکے کی وارث ہوتی ہے۔ گویا اس لونڈی کو بیوی ہی سمجھا جاتا ہے ورنہ وارث کا حق کیسے ملتا؟ طبقات ابن سعد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم کے سلسلے میں حراز اور امات الولد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اور بھی بہت سی جزئیات مل جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُمّ ولد اور اس سے پیدا ہونے والے بچے کو اسلام نے غیر معمولی حقوق دیئے ہیں۔

تمہارے گھروں میں اللہ کی اور دانائی کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں انہیں سیکھو، یاد کرو اور دوسروں کو سکھاؤ۔ آخر میں یہ فرمایا کہ یہ قطعاً جائز نہیں کہ نبی کریمؐ کے بعد آپؐ کی ازواج میں سے کوئی کسی اور سے نکاح کرے (دیکھیے ۳۳ الاحزاب: ۳۰ تا ۳۳ و ۵۳) 'چنانچہ تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے بھی آپؐ کے بعد کسی اور شخص سے نکاح نہیں کیا (انفرادی طور پر امات المؤمنین کے حالات کے لیے دیکھیے 'بذیل مادہ)۔

"امات المؤمنین" کے عنوان سے حقدمین کی چند مؤلفات ملتی ہیں (امات المؤمنین کی فہرست کی لیے دیکھیے ابن حشام، ابن سعد، ابن حبیب، ابن درید وغیرہم)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید (سورة الاحزاب) مع تفاسیر مختلف؛ (۲) الصحاح اللغویہ مع شرح؛ (۳) ابن حبیب: المعجم، ص ۷۷ بعد؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ بعد، ۱۰۱ تا ۱۱۳، ۱۳۱ بعد، ۱۳۶، ۱۳۹؛ (۵) البری: تاریخ، ہامداد اشاریہ؛ (۶) البلاذری: انساب، ۱۱: ۳۵۶؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳: ۳۹۳-۳۹۴؛ (۸) ابن حنیبل: المعارف، طبع Wiistenfeld؛ ہامداد اشاریہ؛ (۹) ابن درید: الاشفاق، طبع Wiistenfeld؛ ص ۲۱ بعد۔



اُمّ وَلَد : تنوی معنی = بچے (لڑکے یا لڑکی) کی ماں۔ اصطلاح میں ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے نکاح کر لیا ہو اور اس کے بطن سے مالک کا بچہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ صحیح و سالم اور پورے دنوں کا ہو اور خواہ ساقط، شوہر کی وفات سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔

یہ اصطلاح قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن بعض آیات سے اس کی توجیہ نکلتی ہے، (۳) [النساء: ۳]، یعنی "اگر (تم نکاح کرنا چاہو اور) تمہیں اندیشہ ہو کہ جہیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو انہیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ (بلکہ) جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (دوسری عورتوں سے جو تمہیں پسند آئیں نکاح کر لو۔ ایک وقت میں) دو دو، تین تین، چار چار تک کر سکتے ہو، بشرطیکہ ان میں انصاف

ارشاد ہے: اس سے پہلے نہ تو تم کوئی کتاب ہی پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے ورنہ یہ باطل پرست یقیناً شیعہ میں پڑ جاتے۔ (۲۹) [العنکبوت: ۳۸] ابن عبید نے اس آیت کے ذیل میں بیان کیا ہے: وہ آپ کو اپنی کتابوں میں اسی (کے نام سے مذکور) پاتے ہیں۔ (تفسیر غریب القرآن: ۲۳۸)۔ اس میں ایک حکمت الہیہ یہ بھی تھی کہ استاد کی تعلیمت آپ پر ثابت نہ ہو، نیز یہ کہ کلام اللہ کو مخالف لوگ آپ کے انسانی علوم و فنون کا نتیجہ نہ سمجھ لیں، چنانچہ اسی ہونا آپ کے حق میں صلیت درج ہے جو دوسروں کے حق میں نہیں (روح المعانی: ۹: ۷۰)۔

ابن جریر العسقلانی نے اس پر بحث کی ہے اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ای محض تھے (فتح الباری: قاهرہ ۱۳۳۸ھ: ۷: ۳۰ بعد)۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے: "آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھنا نہیں آتا تھا" اسی بنا پر آپ کو اُمّی کہتے ہیں۔ بے شبہ اُمّی ہونا آپ کا فخر ہے اور خود قرآن مجید میں یہ وصف شرف و عزت کے موقع پر استعمال ہوا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ "عرب میں اُمّی ایسے آدمی کو کہتے ہیں جو پیدائشی حالت پر ہو، لکھنے پڑھنے اور علم و فن کی باتوں سے آشنا نہ ہو، چنانچہ عرب کے باشندے بھی اُمّی کہلائے، کیونکہ تعلیم و تربیت سے آشنا نہیں ہوتے تھے (ترجمان القرآن: ۲: ۳۸ تا ۳۹)۔

مآخذ: (۱) متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ: (۲) صحاح ستہ، ہمداد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس للآفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ: (۳) ابن حشام، ص ۷۳۰ بعد، ۸۰۳ بعد: (۴) دمی مصنف: تفسیر طبع محمود شاکر: ۲: ۲۵۸ و ۳: ۳۲۲ بعد و ۶: ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳: (۵) الزحری: الکشاف: ۱: ۲۲۲ (۶) ابن کثیر: تفسیر قاهرہ ۷: ۱۱۹۳ء: ۱: ۱۱۶: (۷) السبکی: الروض الآنف: ۱: ۲۲۰: (۸) تاج: ۸: ۱۹۱: (۹) السبکی: الجامع الصغیر، قاهرہ ۱۳۲۱ھ: (۱۰) اللطفاوی: جواہر القرآن۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید اور مختلف تفاسیر بالخصوص السیماوی، تحت آیات مذکورہ بالا: (۲) کتب حدیث میں بالخصوص کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب العتق وغیرہ: (۳) راغب: المفردات، بذیل "لک" (۴) الدمشقی: الہدایہ والنسایہ: ۳: ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶: (۵) الشوکانی: لیل الادب: ۶: ۲۲۳: (۶) ابن قدامہ: المغنی: ۱۲: ۳۸۸: (۷) فرد و ہدی: الدائرۃ المعارف: ج ۷، بذیل الرق: (۸) چراغ علی: افق کلام فی ارتقاء الاسلام: (۹) مفتی محمد الیوم: اسلام اور قلمی: (۱۰) سعید احمد: اسلام میں قلمی کی حقیقت، مطبوعہ دہلی۔



اُمّی: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک لقب جو قرآن مجید میں دو بار وارد ہوا (نیز دیکھیے السبکی: الجامع الصغیر: ۱: ۸۳) اور ارشاد نبوی ہے: میں نبی امی، صادق اور ذکی ہوں (الجامع الصغیر: ۱: ۸۹)۔

مفسرین کے ایک طبقے نے لفظ "امی" سے "ناخواندہ" ان پڑہ کے معنی مراد لیے ہیں، بعض نے کہا ہے کہ امی وہ شخص ہے جو لکھنا خوب نہ جانتا ہو۔

اس لقب کی اصل کے سلسلے میں علمائے کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ الزجاج نے تصریح کی ہے کہ امی وہ ہے جو امت عرب کی صفت پر ہو۔ چونکہ لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت (زول قرآن کے زمانے تک) عربوں کی مخصوص صفت تھی اور اسی بنا پر وہ دوسری امتوں سے جدا تھے، بعض نے امی کو عامی کی طرح سمجھا ہے، کیونکہ عامی وہ ہے جو عامۃ الناس کی صفت پر ہو۔ بعض علمائے امی کو ام (= ماں) سے منسوب خیال کیا ہے، یعنی وہ شخص جو بچپن سے باپ کے سائے سے محروم ہو کر ماں یا دایہ کے پاس پرورش پاتا رہا اور اسے کوئی علم و فن یا نوشت و خواندہ سیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مجازاً ناخواندہ کو بھی امی کہا جانے لگا۔

"امی" آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا لقب ہے اس اعتبار سے کہ آپ نے کسی استاد سے لکھا پڑھنا نہیں سیکھا اور نہ کسی اور انسان ہی کے آگے زانوئے تلمذتہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تصریحاً قرآن مجید میں آپ کی یہ صفت بیان فرمائی ہے

حضرت علی بن ابی طالب سے مخصوص سمجھا ہے۔ انجیلیوں کا ہر فرقہ اسے اپنے اپنے مسلک خلا کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہودی شیعوں کے نزدیک ہر وہ طوطی جو بدور ہمشیر اپنے اقتدار کو منوالے طرد کو امیر المؤمنین کہلوا سکتا ہے، مثلاً یمن کے یہودی امام۔

لفظ امیر المؤمنین کا استعمال طوارج کے ہاں تاحرت کے رہنمائی کے ساتھ شام ہے۔

کبھی کبھی اس اصطلاح کا اطلاق کسی نسبت سے ہمارا بعض بڑے بڑے علما پر بھی کیا گیا ہے، مثلاً مشہور محدث شعبہ بن النہاج کو "امیر المؤمنین فی الزواہ" کہا گیا (ابو فیم: علیہ "الادب" ۷: ۱۳۳) اسی طرح مشہور نحوی ابو حیان قرطبی کو "امیر المؤمنین فی النحو" (القری: لُغِ العیوب ص ۸۶۶)۔

ماخذ: (۱) البغاری: کتاب الادب (۲) البغاری: الاکام السلطانیہ، مطبع الوطن ۱۲۹۸ھ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، مطبع علی مہد الواحد: دانی ۱۳۷۸ھ / ۱۹۵۸ء (۴) فہرست لسانی: الفاروق، ہر دو یکے عام ماخذ، تحت مقالہ خلافت و علیہ۔



انجیل: لسانی کی کتاب مقدس کا نام جس کا ذکر قرآن مجید میں متعدد بار آیا ہے۔

نام اور وجہ تسمیہ: بعض لغت نویسوں نے لفظ انجیل کو مادہ ج-ل سے (یعنی اصل: انجیل) سے استخراج کر کے عملی الاصل قرار دیا ہے، اسی کا دوسرا تلفظ انجیل (فتح المزمز) بھی ہے (یعنی ایسی کتاب جس میں سطور ہوں) مگر اس کا عملی الاصل ہونا درست نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ یونانی الاصل کلمہ ہے، جس کی معنی طرف فہری اور بشارت کے ہیں۔ چنانچہ متعدد عرب محققین، مثلاً صاحب فہرست الادب اللسانی، الفہری اور مطلق محمد عدا وغیرہ اس کے حق میں ہیں۔ چونکہ قدیم میں ابراہیم انجیل سرائی سے ترجمہ ہو کر عمل میں آئے، اسی لیے زیادہ تر قرون تیس یہ ہے کہ یہ کلمہ سرائی کی وساطت سے عمل میں آیا۔

انجیل اصلاً عبرانی زبان میں تھی، مگر مرور امام سے جس

امیر المؤمنین: (مومنوں کا امیر یا حاکم)۔ یہ لقب سب سے پہلے حضرت مرث بن الحلاب نے علیہ منتخب ہونے پر اختیار کر لیا۔۔۔۔۔ (مقدمہ ابن خلدون، مطبع دانی ۱۳۷۸: ۲) بعد، "امیر" [حاکم] سے مراد وہ شخص ہے جسے "امر" یعنی حکم یا قیادت تفویض کی جائے۔ (اس میں فہری قیادت بھی شامل ہے) اور اس نام معلوم کے مطابق اسے کلمہ "المؤمنین" کی طرف متعلق کر کے اس سے وہ "امیر" مراد لیے جاتے تھے جنہیں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں اور آپ کے بعد مختلف اسلامی مسوں کی قیادت سپرد کی گئی، جیسے حضرت سعد بن ابی وقاص، [رک ہاں] کو "امیر" کہا گیا۔ وہ جنگ قادسیہ میں امویوں کے خلاف اسلامی افواج کے قائم تھے، لیکن حضرت مرث نے جو اپنے لیے "امیر المؤمنین" کا لقب اختیار کیا تو گمان غالب ہے کہ یہ قرآن مجید کے تابع ہو گا، ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو (۳) [انعام: ۵۸]۔ حد لاروی سے خارج خلافت تک، یعنی جب تک خلافت کو ایک مسلم ادارے کی حیثیت حاصل رہی، امیر المؤمنین کا اعزازی لقب صرف خلا کے لیے مخصوص رہا۔ اگر کوئی بادشاہ اسے اختیار کر لیتا تھا تو اس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدعی منصب خلافت بھی ہے (دیکھیے مادہ خلافت، علیہ) طوار خلافت کے عام معلوم میں، جیسے ہو اسے، ہو عباس اور فاطمی خلا تھے، یا مستقل اسلامی حکومت کے معنی میں۔ جیسے ایدلس میں ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء سے ہو اسے تھے (دیکھیے مہد الرضی ثالث) یا المغرب میں ہو مومن۔ ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں جب عباسی خلافت ختم ہو گئی تو مصر کے مملوک سلاطین نے قبیل عربی کے لیے اسے خلافت مطاعت کی حیثیت سے تسلیم کر لیا، یہاں تک کہ قاہرہ میں طرد انہوں نے عباسی خلا کا ایک جدید سلسلہ قائم کر لیا (دیکھیے ابو العباس)۔ المغرب میں ہو شخص کا دعویٰ ہو مرین نے تسلیم نہیں کیا اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ بعد کے تمام مراکشی شاہی خاندانوں نے بھی ان کا تتبع کیا۔

شیعوں کا فرقہ امامیہ "امیر المؤمنین" کا لقب صرف

کے اضافے اور نکالے جانے کا سلسلہ جاری رہا۔ ۶۹۲ء میں جاکر مسیحی دنیا کے سوا اعلیٰ نے ایک مکمل کتاب پر اتفاق کیا۔ گو تعداد اجزاء کے اعتبار سے آج بھی مختلف فرقوں کی انجیل میں فرق پایا جاتا ہے، مثلاً کیشولک بائبل ۷۲ اور پروٹسٹنٹ ۶۶ اجزاء کتب پر مشتمل ہوتی ہے۔

تحریف انجیل: بعض مسیحی علما نے انجیل کے متن کی صحیح کے لیے جان توڑ کوششیں کیں، تاکہ مسیحی دنیا کو ایک انجیل پر متفق کیا جاسکے، مگر اس تحقیق و تفتیش کا نتیجہ برعکس نکلا۔ چند قدیم نسخوں کے ساتھ جب موجودہ انجیل کے نسخوں کا موازنہ کیا گیا تو ایک جرمن محقق ڈاکٹر مل (Mill) کے مطابق تیس ہزار اور جان جیمس ولفٹین کے مطابق دس لاکھ اختلافات پائے گئے۔ ان میں سے بعض اختلافات تو شدید نوعیت کے تھے، بعض حصے الحاقی ثابت ہوئے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ انجیل میں تحریف ہوئی ہے، چنانچہ ڈاکٹر مل (Mill) نے ۱۷۰۷ء اور ویٹ شائین (Wetstein) نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق سے تحریف انجیل کا اثبات کیا ہے۔ تحقیق نگاروں کے مطابق تحریف بائبل کی حسب ذیل وجوہ ہیں:

(۱) ناقلوں کی غفلت؛ (۲) غلط نسخوں سے نقل؛ (۳) محض قیاساً صحیح کی کوششیں؛ (۴) بعض مسیحی فرقوں نے اپنے عقائد و خیالات کو تقویت پہنچانے کے لیے بھی تحریف کا سارہ لیا ہے، چنانچہ تحریف انجیل کی بابت یہودی نقطہ نگاہ یہ ہے کہ مسیحیت کے ہر لمحہ بدلنے والے رویے اور مزاج نے نوشتوں کو ہر مرحلے پر متاثر کیا ہے۔ انجیل اربعہ کے قدیم ترین مخطوطات میں بھی، جو بوزنلی، اسکندری اور مغربی نامی تین اقسام میں منقسم ہیں، متعدد جگہ شدید اختلافات پائے جاتے ہیں۔

انجیل کی حیثیت کے متعلق اس وقت مسیحیوں میں تین نقطہ نگاہ پائے جاتے ہیں: (۱) قدامت پرست مسیحی بائبل و انجیل کو خدا کا بے خطا اور غلطی سے منزہ کلام سمجھتے ہیں؛ (۲) جدت پسند مسیحیوں کا خیال ہے کہ بائبل کا تاریخی اکتشافات، طبیعیات اور سائنس کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اور بائبل بھی عام کتابوں کی طرح ایک کتاب ہے، جو تنقید سے بالا تر نہیں؛ (۳) آزاد خیال مسیحیوں کا جن میں سے ایک جماعت ”نوبلیکن سکول“

طرح عبرانی متن ناپید ہو گیا ہے، اسی طرح یہ بھی پتہ نہیں چلتا ہے کہ عبرانی میں اس کا نام کیا تھا۔ انجیل کو عہد نامہ جدید (New Testament) کا نام عیسائیوں نے دوسری صدی میں دیا۔

انجیل سے مراد بنیادی طور پر وہ چار کتب ہیں، جو حضرت عیسیٰؑ کے حالات و اقوال پر مبنی، مرقس، لوقا اور یوحنا نے لکھیں (یا ان کی طرف منسوب ہیں)۔ مسیحیت کی ابتدائی تاریخ میں بہت سی انجیل موجود تھیں، مگر اتھانیوس (Athanasius = ۲۹۷-۳۷۱ء) کی کوششوں سے مجلس نیقیہ (Nicaea) کے بعد، اس کے فیصلے کے مطابق باقی سب انجیل متروک (Apocry Phal) ہو گئیں (متروک انجیل کے لیے رک بہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔

انجیل کے علاوہ عیسوی ادب میں ایک بڑی تعداد ایسے مکتوبات کی بھی ہے جو حواریوں کی طرف منسوب ہیں اور ہر فرقہ اپنے خیالات کی تائید میں انہیں پیش کرتا ہے۔ ان تمام مخطوط کی تعداد ایک سو تیرہ تک شمار کی جاتی ہے۔ مسیحیت کا یہ تمام ذخیرہ ادب باہم دگر مختلف ہے، بلکہ ان کے زمانے کی تیسرں پر بھی اتفاق نہیں۔

خود حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواری اپنے لیے بائبل (عہد نامہ قدیم) کو کافی گمان کرتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کے بیس سال بعد تک کسی کو نئی کتاب کا خیال تک نہ آیا۔ جب آیا تو عہد نامہ قدیم کا نمونہ سامنے رکھ کر عہد نامہ جدید کی تکمیل کر لی گئی۔ اس کی تکمیل میں اتھانیوس کو بڑی مرکزیت حاصل ہے، اسی کی کوشش سے مجلس نیقیہ میں فیصلہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت جامع الوہیت و ناسوتیت ہے، اسی نے ۳۶۷ء میں عہد نامہ جدید کو موجودہ شکل دی۔ ۳۸۲ء میں اس کے اجزائے ترکیبیہ کا فیصلہ ہوا۔ جس کے مطابق عہد نامہ جدید میں انجیل اربعہ کے علاوہ، رسولوں کے اعمال، پولوس کے تیرہ مکتوبات، عبرانیوں کے نام خط (محرر غیر معلوم)، یعقوب، پطرس یوحنا اور یہوداہ کے آٹھ مخطوط اور آخر میں مکاشفہ یوحنا وغیرہ شامل کیے گئے۔ تاہم اس کا معین تصور قائم ہونے میں مزید ایک صدی لگ گئی، جبکہ دو مزید صدیوں میں اس میں بعض کتابوں

کے نام سے معروف ہے، یہ کہتا ہے کہ عمد نامہ جدید زیادہ تر پولوس کے خیالات کا عکس ہے۔

انجیل کی اصلی زبان: اب تک یہ بات طے نہیں ہو سکی کہ انجیل کی اصلی زبان کون سی تھی۔ عام قیاس یہ ہے کہ اس کی زبان عبرانی، سریانی یا آرا می سے کوئی ایک ہو گی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قدیم ترین جو اجزا دریافت ہوئے ہیں وہ یونانی ترجمے کی صورت میں ہیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی اصل کم ہو چکی ہے۔

انجیل کے تراجم: مسیحی دنیا میں انجیل کے یونانی ترجمے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، یونانی، لاطینی اور سریانی میں ترجمے ہوئے۔ اسی سے عربی ترجمہ (نواح اواخر چارم صدی عیسوی) ہوا۔ ۶۰۰ء تک اس کا آٹھ زبانوں میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ پندرہویں صدی تک ہیں، اٹھارہویں صدی تک اکثر انیسویں صدی تک ۵۶۷ اور ۱۹۲۸ء تک ۸۵۶ زبانوں (بولیوں) میں اس کا ترجمہ ہو چکا تھا۔

انجیل کی متعدد شروح لکھی گئیں، مگر آباے کیسا کا لکھا ہوا تشریحی مواد بڑی حد تک ضائع ہو چکا ہے، جو باقی بچا ہے اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

انجیل کی نسبت اسلامی نظریہ یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق (و بشارت) کے لیے اتاری گئی۔ قرآن حکیم میں جہاں انجیل کا ذکر آیا ہے وہاں بیشتر علما (مثلاً القرطبی صاحب الاحکام، امام فخر الدین رازی وغیرہ) نے وہ تعلیم مراد لی ہے، جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، موجودہ انجیل نہیں، بعض شیعہ مجتہدین کا بھی یہی فتویٰ ہے۔

بہت سے مسلم علما انجیل سے واقف تھے، چنانچہ تاریخ نویوں میں سے البیہقی، السعودی اور البیرونی وغیرہ نے اور عام مسلم علما و محققین میں سے علامہ ابن تیمیہ، ابن حزم اور ابن کثیر وغیرہ نے صرف انجیل کا مطالعہ کیا، بلکہ اس کے واقعات و قصص پر تنقید بھی کی ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ انجیل، در آ آ، بذیل مادہ۔

انس بن مالک: بن اللہ بن منعم بن زید بن حرام بن جذنب بن عامر بن غنم بن عدی بن افتخار، مشہور صحابی، خادم رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، امام، مفتی، قاری و معلم قرآن، محدث، جلیل القدر اور نامور راوی، انصاری، خزرجی، مدنی، ابو ثناء اور ابو حزمہ کنیت، ہجرت سے نو دس برس پہلے پیدا ہوئے۔ ان کا باپ، مالک، اسلام سے محروم رہا، لیکن ان کی والدہ ام سلیم بنت سلمان مشرف بہ اسلام ہو کر مدینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا بیٹا (انس بن مالک) بطور خادم قبول فرمائیے۔ یہ آپ کی خدمت کرے گا، چنانچہ وہ مدینے میں نو دس برس تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت کرتے رہے (اعلام النبلاء)۔ حضرت ام سلیم نے ابو طلحہ انصاری کے اسلام لانے کے بعد ان سے شادی کر لی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ام سلیم کے لیے جنت کی بشارت بھی دی تھی (احمد: مسند، ابو داؤد اللیالی)۔

حضرت انس فرماتے ہیں کہ عمر بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہ تو کبھی مجھ پر ناراض ہوئے اور نہ برا بھلا کہا، یہاں تک کہ کبھی یہ بھی نہ فرمایا کہ یہ کام کیوں کیا یا یہ کیوں نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی لیے دعا کی تو ان کے مال و جان میں بڑی برکت ہوئی۔ انہوں نے لمبی عمر پائی اور اولاد کی تعداد سو سے تجاوز کر گئی (البخاری، مسلم، اعلام النبلاء)۔ حضرت انس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور کبار صحابہ کرام سے بکثرت احادیث روایت کی ہیں اور تقریباً ایک سو راویوں نے ان سے روایت کی ہے۔ حضرت انس کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے۔ جن میں سے متفق علیہ احادیث ۱۸۰، البخاری میں منفرداً ۸۰ اور مسلم میں منفرداً ۷۰ ہیں۔ ان کی اولاد سے بھی احادیث کی بکثرت روایت ہوئی۔ مشہور بھری محدث ابو میر عبد الکبیر بن محمد بن عبد اللہ بن حفص بن ہشام (م ۲۹۱ھ) بھی انہیں کی اولاد میں سے ہیں (نمرۃ انساب العرب)۔ حضرت انس جب حدیث روایت کر چکے تو احتیاطاً کہا کرتے تھے: او کا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (یا جیسے رسول خدا نے فرمایا، احمد: مسند)۔

حضرت انسؓ نے آٹھ جنگوں میں شرکت کی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت انسؓ کو بحرن کا محفل بنا کر بھیجا تھا (البخاری، کتاب الزکوٰۃ)۔ محمد بن سیرینؒ فارس میں ان کے کاتب رہے (الکبیر، ص ۳۷۹)۔ حضرت عمرؓ نے انہیں اور ان کے بھائی البراء بن مالک کو ہمرے میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ طمیر بن شعبہ کے خلاف ابوبکرؓ کے الزامات کی تحقیق کے لیے مقرر کیا تھا (انساب الاشراف)۔ حضرت ابن دہرؓ کے عہد میں کچھ دن ہمرے کی امامت بھی کرائی۔ قباغ نے سخی کی تو خلیفہ عبدالملک نے مہارت کی اور قباغ کو دائی اور معانی مانگے کا حکم دیا (اعلام النبلاء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں ابو حذافہ کی کنیت عطا کی (اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے ایک سو عین سال کی عمر پائی اور ۹۳ھ (بقول بعض ۹۱ یا ۹۲ھ) میں بمقام ہمرہ وفات پائی۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات ۷: ۱۰؛ (۲) ابن مساکر: تہذیب ۳: ۱۳۹؛ (۳) ابن حجر: الاسابہ ۱: ۷۱؛ (۴) دی مستف: تہذیب ۱: ۳۷۶؛ حذر آباد ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابن رالہ: الاسابہ ۱: ۱۳۵؛ (۶) ابن الاثیر: آمد القلابہ ۱: ۱۲۷؛ (۷) ابن عیسیٰ: کتاب العارف (طبع Wiltenfeld)؛ (۸) ابن مکنان: ولیات الامان ۱: ۹۱؛ ابن الجوزی: صانۃ السنوۃ ۱: ۲۹۸؛ (۱۰) ابن حزم: جمیع البیروۃ (ہمد اشاریہ)؛ (۱۱) دی مصنف: ہمرہ انساب العرب (ہمد اشاریہ)؛ (۱۲) ابوالوری: انساب الاشراف جلد اول (ہمد اشاریہ)؛ (۱۳) مطبوعہ مصر ۱۳: دی مصنف: لوزح البلدان (ہمد اشاریہ)؛ (۱۴) البیرونی: تاریخ (ہمد اشاریہ)؛ (۱۵) احمد بن حنبل: مسند ۳: ۹۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۹۳، ۲۳۸، ۲۶۰، ۳۳۰؛ (۱۶) ابو داؤد البیہقی: مسند حدیث ۱۹۸: ۲۰۲۷؛ (۱۷) البخاری: کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الوصایا (۱۸) دی مصنف: تاریخ الکبیر، حذر آباد ۱۳۶۱ھ؛ (۱۹) مسلم: کتاب الفضائل، کتاب فضائل الصحابہ (۲۰) الترمذی: کتاب الناقب۔

○
الانسان الکامل : اس اصطلاح کو جس کے لغوی

معنی مکمل انسان کے ہیں، مسلمان صوفی اعلیٰ ترین نمونہ انسانیت

کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس سے مراد وہ مرد خدا شناس ہے جس نے ذات باری تعالیٰ سے اپنی ہمادی وحدت کا احساس پورے طور پر کر لیا ہو۔ ابو یزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء) جن کا حوالہ القشیری نے اپنے رسالہ (قصرہ ۱۳۱۸ھ ص ۱۳۰ س ۱۲ بعد) میں دیا ہے، کہتے ہیں کہ جو صوفی بعض اسماء الیہ سے متعلق ہوتا اور آگے بڑھ جاتا ہے وہ کامل اور نام ("الکامل القام") بن جاتا ہے۔ اس قسم کے صوفی کو ہم "الانسان الکامل" بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالباً سب سے پہلے ابن العربیؒ نے اپنی تحریروں میں استعمال کی (دیکھیے خصوصاً القلم، باب ۱)۔ عہد انکریم (بن ابراہیم) البلیؒ (م ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) کی ایک مشہور و معروف تصنیف کا نام بھی الانسان الکامل فی معرفۃ الاداخر و الاداغل ہے (اردو ترجمہ: ار فضل میراں، کراچی ۱۹۶۲ء)۔ صوفیہ اپنے نظریہ انسان کامل کی ہمادی عقیدہ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف خدا پر ہو سکتا ہے۔ ہائی جو کچھ ہے یا نظر آتا ہے محض اظہاری و اضافی ہے۔ اسی قسم کا، لیکن اس سے کچھ مختلف نظریہ طاج نے بھی پیش کیا (دیکھیے کتاب التواستین، طبع Marnighon، ص ۱۲۹ بعد)۔ ابن العربیؒ کہتے ہیں: "انسان اپنی ذات میں ہر صفت خداوندی اور صورت کائنات دونوں کو جمع کر لیتا ہے۔ وہی ذات الیہ کا اس کے جملہ اسما و صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے۔ جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے، بیحد ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مظاہرہ کر سکے۔"

البلیؒ نے جسے بعض تصنیفات میں ابن العربیؒ سے اختلاف ہے، اس نظریہ کو بڑے مکمل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس کا استدلال کچھ یوں ہے: ذات وہ ہے جس کی طرف اسما و صفات منسوب ہوتے ہیں، مگر حقیقت میں ذات اور صفات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ وجود مطلق یا وجود محض عبارت ہے صفت ذات یا انکشاف اسما و صفات لوازم سے اور عمل انکشاف کا مطلب ہے باطنیت کے درجے سے پہچے اترنے کا عمل، جس کی تین منزلیں ہیں: (۱) احدیہ (۲) حویہ اور (۳)

ہو چکی تھی۔ البلی نے صاف صاف لفظوں میں وضاحت کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکمل ترین انسان ہیں اور جتنے بھی انہما اور اولیا ہیں ان کا مرتبہ آپ سے کم ہے۔ اس عقیدے میں بھی اسلام کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انسان کامل کے لیے شریعت کی پابندی ضروری ہے۔

ماخذ : (۱) متن مادہ میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ (۱) محمود شبستری: گلشن راز، طبع Whinfied اشعار ۳۱۲ تا ۵۶۱ (۲) Tholuck: sufismus، باب ۳، (۳) Palmer: Oriental Mysticism، باب ۳، (۴) ڈاکٹر محمد اقبال: The Development of Metaphysics in Persia جس میں البلی کے فلسفیانہ نظریات کا بہترین اور مفصل ترین بیان ملتا ہے، (اس سلسلے میں اقبال کے مرد کامل کا تصور بھی قابل مطالعہ ہے، دیکھیے (۵) یوسف حسین خان: روح اقبال، (۶) خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال وغیرہ)، (۷) نکلسن: The Mystics of Islam، باب ۶۔



الانصار : مدینے کے بنو اوس و خزرج اسلام لانے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور مسلمانوں کے حامی و ناصر بن گئے۔ اوس اور خزرج دونوں حارث بن حبہ بن عمرو مزیقیاء الازدی القحطانی کے بیٹے تھے، ان کی والدہ تیلہ بنت الارقم تھی۔ اسی وجہ سے اوس و خزرج کو بنو تیلہ بھی کہتے ہیں (فتوح البلدان، ص ۲۳، بصرۃ انساب العرب، ص ۳۸۱)۔ ان کی آمد سے پہلے مدینے میں یہود آباد تھے۔ جب ارم کے سیلاب سے سد مارب میں شکاف آگیا تو قبیلہ ازد کے لوگ یمن سے نکلے۔ ان میں سے اوس و خزرج مدینے میں آجے (فتوح البلدان، ص ۲۳)، اوس مدینے کے جنوب میں اور خزرج مدینے کے اندر وسط آبادی میں۔ یہ قبائل ایک عرصے تک یہود کے زیر تسلط رہے اور زراعت، تجارت اور صنعت و حرفت میں ان کے کارندے بنے رہے۔ بعد ازاں جدی امداد حاصل کر کے قبائل اوس و خزرج نے یہود سے جماعت حاصل کی، مگر ایک اور مصیبت میں گرفتار ہو گئے۔ انہیں میں لڑائیاں لگ گئیں۔ کچھ یہودی قبائل نے اوس کی پشت پناہی کی اور کچھ

انہی۔ عمل اکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اس و صفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کامل ہوتا ہے۔ ان کے المایح کا درجہ ہے انسان کامل کی جلی، جو ذات مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے روج کا مثالی نمونہ ہے۔ ہاتھ و ذات الہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ پہلے درجے کا نام جلی اس اور دوسرے درجے کا نام جلی صفات ہے۔ سالک کو یہ قلبیات حسب استعداد و عمل، یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو، حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفت حیات کے درجے ظاہر کرتا ہے، بعض پر صفت علم اور بعض پر صفت قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے درجے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو جاتا ہے، آخری درجہ جلی ذات کا ہے، جس سے انسان کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قلب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہذا بنی نوع انسان کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دے، کیونکہ وہ ”ظلیفۃ اللہ فی الارض“ ہوتا ہے (دیکھیے [البقرہ: ۲۸]۔ یوں خدا کی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک رابطہ بن جاتا ہے۔ البلی نے صفات الہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (۱) ذات (احدیث) اہدیث، غایت اور اسی طرح کی دوسری صفات، (۲) صفات جمال، (۳) صفات جلال اور (۴) صفات کمال۔ جمال، جلال اور کمال کی صفات کا تصور اس دنیا میں بھی ہوتا ہے اور آخرت میں بھی۔ یہ صرف انسان کامل ہے جس سے صفات الہیہ کا نمایاں اظہار ہوتا ہے اور وہی ہے جسے حیات الہیہ سے پورا پورا حصہ ملتا ہے۔ قرآن پاک کی ایک آیت (۳۳) [الاحزاب]: (۷۲) کی صوفیانہ تفسیر کی رو سے عالم اصغر کے درجے تک پہنچنے کا یہ فریضہ انسان نے خود برضا و رغبت بطور ایک امانت خدا کے ہاتھ سے قبول کر لیا تھا۔ اس کی ذات میں روحانی اور مادی ہر شے کا نمونہ موجود ہے۔ یہ امر ناگزیر تھا کہ اسلامی عقائد کی بنا پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انسان کامل کا مثالی نمونہ تصور کیا جائے، کیونکہ راجح العقیدہ مسلمان یہ مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تخلیق روز ازل ہی سے

آپ کے صحابہ کرام انصار کی درخواست پر یثرب ہجرت کر جائیں گے۔

رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان میں سے بارہ نقیب مقرر فرمائے، نو بنو خزرج سے اور تین بنو اوس سے (انساب، ۱: ۲۵۳)۔

اسلام نے اوس و خزرج کی دیرینہ عداوت و دشمنی کو محبت و اخوت میں تبدیل کر دیا اور یہود کی اقتصادی اجارہ داری اور سیاسی تفوق کو بیش کے لیے ختم کر دیا۔ انصار نے اسلام کی حمایت و نصرت میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی۔ اپنی بے مثال قربانی اور نصرت سے اسلام کی شان و شوکت کو دوپلا کر دیا۔ ان کی جاں نثاری اور فداکاری کی داستانوں سے تاریخ ہمیں پڑی ہے۔ غزوہ بدر میں دو سو تیس سے زائد انصار نے شرکت کی، جن میں بنو خزرج کے ایک سو ستر جاں نثار تھے، باقی بنو اوس کے۔ کل ستر اونٹوں میں سے اکیلے حضرت سعد بن عبادہ الانصاری الخزرجی نے بیس اونٹ دیئے تھے (الاستبصار فی نسب الانصار، بحوالہ الانصار و الاسلام، ص ۹۹)۔ بدر کے چودہ شہداء میں آٹھ انصاری تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۳۶)۔ غزوہ احد میں ماجرین کے دوش بدوش انصار بھی بکثرت شریک ہو کر بڑی بے جگری سے لڑے، ستر شہداء میں چھیانوہ انصاری تھے۔ بعض کے جسموں پر ستر ستر زخم تھے۔ شہداء کی فہرست ابن ہشام، جوامع السیرۃ، انسب الاشراف اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں موجود ہے۔ یوم بئر معونہ کے شہداء میں بھی انصار نمایاں ہیں۔ انصاری خاتون حضرت عفرات بنت ثعلبہ التجاریہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کے سات بیٹے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ جنگ بدر میں شریک ہوئے۔ چھ مختلف غزوات میں شہید ہوئے اور ان کی نسل صرف ایک لڑکے عوف سے چلی (النجاشی، ص ۳۹۹)۔ یہ شرف بھی ایک انصاری حضرت عبداللہ بن زید الخزرجی کے حصے میں آیا کہ انہیں خواب میں اذان بتائی گئی (بقرۃ، ص ۳۶۱)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انصار کے جود و کرم کی تعریف فرمائی (کتاب الجلاء، ۲: ۱۰۶)۔ حضرت ابی بن کعب انصاری کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلے کاتب بننے کا شرف حاصل ہوا (انسب الاشراف،

نے بنو خزرج کی (تفصیل تاریخ ابن خلدون میں دیکھیے)۔ ان معرکوں میں یوم الدرک، یوم الریح اور یوم بعاث زیادہ مشہور ہیں۔

بنو تیلہ کسی صاحب کتاب نبی پر ایمان لانے کے خواہشمند تھے۔ انہوں نے یہود سے یہ بھی سن رکھا تھا کہ ایک نبی آنے والا ہے۔ ان کی یہ تمنا تھی کہ وہ دوسرے لوگوں سے پہلے اس آنے والے نبی پر ایمان لا کر یہود کی طرح اہل کتاب بن جائیں، نیز اس نبی کی بدولت دونوں متحارب قبیلوں میں دوستی اور محبت لوٹ آئے اور آئے دن کی لڑائیوں سے نجات مل جائے۔ جب نبوت کے پوئیں سال بنو خزرج کے چھ آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائے تو یہ انہیں خواہشات کی ایک کڑی کی تکمیل تھی۔

حضرت مسطح بن عمیر اور اسعد بن زرارہ کی کوششوں سے اسلام کا پیغام مدینے کے ہر گھر میں پہنچنے لگا۔ حضرت مسطح قرآن مجید پڑھاتے اور تبلیغ کرتے اور حضرت اسعد امامت کراتے تھے۔

نبوت کے گیارہویں سال قحط انصاری مسلمانوں نے حج کے موقع پر عقبہ میں، ایام تشریق کی درمیانی شب کا ایک تہائی حصہ گزرنے کے بعد، چپکے چپکے آکر آپ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے ساتھ دو انصاری عورتیں بھی تھیں (جوامع السیرۃ، ص ۷۵)؛ ابن خلدون، ۱: ۳۰۸)۔ ایک بنو مازن ابن التجار کی ام عمارہ زینب بنت کعب بن عمرو تھیں اور دوسری بنو سلمہ کی ام مسیح اسماء بنت عمرو بن عدی (الیالی، ۲: ۹۳)؛ زاد المعاد، ۲: ۵۱)۔ اول الذکر خاتون بڑی فاضلہ، مجاہدہ، بہادر، بزرگوار و جاناں تھیں۔ احد، حدیبیہ، حنین اور یمامہ کی جنگوں میں شرکت کی۔ جنگ احد میں اپنے خاوند اور دو بیٹوں سمیت شریک ہوئیں۔ مشکوٰۃ اٹھائے زنجیروں کو پانی پلاتیں، مرہم پٹی کرتیں اور لڑائی میں حصہ لیتے ہوئے بہادی کے جوہر دکھاتی تھیں۔

بیعت عقبہ ثانیہ میں انصار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر یہ عہد کیا کہ وہ آپ کی اسی طرح حفاظت کریں گے جس طرح اپنی عورتوں اور بچوں کی کرتے ہیں۔ یہ بھی طے پایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور

کے آثار ملتے ہیں۔ اشید میں شوش الانصار کے نام سے ایک ہستی آباد تھی۔ ابن منظور صاحب لسان العرب بھی ایک انصاری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ انصار کے کارناموں کی دو شعرا نے بھی دی ہے، من جملہ ان قصائد کے کتب بن زہیر نے بھی ایک قصیدہ رائیہ فی مدح الانصار لکھا ہے (براہمن، تہذیب عبد الحلیم البخاری، ۱۵: ۱۵۷)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بھی انصار سے بڑی محبت تھی۔ آپ ان کی خدمات و ایثار و قربانی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انصار کی محبت کو آپ نے جزو ایمان قرار دیا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا شخص انصار سے بد نہیں رکھ سکتا۔ انصار سے بغض رکھنے کو منافقت قرار دیا ہے۔ آپ نے انصار ان کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا فرمائی ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار، ابو داؤد الیالی، ۲: ۱۳۶-۱۳۸)۔

اسلام سے پہلے انصار کی عادت تھی کہ حج سے واپسی پر گھروں میں دروازوں سے داخل نہ ہوتے، بلکہ پھوڑے سے آتے، اس پر قرآن مجید کی آیت: ”اور یہ نیکی نہیں کہ تم گھروں کے پھوڑے سے آؤ“ بلکہ نیکی تو اس شخص کی ہے جس نے تقویٰ اختیار کیا اور گھروں میں ان کے دروازے سے آؤ۔“ (۲: البقرة: ۱۸۹) نازل ہوئی (مسلم: کتاب التفسیر)۔

مآخذ: (۱) القرآن المجید، ۲: [البقرة: ۱۸۹]، ۸: [الانفال: ۱۳۱]، ۹: [التوبة: ۱۰۰]، ۱۱: [الحشر: ۹]، ۶: [الصافات: ۱۳]، (۲) ابو داؤد الیالی: المسند (تہذیب، منحة المبعوثی ترتیب مسند الیالی ابی داؤد، تالیف احمد عبدالرحمن البنا الساعی) ۲: ۹۳، ۱۳۶ تا ۱۳۸، مصر ۱۳۷۲ھ، (۳) البخاری، کتاب الایمان، کتاب مناقب الانصار، کتاب العرة، کتاب الحرث و الزارع، کتاب اب، کتاب الجزیہ، کتاب الخاتم و الغصب، کتاب الکفالة، (۴) مسلم: کتاب التفسیر، (۵) ابن سعد: الطبقات، ۱/ ۱: ۱۳۵، بعد ۱ / ۲: ۱، بعد ۳ / ۲: ۲۱ (نیز بامداد اشاریہ)، (۶) ابن حبیب: المعجم، ۲۶۸ (نیز بامداد اشاریہ)، حیدر آباد دکن ۱۳۶۱ھ، (۷) ابن حزم: بحرہ انساب العرب (طبع عبدالسلام ہارون)، ۱/ ۱: ۱۳۵،

۱: ۵۳۱)۔ کتب ابن اشرف یهودی اور دیگر شریفین و دشمنان اسلام کے سرکپنے کا شرف بھی انصار کے حصے میں آیا (انساب، ۱: ۳۷۳)۔ سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۶)۔ حضرت غنطہ بن ابی عامر (شہید احد) کو ”غیل الملائکہ“ کا لقب ملا، حضرت عامر بن ثابت بن ابی الالخ (شہید یوم رجب) کو ”حجتی الذکر“ کا (ابن علقون)، حضرت المنذر بن عمرو بن فہس (شہید بزمعون) کو ”المعتق لیلون“ کا (بمصر)، حضرت خزیمہ بن ثابت بن الفاکہ کو ”ذوالشہادین“ کا (انساب، ۱: ۵۰۹)۔ حضرت سعد بن معاذ کی شہادت پر عرش الہی سے مسرت و فرحت کا اظہار کیا گیا۔ انصار میں عمار حضرت اوس بن خولی بن عبد اللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین کے وقت قبر میں اترے (بمصر، ۳۵۵)۔ حضرت ابوبکر الصدیق کے انتخاب کے وقت انصار کو وڈرا کا لقب دیا گیا (انساب، ۱: ۵۸۲)۔ انصار میں سب سے پہلے حضرت اسید بن الضیر (یا بشیر بن سعد) نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی (حوالہ مذکور)۔ حضرت سل بن مالک انصاریؓ نے مدینے میں صحابہ میں سے سب سے آخر وقات پائی (بمصر، ۳۶۶)۔ انصار نے ماجرین کو اپنے کاروبار اور باغات کے پھلوں میں شریک کر لیا۔ اخوت کی بنا پر ماجرین کو انصار کا درجہ ملنے لگا، لیکن بعد میں قرآن مجید نے اس وراثت کو ختم کر دیا (البخاری، کتاب الکفالة)۔ ماجرین نے بھی خوب محنت سے کام کیا اور انصار سے جو کچھ لیا تھا واپس کر دیا (البخاری، کتاب الحب)۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیش نظریہ بھی تھی کہ انصار کو بحرن کی آمدنی اور جاگیر عطا کر دی جائے (البخاری، کتاب الجزیہ)۔

کتب تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار میں عظیم المرتبت اور جلیل القدر محدث، فقیہ، راوی، شاعر، قاضی، قاری اور مفتی پیدا ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شعرا میں حضرت عبد اللہ بن رواحہؓ، حضرت حسان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے اسما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انصار کے کئی خاندان مشرق و مغرب کے ممالک اسلامیہ میں سفید اس سلسلے میں ابن حزم نے بمصر انساب العرب میں مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ اندلس کے مختلف علاقوں میں انصار

کے مرکز میں ہوتی ہے (نیز رک بہ اولیا؛ نیز قہاوی: کشف؛ بذیل مادہ و تہ۔ علم عروض میں اس اصطلاح کے لیے رک بہ عروض)۔



الادوس : مدینہ منورہ کے دو بڑے عرب قبیلوں میں سے ایک، دوسرا قبیلہ خزرج ہے۔ عہد قبل از اسلام میں یہ دونوں قبیلے اپنی ماں (قبلت الارقم) کے نام پر بنو تیلہ اور ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد انصار رسول یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مددگار کہلائے (رک بہ الانصار)۔

لفظ "الادوس" کے معنی عطیہ ہیں (لسان) (نیز اس کے معنی ہیں عوض۔ ادوس بھیرٹے کو بھی کہتے ہیں۔ ادوس لغوی لحاظ سے آس یوس کا مصدر ہے۔ جاہلیت میں ادوس املاک (لسان) اور ادوس مناة (ہجرة انساب العرب) مشہور تھے۔ اسلامی عہد میں اسے بدل کر ادوس اللہ کر دیا گیا (لسان)۔ اب ادوس کا لفظ بنو واقف، غطف، واکل اور امیہ بن زید (قبائل) کے لیے مخصوص سا نظر آتا ہے، لیکن بظاہر ان چاروں قبیلوں کو مدینے کے "دستور" میں صرف بنو الادوس کہا گیا ہے (ابن ہشام، ص ۳۴۱ تا ۳۴۳)۔

حسب روایت قصہ یوں ہے کہ عمرو مزینقیاء جب اپنے ساتھیوں کو بکر یمن سے نکلا تو کچھ عرصے کے بعد اس کی اولاد میں پھوٹ پڑ گئی۔ الادوس اور الخزرج عثمان سے الگ ہو کر یرشہ (یعنی مدینے) میں فروکش ہو گئے۔ اس وقت اس شہر کا نظم و نسق یہودی قبائل کے ہاتھ میں تھا۔ ایک زمانے تک بنو تیلہ یہودیوں کے ماتحت رہے۔ پھر الخزرج کی شاخ سالم (قواقلہ) کے ایک شخص مالک ابن جملان کے زیر قیادت خود مختار ہو گئے اور کعبور کے کچھ درخت نیز بعض قلعے (آطام، واحد: اطم) ان کے حصے میں آئے۔ مالک کا ہم عصر اور اس کا مد مقابل ایک اور شخص امیہ بن الجلاح تھا، جس کا تعلق بنو ادوس کی ایک شاخ بنو عمرو بن عرف سے تھا۔

اس میں شبہ ہے کہ اس زمانے میں الادوس (یا الخزرج) کوئی مستقل قبائلی وحدت رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا

۳۳۲ تا ۳۶۶ء / ۴۰ تا ۴۲ء / ۳۸۱ء / مصر ۱۹۶۲ء / (۸) ابن حزم: جامع السیرۃ (طبع احسان عباس) ص ۷۵، ۷۶ء / (نیز بامداد اشاریہ) / مصر ۱۹۵۶ء / (۹) ابن درید: کتاب الاشفاق، ص ۲۶۰؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۲: ۳۵ بعد؛ (۱۱) وہی مصنف: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۶ء / (۱۲) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۳: ۵۱ بعد؛ (۱۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۱۳۵ بعد؛ قاہرہ ۱۳۵۸ء / (۱۴) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۵۰ بعد؛ مصر ۱۳۳۷ / ۱۹۲۸ء / (۱۵) ابن منظور: لسان العرب، (مادہ: لہر، ادوس، خزرج)؛ (۱۶) ابوالفداء: تاریخ، ۱: ۱۰۷؛ (۱۷) البلاذری: انساب الاشراف (طبع محمد حمید اللہ)، ۱: ۲۳۸ بعد (نیز بامداد اشاریہ) / مصر ۱۹۵۹ء / (۱۸) وہی مصنف: فتوح البلدان، ص ۹ تا ۲۳، قاہرہ ۱۳۱۹ء / (۱۹) السیوطی:روض الانف، ۱: ۱۳ بعد؛ قاہرہ ۱۳۳۲ء / (۲۰) مسیحی الصالح: النظم الاسلامیہ (بامداد اشاریہ) بیروت ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵ء / (۲۱) الطبری: تاریخ، ۲: ۲۳۳ (نیز بامداد اشارہ)؛ (۲۲) عبدالداائم البقری: الانصار والاسلام، قاہرہ ۱۳۶۳ / ۱۹۳۵ء / (۲۳) عمر رضا کمالہ: معجم قبائل العرب، الجزء الاول (مادہ: ادوس، خزرج) دمشق ۱۹۳۹ء / (۲۴) القسطلانی: الوہاب اللہیہ، ۱: ۷۶ بعد؛ (۲۵) امین دویدار: صور من حیاة الرسول، ص ۲۱۸ تا ۲۲۱، ۲۵۰ تا ۲۵۵، ۳۶۱، مصر ۱۹۵۸ء۔



اوتاد : (ع، واحد: و تہ) لغوی معنی: میخیں، (و تہ) کے معنی ہیں کسی چیز میں میخ لگا کر میں نے اسے مضبوط کیا۔ قرآن مجید میں پہاڑوں کو اوتاد کہا گیا ہے (النبا: ۷)؛ نیز فرعون کو ذوالاوتاد لکھا ہے۔ مفسرین نے اس کی مختلف توجہیں کی ہیں، دیکھیے روح المعانی، السیماوی، کشف، ابن جریر)۔

صوفیہ کے ہاں رجال الغیب کے نظم مراتب میں تیسرے طبقے کے لوگ۔ یہ نظام چار مقدس افراد پر مشتمل ہوتا ہے، جنہیں العمود (= ستون) بھی کہا جاتا ہے [رک بہ ابدال]۔ اوتاد میں سے ہر ایک کے ذمے (دنیا کے) چار بنیادی نقطوں میں سے ایک کی نگرانی ہوتی ہے اور اس کی اپنی جائے سکونت اسی نقطے

(۱۳۰)

مآخذ : (۱) التہذیبی: وقام الوقام، قاہرہ ۱۹۰۸ء
 ۱۱۶ تا ۱۳۰؛ (۲) وہی مصنف: خلاصۃ الوقام، مکہ ۱۳۱۶ھ؛
 (۳) ابن الاثیر: ۳۹۲ تا ۵۱۱؛ (۴) Nicholson: ۴
 Literary History of the Arabs، ص ۱۷۰؛ (۵)
 لسان العرب، بذیل اوس؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۲/۳ (۷)
 ابن حزم: بمرۃ انساب العرب، ص ۷، ۳۲۹ تا ۳۴۶؛ ۳۷۰
 ۳۷۱؛ (۸) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، باداد اشاریہ؛ (۹) ہواد
 علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۰) عمر رضا کمالہ: معجم قباہل
 العرب، ۵۰، ۵۱، دمشق ۱۹۳۹ء؛ (۱۱) اقلشنیدی: معجم الاصفی
 ۳۱۹؛ (۱۲) وہی مصنف: نہایۃ الارب، مطبوعہ بغداد؛ (۱۳)
 ابن درید: الاشفاق، ۲۶۰؛ (۱۴) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب؛
 ۲۱۱؛ (۱۵) ابن خلدون: تاریخ، اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ
 ۱۸۵، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل اوس
 (۱۷) الاعانی، باداد اشاریہ۔

○

اوقاف : رک پہ وقف

اہل حدیث : کبھی اہل الحدیث (رک ہاں) اصحاب
 الحدیث، اہل السنۃ (رک ہاں) اہل الاثر، سنی اور اثری کا
 ہم معنی ہو کر، کبھی ایک معین مخصوص مسلک اور تحریک کے
 لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس خاص نام، یعنی اہل حدیث (نہ کہ
 اہل الحدیث) کی ابتدا تقریباً دو صدی قبل ہوئی، مگر اہل حدیث
 علما اپنا سلسلہ قدیم اصحاب الحدیث اور اہل الحدیث سے ملاتے
 ہیں۔ ابراہیم میر سیالکوٹی نے تاریخ اہل حدیث میں لکھا ہے کہ
 امام شافعی اور حنفیہ ابن حجر اور دوسرے محدثین نے بھی اس
 مسلک کا ذکر کیا ہے (ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ بلکہ یہ خیال بھی ظاہر کیا
 ہے کہ یہ مخصوص مسلک خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کے زمانے میں بھی موجود تھا اور بعد میں ہر دور میں بیش موجود
 رہا (کتاب مذکور، ص ۱۲۶) (القدس، م ۳۷۵ حسن التقاسیم)
 تاہم بطور ایک منظم و معین و مخصوص گروہ اہل حدیث کا لقب یا
 اصطلاح اس زمانے میں (خصوصاً برصغیر پاک و ہند میں) اختیار
 کی گئی جب بعض مخالف جماعتوں نے اس جماعت کو بعض

ہے کہ عملاً ان دونوں قبیلوں کی شاخیں مستقل اور مؤثر وحدت
 رکھتی تھیں، جنہیں بلون (Clans) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔
 ہجرت سے پہلے کی دہائیوں میں مدینے میں جو باہمی جھگڑے تھے
 وہ عموماً انہیں دو قبیلوں اوس اور خزرج کے درمیان تھے، لیکن
 مآخذ میں ان جھگڑوں کا بھی ذکر ہے جو ان کے بلون کے یا بلون
 کے ذیلی خانوادوں کے درمیان ہوتے رہتے تھے۔ گمان غالب یہ
 ہے کہ الاوس اور الخزرج کا بطور قباہل تصور اس لیے پیدا کیا
 گیا تھا کہ ان بلون کے درمیان، جو ایک دوسرے کے حلیف
 تھے، زیادہ قریبی تعلقات قائم کیے جائیں۔ یہ تصور ہجرت سے
 کچھ عرصہ پہلے معرض وجود میں آیا تھا اور ہجرت کے بعد اور
 زیادہ مضبوط ہو گیا۔

اوس اور خزرج کی باہمی عداوت کا نتیجہ جنگ بعاث کی
 صورت میں برآمد ہوا۔ الاوس اور ان کے حلفاء کو فتح ہوئی
 لیکن ان کا قائد حنظلہ مارا گیا۔ اس جنگ کے بعد صلح تو نہیں
 ہوئی، لیکن بدے پانے پر مزید لڑائیوں کا سلسلہ بند ہو گیا۔

یہ صورت حال تھی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
 آلہ وسلم نے پہلے الخزرج اور ان کے بعد الاوس سے گفت و شنید
 شروع کی۔ الخزرج تقریباً سب کے سب رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہو گئے، لیکن اوس کے بہت سے
 لوگ، یعنی غنم، واسل، واقف اور امیہ بن زید کے بلون اور
 مرد بن عوف کے کچھ افراد کنارہ کش رہے۔ ہاں ہم
 عہد الاشہل کے سردار سعد بن معاذ بن النعمان کا قول اسلام
 دینے میں فروغ اسلام کے لیے ایک فیصلہ کن واقعہ ثابت ہوا۔
 سعد جنگ بدر سے اپنی وفات (۶۲۷/۵۵) تک بنو تیلہ، یعنی
 انصار (رک ہاں) میں سرکردہ مسلمان رہے۔ اوس اور خزرج
 کے درمیان ناچاقی رفتہ رفتہ ختم ہو گئی، اور حضرت ابوبکرؓ کے
 منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد تو اس کا ذکر کبھی سننے میں
 بھی نہیں آیا۔ قبیلہ اوس کی تعداد خزرج سے کم تھی لیکن
 قوت اور بہادری میں اوس ہی کا لوہا مانا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے
 اسلامی جنگوں میں بھی اوس کی تعداد کم رہی۔ جنگ بدر میں دو
 سو تیس انصار میں سے صرف اکتھ اوسی تھے۔ بنو الاوس مدینے
 کے باہر کچھ قاصدے پر سکونت پذیر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۳۹)

صمت اور عبودیت و بشریت کے بہ شدت قائل ہیں اور علم فیہ صرف خدائے تعالیٰ کے لیے جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجالس میلاد، زیارت مقابر اور انعقاد عرس سب بدعت میں داخل ہیں۔

عبادات کے ظاہری امور میں وہ قراءت سورہ فاتحہ غلغلام اور آمین بالجہر کے قائل اور اس پر عامل ہیں اور جہری نمازوں میں بسم اللہ بھی بالجہر پڑھ لیتے ہیں۔ ماہ رمضان میں بسلسلہ قیام اللیل آٹھ رکعت تراویح ادا کرتے ہیں۔ نماز جنازہ جہری کے قائل و عامل ہیں۔ ایک مجلس میں تین طلاقیں کے قائل نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو عالم الغیب نہیں جانتے۔ انبیاء کو ان کی ظاہری قبور میں زندہ نہیں مانتے اور نہ کسی نبی کو حاضر و ناظر جانتے ہیں۔ اذان میں ترجیع و تنوید کے قائل ہیں۔ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھتے ہیں، رفع یدین ان کا معمول ہے۔

بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں "اہل حدیث کا مسلک برصغیر پاک و ہند میں ایک تحریک کی صورت میں پھیل گیا" چنانچہ دہلی میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، جس نے مکتبوں اور درس گاہوں کے قیام، مبلغوں کے وعظ و ارشاد اور جلسوں کے انعقاد کے ذریعے پورے ملک میں تحریک و مسلک اہل حدیث کو عام کیا۔ ۱۹۳۷ء میں قیام پاکستان کے ساتھ مسلکی تنظیم و تبلیغ کے لیے دو بڑے ادارے معرض وجود میں آئے۔ ایک مغربی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مغربی پاکستان اور دوسرا مشرقی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مشرقی پاکستان کے نام سے۔ قیام پاکستان سے پہلے مورخ الذکر ادارے کا نام "کل بنگال آسام اہل حدیث جمعیت" تھا۔

مآخذ : (۱) احمد بن حنبل: المسند: ۲۹۳:۱ عدد ۳۱۷ و ۹۶:۶ عدد ۳۱۵ وغیرہ (طبع احمد محمد شاکر) قاہرہ: (۲) البخاری: کتاب الرقاق، باب ۵۱: (۳) الداری: السنن، مقدمہ، دمشق ۱۳۳۹ھ: (۴) امام بن منبہ: السیغہ (طبع محمد حمید اللہ) حیدر آباد (نیز محمد حمید اللہ: اقدم تدوین فی الہدیت النبوی، طبع المجمع العلمي، دمشق ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء) (۵) حاکم: معرفۃ علوم

مشترک عقائد کی بنا پر محمد بن عبدالوہاب نجدی کی طرف منسوب کر کے وہابی کہنا شروع کیا۔ ابراہیم میر نے لکھا ہے کہ اہل حدیث کو وہابی کہنا اس لیے غلط ہے کہ اول الذکر کو جس امر میں خفی اور شافعی مقلدین سے اختلاف ہے اسی امر میں وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب سے بھی اختلاف کرتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ ان کا خیال ہے کہ لقب اہل حدیث، بمعنی عالمین بالحدیث و السنۃ ہر دور میں استعمال ہوتا رہا۔ عملی اور نظری اعتبار سے سید نذیر حسین معروف بہ شیخ النکل حضرت میاں صاحب (م ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء) نے ہندوستان میں اس مسلک کی تنظیم کی اور اس کے استحکام کے لیے بہت کام کیا۔ پھر ان کے نیکوؤں حلاۃ نے اسے بطور تحریک ملک کے گوشے گوشے میں پھیلایا۔

اہل حدیث مسلک کے مورخ شاہ ولی اللہ، بلکہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو بھی اہل حدیث میں شامل کرتے ہیں (تاریخ اہل حدیث، ص ۱۵۰)۔ اسی طرح شاہ اسماعیل شہید اور سید احمد بریلوی کو بھی اہل حدیث سے مسلک قرار دیتے ہیں، مگر یہ رائے اختلافی ہے، تاہم اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ان بزرگوں نے دین میں حدیث کی مخصوص اور قطعی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے، اگرچہ حدیث کی طرح تفسیر بھی خاندان شاہ ولی اللہ کا خاص موضوع رہا ہے۔

اہل حدیث خود کو اہل السنۃ میں شامل کرتے ہیں۔ ابراہیم میر کے نزدیک چونکہ ان کی روش سنت نبوی اور سیرت صحابہ کی پابندی ہے اس لیے اس کا نام اہل حدیث ہو گیا (ص ۷۹)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ حدیث و سنت اسلامی شریعت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ وہ دین و شریعت کے معاملات میں تقلید مضمی کے قائل نہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی کا ہم مسلک ہونے سے انکار کرتے ہیں، کیونکہ مورخ الذکر امام احمد ابن حنبل کے مقلد ہیں، مگر اہل حدیث کسی ایک امام کی تقلید کو ضروری خیال نہیں کرتے۔

بر حال اہل حدیث تقلید مضمی کے علاوہ توحید کے مسئلے میں ایک خاص تجربی نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ خدا کی خدائی میں کسی جن و انس کو کو دخل نہیں سمجھتے، انبیاء کرام کی

”ضیل“ اور امام ثوریؒ وغیرہ اسی جماعت میں شامل ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۲۰)۔

اہل السنۃ والجماعۃ تمام صحابہ کرام (مہاجرین و انصار) کو عادل اور مومن تسلیم کرتے ہیں اور ان کے خلاف لب کشائی یا حرف گیری سے قطعی اجتناب کرتے ہیں (الفرق، ص ۳۰۹)۔ ان کے نزدیک بدری صحابہؓ سب کے سب جنتی ہیں۔ مشرہ ہشرو کی شان میں گستاخی کو حرام سمجھتے ہیں۔ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام ازدواج مطہرات اور اولاد امجاد کے احترام و محبت کے قائل ہیں۔ حضرت امام حسنؒ، امام زین العابدینؒ، امام باقرؒ، امام جعفر صادقؒ، امام موسیٰؒ اور امام علی رضاؒ اور تابعین کے احترام و محبت کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۳۵۲ تا ۳۵۴)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور جنگ جمل اور صفین کے واقعات نے امت کے اتحاد کو زبردست نقصان پہنچایا۔ اس کے علاوہ دوسرے ادیان اور فلسفیانہ افکار رکھنے والی اقوام سے اختلاط کے باعث اسلام میں بحث و مناظرہ کی ابتدا ہوئی، افکار میں ایک اضطراب کا محرکہ اٹھ کھڑا ہوا اور کئی ایک فرقے پیدا ہو گئے۔ اس دور پر فتن میں جمہور امت الگ تھلک رہے اور ان متحاصم گروہوں کے فعل کو اجتہادی غلطی اور اشتباہ پر محمول کرتے ہوئے ان کے بارے میں لب کشائی سے بھی اجتناب کرتے رہے اور ان کے معاملے کو اس ذات کے سپرد کیا جو نیتوں کی حقیقت اور دلوں کے بھید سے آگاہ ہے۔ مصلحین امت نے ہر دور میں ملت اسلامیہ کو افتراق سے بچانے کی کوشش کی ہے۔ ایسی ہی ایک کوشش اہل السنۃ والجماعہ کی جامع اصطلاح ہے، جس کے دائرے میں زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو لانے کی کوشش کی گئی۔ اہل السنۃ والجماعہ کی اصطلاح لفظی اعتبار سے اگرچہ دیر کے بعد ظہور میں آئی، مگر عملی طور پر ملت کی غالب اکثریت آغاز ہی سے اس پر کاربند تھی اور ایسے مسلمان کی بھی نہیں رہی جو ملت کی وحدت کے لیے ہمہ تن سرگرم رہے، مثلاً الاشعریؒ سے پہلے الحاسی (م ۸۵۷/۲۳۳) نے اہل سنت کے عقائد کی تائید کی اور اس کے لیے علم کلام کو استعمال کیا [رکبہ الاشعریؒ و الحاسی]۔ ہر

الحدیث، طبع معکم حسین، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) ابن حزم: آباء الصحابۃ الزوائد (مطبوع مع جوامع السیرۃ، مصر)؛ (۷) یحییٰ العامری البیہنی: الریاض المسطبۃ فی جملۃ من روى فی الصحیحین من الصحابہ، مطبوعہ ہند، ۱۳۰۳ھ؛ (۸) ابن الجوزی: اخبار اہل الرسوخ فی اللہ و التحدیث، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابن عبد البر: جامع بیان العلم و فضلہ، مطبوعہ المطبعۃ النیریہ، مصر (اردو ترجمہ عبدالرزاق طبع آبادی: العلم و العلماء، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء)؛ (۱۰) وہی معنی: تذکرۃ الحفاظ، ۷۰، ۷۲، ۷۶ وغیرہ۔



اہل السنۃ والجماعہ : مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں (سنی اور شیعہ) میں سے مقدم الذکر کا نام۔ علمائے اہل سنت اس کی تشریح یوں کرتے ہیں: سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم پر عمل پیرا ہونے والے لوگ۔ باقاعدہ شکل میں یہ مسلک چوتھی صدی ہجری میں عباسی خلیفہ الموکمل علی اللہ (۲۳۲/۸۴۷ء تا ۲۴۷/۸۶۱ء) کے عہد میں رائج ہوا (دیکھیے البیہنی: الفرق الاسلامیہ، بحوالہ محمد علی الزبیری: لاسنۃ ولا شیعۃ، ص ۶۷)۔

امام راضی فرماتے ہیں کہ ”سنتہ النبی“ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ طریق ہے جس پر آپؐ عملی زندگی میں کار بند رہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے (آء عربی، ۱۲: ۲۸۱)۔ سنت میں خلفائے راشدین کی سنت بھی شامل ہے (ابو داؤد، ۳: ۲۸۱)۔ اہل السنۃ والجماعۃ کی ترکیب کے بارے میں سلیمان عدوی نے لکھا ہے: ”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرز زندگی اور طریق عمل کو سنت کہتے ہیں۔ جماعت کے لغوی معنی تو گروہ کے ہیں، لیکن یہاں جماعت سے مراد جماعت صحابہؓ ہے۔“ ابتدائی نے اہل السنۃ والجماعہ ہی کو تہذیبوں فرقتہ۔ یعنی ”فرقۃ ناجیہ“ قرار دیا ہے، جس میں اہل الرا۱ اور اہل الحدیث، ہر دو گروہوں کے فقہاء، قراء، محدثین اور متکلمین شامل ہیں، جو اللہ کی وحدانیت، اس کی صفات، نیز نبوت، امامت، آخرت اور دیگر اصول دین پر متفق ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ، مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن

کیسا تھا اسے عملی طور پر نافذ کیا (تقریر الاسلام ۳: ۹۸)۔ دولت غزنویہ کے سربراہ اور فاتح سومات سلطان محمود غزنوی نے بھی مسلک اہل السنۃ والجماعہ کی پر زور حمایت کی اور اسے سرکاری مسلک کی حیثیت دے کر تقویت و تائید بخشی (تقریر الاسلام ۳: ۹۹)۔

مأخذ : (۱) لسان بذیل اہل سنت، جمع؛ (۲) تاج بذیل اہل سنۃ، جمع؛ (۳) الراغب: مفردات القرآن، بذیل اہل و سنۃ؛ (۴) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین بعد اشاریہ؛ (۵) وہی معنی: کتاب اللغ، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۶) البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۷) السننی: العقائد السننیہ؛ (۸) شیخ زادہ: لعم الفرائد و جمع الفوائد، ۱۳۳۳ھ؛ (۹) کمال الدین البیاضی: اشارات المرام، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) الخزائی: عقیدۃ اہل السنۃ؛ (۱۱) محمد ابو زہرہ: المذاهب الاسلامیہ؛ (۱۲) فخر الدین الرازی: تائیس التقدیس؛ (۱۳) سید سلیمان ندوی: رسالۃ اہل السنۃ والجماعہ، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ؛ (۱۴) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) السننی: عمدۃ العقائد؛ (۱۶) ملا علی قاری: شرح فقہ الاکبر، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۱۷) D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology، لندن ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) P.K.Hitti: History of the Arabs، لندن ۱۹۳۰ء۔



اہل الصنف : یا اصحاب الصنف۔ صنف کے معنی ہیں سابقان (دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی) یا وہ چوترہ جس پر گھاس پھوس کی چھت ہو (لسان، تحت ص ف ف)۔ الصنف (جس کی طرف اہل الصنف منسوب ہیں) مدینے کی مسجد نبویؐ کے شمالی سرے پر واقع تھا۔ اس میں وہ مہاجرین پناہ لیتے تھے جن کا کوئی گھر بار تھا نہ ذریعہ معاش۔ احادیث میں ان کے لیے ”انیاف الاسلام“ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں (البخاری، کتاب الرقاق، باب ۱۷، الترمذی، کتاب القیامہ، باب ۳۶، احمد: المسند ۲: ۵۱۵)۔ یہ لوگ اپنا زیادہ وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں بسر کرتے تھے اور ذکر و فکر میں مصروف رہتے تھے۔ تصوف و وحد کی کتابوں میں انہیں زحد و تقویٰ کی مثال کے طور پر پیش

کلمہ گو کو تکفیر سے محفوظ رکھنے کا خیال بھی ہمیشہ موجود رہا (اشعرستانی: الملل والنحل، ص ۱۰۵)۔

تیسری/چوتھی صدی ہجری میں اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید و حمایت کے لیے اور معتزلہ کے رد عمل کے طور پر دو طاقتور تحریکیں اٹھیں۔ ان میں سے ایک تو اشاعرہ کی تحریک تھی، جس کے بانی ابوالحسن الاشعری (رکب ہاں) تھے۔ دوسری تحریک ماتریدیہ کی ہے، جس کے بانی ابو منصور الماتریدی (م ۳۳۳/۹۴۴ء) (رکب پہ ماتریدیہ) تھے۔ دونوں تحریکوں کا مقصد ایک ہی تھا، یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کے عقیدے کی حمایت۔ الماتریدی کے کلامیہ مسلک کی تائید و حمایت جن ممتاز حنفی علما نے کی ان میں علی بن محمد البرزوسی (م ۳۱۳ھ) علامہ قسطلانی (م ۷۹۳ھ) علامہ السننی (م ۵۴۷ھ) اور علامہ ابن الہمام (م ۸۶۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح امام اشعری کے کلامیہ مسلک کی تائید میں بھی علما کی ایک بڑی جماعت میدان میں آئی۔ ان میں امام ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ) عبدالقاہر البغدادی (م ۴۲۹ھ) علامہ ابن ہسارک (م ۴۹۲ھ) امام غزالی (م ۵۰۵ھ) اور امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کے نام بڑی اہم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں (تقریر الاسلام ۳: ۷۳)۔

اہل السنۃ والجماعہ کے عقائد کو خلفاء و سلاطین کی حمایت و سرپرستی بھی حاصل رہی۔ عباسی خلفاء میں سے خلیفہ الموعول علی اللہ کے دور میں اہل سنت کے مسلک کا فروغ ہوا اور اس مسلک کو سرکاری سرپرستی اور حمایت حاصل ہوئی۔ مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی (م ۵۸۹/۱۱۹۳ء) اور ان کے وزیر القاضي الفاضل نے مسلک اہل السنۃ والجماعہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دی۔ بدعات کو ختم کرنے کے لیے فرمان جاری کیے گئے اور مدارس میں مالکی و شافعی فقہ کی تدریس کا سلسلہ شروع ہوا (تقریر الاسلام ۳: ۹۷)۔ اسی طرح مغربی افریقہ اور اندلس میں بھی مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کو سرکاری حمایت حاصل ہوئی۔ محمد بن قسرت (۵۲۲/۱۱۲۸ء) الموحدون کا سربراہ تھا اور اس نے امام غزالی کی خدمت میں ڈالوے تلمذتہ کیا تھا۔ جب خدا نے اسے اقتدار بخشا تو اس نے جو کچھ اپنے استاد سے

کیا گیا ہے۔

شہابی نے سیرۃ النبی (۲۹۲:۱) میں لکھا ہے کہ اکثر صحابہ مشاغل دینی کے ساتھ ہر قسم کا روادار کرتے تھے، مگر کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنی زندگی صرف عبادت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت پذیری کے لیے وقف کر دی تھی۔ یہ لوگ دن کو بارگاہ نبوت میں حاضر رہتے اور حدیثیں سنتے اور رات کو اسی چہرے پر سو رہتے۔ حضرت ابو ہریرہؓ بھی انہیں لوگوں میں تھے۔ مرتضیٰ زبیدی نے تحفۃ اہل اللہ فی التوسل ہائل الصفہ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس میں تانوںے اصحاب صفہ کا ذکر تھا (تاج، تحت ص ف ف)۔ ابو عبد الرحمن محمد بن حسین التلمی الازدی النیسابوری (م ۳۱۲ھ/۱۰۲۱ء) نے بھی ان کی ایک تاریخ مرتب کی ہے (براکلمان، ۲۱۷:۱)۔ التلمی کو صوفیہ کے حالات، ان کی روایات اور ان کے ماثور اقوال جمع کرنے کا بہت شوق تھا، مگر حافظ ذمہ کے نزدیک یہ روایات ضعیف ہیں۔ السیوطی نے بھی ایک مختصر سا رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے۔ اس میں سو نام ہیں (شہابی: سیرۃ النبی)۔

اصحاب الصفہ میں خصوصاً حضرت ابو ہریرہؓ، ابو لہابہؓ، واہب بن الاسودؓ، ابو ذر غفاریؓ، قیسؓ، غفاریؓ، عبد الرحمن بن کعب الاسلمیؓ، جرہ بن رزاع الاسلمیؓ، اسماء بنت حارثہؓ، اسلمیؓ، ابو طلحہ بن عبد اللہ النضریؓ، اللیث اور البراء بن مالک وغیرہ کے نام ملتے ہیں (ابن سعد، طبقات، الجوری: کشف المحجوب، طبع ڈو کوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹)۔ مؤرخین کی کتابوں میں بعض نام ایسے بھی ملتے ہیں جو دراصل اصحاب صفہ میں سے نہ تھے، مثلاً اوس بن اوس ثقفیؓ، ثابت النخاکؓ، ثابت بن دویہؓ، حبیب بن زید۔ اصحاب صفہ نے بیک کبھی نہیں مانگی، کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کیا، جو کچھ ملا کھالیا۔ ایک ٹولی کبھی جھگ جاتی اور لکڑیاں چن کر لاتی اور بچ کر اپنے بھائیوں کے لیے کھانا مہیا کرتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام سے فرمایا کرتے تھے: جس کے پاس دو شخص کھانا ہے وہ اصحاب صفہ میں سے ایک کو اپنے ساتھ شامل کر لے۔ آپ صدقہ و خیرات اور حدایا انہیں بھجوا دیا کرتے تھے۔ کھانے کے وقت کوئی صحابی

ان میں سے ایک کو، کوئی دو کو اپنے ساتھ کھانے کے لیے لے جاتا تھا۔ سعد بن عبادہ ان میں سے اتنی آدمیوں کو لے جایا کرتے تھے (طیۃ الاولیاء، ۳۳۱:۱)۔ دراصل یہ گروہ معاش کے دھندوں سے یک سو ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تربیت کا آرزومند تھا، اسی لیے صحابہ ان کی خدمت کو اپنا فرض جانتے تھے۔

تصوف کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ صوفی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کردار میں اصحاب صفہ سے مشابہ ہو (الکلاباذی: الترف، قاهرہ ۱۹۳۳ء، باب اول، ص ۵)۔ یہ نقطہ نگاہ تو درست ہے، لیکن صوفی اور صفہ کے تلفظ کی مشابہت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفی کا لفظ (اصحاب) صفہ سے مشتق ہے۔

مآخذ : (۱) البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۸ و کتاب مواقیع الصلوۃ، باب ۴۱ و کتاب السجود، باب ۱ و کتاب الحدود، باب ۱۷ و کتاب الناقب، باب ۲۵ و کتاب الاستیذان، باب ۱۳ و کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ (۲) مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۷۶ و کتاب النکاح، حدیث ۹۳ و کتاب الامارۃ، حدیث ۱۳۷؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۲۰:۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۵۷، ۲:۲، ۵۱۵ و ۳:۲۷۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۳۰ و ۳:۱۲۸، ۵:۲۵۲، ۲۲۶، ۳۳۷، ۶:۱۸؛ (۴) الترمذی: کتاب الرعد، ۳۹ و کتاب التیامہ، باب ۳۶ و کتاب التفسیر، سورۃ ۲، باب ۳۳؛ (۵) ابوداؤد: کتاب الادب، باب ۹۵؛ (۶) ابن ماجہ: کتاب المساجد، باب ۶؛ (۷) ابن سعد، ۲:۲، ۱۳، بعد؛ (۸) الجوری: کشف المحجوب، طبع ڈو کوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹

○

اَہْلُ الْکِتَاب : اہل کا لفظ عربی زبان میں ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں باہم اتحاد و یک جہتی کا کوئی رنگ پایا جائے، مثلاً وہ دین، نسب، پیشہ، مکان اور غیر وغیرہ میں مشترک ہوں (مطروحات)۔ الکتاب کا لفظ قرآن مجید کے لیے، عموماً کسی آسمانی کتاب کے لیے، بحیثیت مجموعی تمام سابقہ دینوں کے لیے (۳۳:۱) اور اللہ تعالیٰ کی طرف

کے ذمے میں شامل نہیں اور اشرستانی نے یہود و نصاریٰ کو اہل کتاب اور مجوسیوں اور مانویہ وغیرہ کو شہ اہل کتاب قرار دیا ہے (اشرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ: ۱: ۳۴) اور ان لوگوں کا الگ ذکر کیا ہے جو کسی الہامی کتاب کے بغیر ہیں، مثلاً صابی یا ایسے جو احکام و حدود شرعی کو مانتے ہی نہیں، مثلاً فلاسفہ و دہریہ (دہی کتاب)۔

اہل کتاب کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ ان کے مذاہب اپنی اپنی جگہ سچے تھے اور ان کے نبی اپنی قوم کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہوئے تھے اور کسی مسلمان کا ایمان مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ تمام انبیاء پر ایمان نہ لائے ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے نام قرآن مجید میں مذکور ہیں اور ان پر نام تمام ایمان لانا ضروری ہے اور وہ بھی جن کے نام مذکور نہیں۔ ان کی صداقت پر مجملاً ایمان لانا ضروری ہے۔ اس طرح ہر مسلمان تمام انبیاء و ائمہ و صدق اور ان کا من جانب اللہ ہونا مانتا ہے (۵) (المائدہ: ۳۸)؛ لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن مجید یہ بھی بتاتا ہے کہ اب ان کی کتابیں محرف و مبدل اور منسوخ ہو چکی ہیں (روح المعانی: ۱: ۲۹۸)۔ یہ لوگ کو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے کے مدعی ہیں، لیکن ان کے اصلی عقائد میں اب فرق آیا ہے۔ قرآن مجید نے بشت نبوی کے وقت ان کے اخلاقی و مذہبی انحطاط پر بھی روشنی ڈالی ہے (مثلاً ۲ [البقرہ: ۱۳۶]، اب قرآن مجید کتب سابقہ کی تمام ضروری اور صحیح تعلیم کا محافظ ہے، اسی لیے فرمایا: فَبَيَّنَّا كُتُبَ قَبِيحَةٍ (۹۸) [الینۃ: ۳]، یعنی قرآن مجید میں تمام ضروری اور قائم رہنے والی تعلیمات موجود ہیں۔ توراۃ اور انجیل میں بعثت نبوی کی پیشین گوئیاں موجود ہیں۔ اسی طرح تمام دوسرے الہامی صحیفوں میں آپ کی آمد کا ذکر کیا گیا ہے (عبداللہ و دیار غمی: میثاق النیسین اور اس کا انگریزی ترجمہ)۔ اہل کتاب کے بارے میں حکم ہے کہ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تصدیق کی جائے نہ تکذیب (البخاری، کتاب الشهادات، باب ۲۹)۔ اب فیصلے کا حق قرآن مجید ہی کو حاصل ہے (۵) (المائدہ: ۳۸: ۱۶ [النحل: ۲۴])۔ اہل کتاب کے ساتھ موالات کے مضمون کو بھی قرآن مجید نے بیان کیا ہے اور انہیں صلح و اتحاد کی دعوت دی ہے

سے تمام نازل شدہ کتب کے لیے اختیار کیا گیا ہے (۲) [البقرہ: ۲۱۳: ۳] [آل عمران: ۱۸۴]۔

قرآن مجید میں الہامی کتابوں کا ذکر تین ناموں کے تحت کیا گیا ہے: (۱) صحف، جو صحیفہ کی جمع ہے اور جس کے معنی ہیں کوئی چیز جو پھیلائی جائے اور جس پر لکھا جائے (مفردات)؛ (۲) و ذُرُّ زُبُر کی جمع ہے اور زُبُر کا لفظ قرآن مجید میں تین دفعہ آیا ہے: (۳) [النساء: ۱۶۳: ۱۷] [بنی اسرائیل: ۲۱: ۵۵] [الانبیاء: ۱۰۵]۔ ذُرُّ کے معنی ہیں کتب، اس نے لکھا۔ زُبُر = کوئی تحریر یا کتاب یا وہ کتاب جس میں عقل و حکمت کی باتیں ہوں (نہ کہ احکام شریعت، تاج)۔ خاص طور پر حضرت داؤد کی کتاب کو زُبُر کہا گیا ہے (۴) [النساء: ۱۶۳: ۳] تیسرا نام کتاب ہے۔ قرآن مجید میں کتب الیہ اس نام سے بھی موسوم ہوئی ہیں (۳) [آل عمران: ۷۹]۔

اس صورت میں اہل کتاب سے اصطلاحاً مراد ہے کسی الہامی اور آسمانی کتاب کے ماننے والے لوگ، یعنی اہل مذاہب اور اہل ادیان۔ خصوصاً توراۃ و انجیل کے ماننے والے۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کو مشرکین سے الگ کر دہ قرار دیا گیا ہے، صابیوں کے متعلق اسحق بن راہویہ کہتے ہیں: وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے (ابن کثیر: ۱: ۱۹۰)۔ صابیوں کا دعویٰ تھا کہ وہ حضرت نوح کے دین پر ہیں (ابن کثیر: ۱: ۱۹)۔ سورہ توبہ (۲۹: ۹) میں اہل الکتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے اور ابتدا میں یہود و نصاریٰ سے اس کے مطابق جزیہ لیا گیا (یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج، ص ۷۳)؛ لیکن آگے چل کر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس سے بھی جزیہ لے کر انہیں ذی بنایا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۳)۔ اسی طرح حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحرین کے مجوس سے جزیہ لیا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۵)۔ اس کے بعد صحابہ کرام نے بالاتفاق یہود عرب کی تمام قوموں پر اسی حکم کو عام کر دیا۔ خود حضرت عمرؓ نے اہل السواد پر جزیہ لگایا (یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج، ص ۵)۔ غرض اہل الکتاب سے اولاً یہود و نصاریٰ، پھر مجوس، صابی اور دیگر اہل مذاہب مراد ہیں (اشرستانی)۔ مشرکین اور وہ لوگ جو کسی الہامی کتاب کو نہیں مانتے اہل کتاب

ان کے ذکر کا دوسرا موقع دعوت اسلام کے سلسلے میں ہے اور تیسرا مسلمانوں کے ساتھ ان کے تعلقات کی قانونی اور معاشرتی نوعیت سے متعلق ہے۔

اسلامی حکومت میں ذی اہل کتاب کے حقوق و فرائض کے لیے رک بہ ذی، یہود اور نصاریٰ کو جزیرہ عرب سے نکال دینے کا مسلمانوں کو حکم ہے (البخاری، کتاب الجوزیہ باب ۶، احمد: ۲۹۱: ۳۲ و ۳۵۱: ۲ و ۳۳۵: ۳ و ۲۷۱: ۲۷۴)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ متوقع سازشوں کے پیش نظر، اس گوارہ اسلام کو ایسے عناصر سے ہر طرح پاک و صاف رکھا جائے اور یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ علمائے اسلام نے اہل کتاب کے مذاہب کا گہرا مطالعہ کیا ہے، چنانچہ تفاسیر میں بھی اہل کتاب کی روایات آگئی ہیں، مگر ابن حزم نے ان پر علم کلام کے نقطہ نظر سے کڑی تنقید کی ہے۔ المسعودی عیسویت کے آغاز اور اس کی عہد بہ عہد تاریخ سے خوب آگاہ تھا۔ وہ ان کے علوم کو سمجھنے کے لیے گرجاؤں میں بھی جایا کرتا تھا، چنانچہ اس نے مسیحی عقائد کے تناقض اور منطوک حصوں پر گرفت کی ہے (مروج الذهب، ۲: ۲۹۷ بعد)۔ ان مذاہب کے بارے میں البیرونی کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ معلوم ہوتی ہیں (اس ضمن میں مزید معلومات کے لیے رک بہ انجیل)۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر (تحت آیات جس کا حوالہ متن میں ہے اور جن میں اہل کتاب، یہود، بنی اسرائیل اور نصاریٰ کا ذکر ہے)؛ (۲) المادوری: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۲۷ بعد؛ (۳) محی بن آدم: کتاب الحراج، قاہرہ ۱۳۳۷ھ، بدو اشاریہ؛ (۴) ابو یوسف: کتاب الحراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، بدو اشاریہ؛ (۵) اشرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، بدو اشاریہ؛ (۷) الراغب: مفردات، بذیل اہل، و کتاب؛ (۸) لسان، بذیل اہل و کتاب؛ (۹) الآل، لا یؤن، طبع دوم بذیل مادہ اہل کتاب۔

○

الابیجی: عضد الدین عبدالرحمن بن احمد بن عبدالغفار الابجی الشافعی (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء تا ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء) ایک بڑا ماہر علم الکلام، ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء کے کچھ عرصے بعد فارس

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اپنی حفاظت کے خیال سے غافل ہو جائیں۔ ان سے موالات محدود اور جوابی ہے، حکم ہے کہ انہیں مددگار نہ بنائے، وہ (تمہاری مخالفت میں) ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور دیکھو تم میں سے جو انہیں رفتی و مددگار بنائے گا وہ انہیں میں سے سمجھا جائے گا۔

یہودی شریعت میں غیر یہود سے نکاح بالکل ناجائز تھا۔ لکھا ہے: "ان سے بیاہ نہ کرنا۔ اس کے بیٹے کو اپنی بیٹی نہ دینا اور نہ اپنے بیٹے کے لیے اس کی کوئی بیٹی لینا، کیونکہ وہ تیرے بیٹے کو میری بیوی سے پھرا دیگئے" (اششاء، ۳: ۷۷ بعد)۔ لیکن اسلام نے غیر مسلم اہل کتاب عورتوں سے شادی جائز قرار دی ہے، مگر اس جواز کے غیر معتدل استعمال کے برے عواقب کو دیکھ کر حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کسی قدر حد بندی کے حق میں تھے (ابن کثیر: ۵۰۷: ۷۱: ۳)۔ بعض علمائے کما ہے کہ کتابیہ بندی سے نکاح جائز نہیں (الصولی، ۳: ۸۰) یا یہ کہ اسی طرح کتابیہ مرد سے مسلمہ کی شادی نہیں ہو سکتی (روح المعانی، ۱۲: ۲)۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کے علاوہ کھانے پینے کے احکام بھی موجود ہیں اور ان کا ذبیحہ اور ان کا کھانا جائز قرار دیا ہے۔ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر اہل کتاب اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح نہ کریں تو وہ جائز نہیں، کیونکہ وہ ایک دوسرے قرآنی حکم کے خلاف ہے اور کوئی چیز جو اصولاً اسلام نے حرام قرار دی ہے وہ کسی وجہ سے حلال نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کا ذکر تین طرح آیا ہے: ایک تاریخی شواہد کے طور پر، اس سلسلے کا آغاز حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ سے ہوتا ہے، ان بیانات میں مسلمانوں کو بتایا ہے کہ جو روش تم سے پہلے کے اہل مذاہب اپنے رسولوں کے مقابلے میں اختیار کر کے برا انجام دیکھ چکے ہیں وہ روش اگر تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقابلے میں اختیار کی تو تمہارا بھی وہی حشر ہوگا۔ اسی طرح ان کا ذکر کر کے منہاج نبوت کا ذکر کیا ہے اور ان کے واقعات سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراضات کا ابطال کیا ہے اور سنن الیہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

کا اعتراف کرتے تھے، مثلاً حافظ شیرازی، جس کی یقیناً اس سے ملاقات ہوئی اور جس نے غالباً اس کا درس بھی سنا۔

گویا حافظ، اعتراف کرتا ہے کہ الابی اس کے وطن کے لیے باعث فخر ہے۔ الابی کا شارح انتقازانی بھی، جو بلند پایہ عالم اور ادیب تھا، اس کی مخلصانہ تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے: ”ہمارے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ ہم اس کے نقش قدم پر چلیں، اس کے پوشیدہ اسرار کو عیاں کریں تاکہ اس کے خوش چین بنیں اور یوں اس کے انوار سے ہمیں بھی روشنی اور نیا حاصل ہو۔“

الابی کی متعدد تصانیف ہیں، جن میں اس نے کئی مرتبہ شرح، حواشی اور مضمیموں کا اضافہ بھی کیا ہے۔

ذیل کی تصانیف بالخصوص قابل ذکر ہیں:

- (۱) تحقیق التفسیر فی تفسیر التتویر (GAL، شمارہ ۱)۔ یہ تفسیر اس نے ایساوی کی انوار التبریل و اسرار التاویل کی تفسیر و تکمیل کے لیے لکھی، (۲) الرسالة العنبدیہ فی علم الوضع (اس رسالے کی شرح و حواشی اور ترتیب کے لیے دیکھیے GAL، شمارہ ۳)۔ یہ رسالہ اپنے موضوع کے اعتبار سے کتنی کے چند نوادر میں ہے؛ (۳) المواقف فی علم الکلام (GAL، شمارہ ۴)۔ علم الکلام کی نہایت اہم کتابوں میں سے ایک ہے، جس کی مختصر سی توضیح آگے آئے گی؛ (۴) العقائد العنبدیہ (GAL، شمارہ ۸)۔ یہ رسالہ السکاک کی متفاح العلوم کی بعض فصلوں کا، جو بیان و معانی سے متعلق ہیں، خلاصہ ہے۔ متفاح العبادۃ کے مصنف طاش کو پرولودادہ نے اس رسالے پر نہایت عمدہ شرح لکھی ہے؛ (۵) شرح مختصر ابن الجالب (GAL، شمارہ ۹)۔ یہ ابن الجالب کی مختصر المنہج پر ایک شرح ہے، جس کا شمار چند بہترین شرحوں میں ہوتا ہے؛ (۶) اشراق التواریخ (GAL، شمارہ ۱۰)۔ یہ کتاب ایک مقدمے، تین فصلوں، اور خاتمہ کتاب پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ تک جملہ انبیاء کرام کے حالات درج ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب ان تاریخی یادداشتوں کی ساتھ جو ایک حکم کے لیے ضروری ہیں تاریخ سے مشابہ ہے۔ ایک ترکی مورخ عالی نے اس میں کچھ اضافے اور ترمیمیں کرتے ہوئے اس کا ترجمہ ترکی زبان

کے قصبہ ایک (مغرب: انج) میں پیدا ہوا (۷۰۰ تا ۷۰۸ھ کی تاریخیں جو بعض ماخذ میں نظر آتی ہیں قابل قبول نہیں)؛ سلسلہ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے۔ مشہور اساتذہ سے تحصیل علم کرنے کے بعد اس نے درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کیا۔ ان دنوں جب (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں) وزیر و مورخ رشید الدین فضل اللہ (رک پان) کا بیٹا غیاث الدین محمد سلطان ابو سعید ایلخانی کا وزیر بنا، الابی شہر سلطانیہ میں سلطان مذکور کے استاد اور اتالیق کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔ اس زمانے میں لوگ اسے مشرق کے اسلامی ممالک میں شوافع کا رئیس تصور کرتے تھے اور یوں بھی الابی کو غیر معمولی اعتبار اور رسوخ حاصل تھا۔

اس کے بعد الابی کی زندگی میں ایک تاریک دور آتا ہے، جس کی مدت پندرہ سال ہے۔ اس دور میں شاید اسی وقت جب غیاث الدین محمد قتل ہوا (۲۱ رمضان ۷۳۶ھ/۳ مئی ۱۳۳۶ء) وہ سلطانیہ چھوڑ کر شیراز آگیا اور درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کر لیا۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب المواقف اس نے ہمیں تالیف اور ہمیں فرماں رواے شیراز شاہ شیخ ابو اسحاق ۱۔ بنو (=انجو) کی خدمت میں بطور مدیہ پیش کی۔ اس کے کچھ دنوں بعد الابی شہر شہرہ چلا گیا تو اس کے حکم ران اردشیر نے اسے گرفتار کر کے اردبیل کے قلعے میں قید کر دیا۔ عربی ماخذ اس بات پر متفق ہیں کہ الابی نے اسی قلعے میں وفات پائی (۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)؛ لیکن ایرانی مورخوں کے نزدیک جس سال الابی کی وفات ہوئی وہ شہرہ میں شاہ شجاع کے استبدال کے لیے گیا، جو شیراز سے لوٹ رہا تھا اور اس سے ملاقات بھی کی۔ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے الابی نے اپنی عمر کے آخری دنوں میں زنداں سے رہائی پالی ہو۔

الابی بڑا دولت مند تھا۔ یہ دولت اس نے ملوک المواقف، یعنی قبائلی حکم رانوں اور ان کے وزیروں کے عطیات سے جمع کی تھی۔ چونکہ سخی اور نیک دل تھا اس لیے طلبہ کی مدد کرتا اور ان لوگوں سے جو اس سے ملنے آتے حسن سلوک سے پیش آتا۔ اس کا شہرہ اور اعتبار زندگی ہی میں سارے عالم میں پھیل گیا تھا۔ علما اور شعرا اس کی قدر و منزلت

ایوب (علیہ السلام): ایک نبی کا نام، جن کا ذکر قرآن مجید میں چار بار آیا ہے۔ ان آیات سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حضرت ایوبؑ بڑے دکھ درد اور مصیبت میں مبتلا ہوئے، مگر انہوں نے صبر و شکر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا اور بارگاہ رب العزت میں بالخاصہ و زاری اس اذیت سے نجات کی دعا کی، جو قبول ہوئی۔ اس طرح ان کی زندگی عالم انسانیت کے لیے ایک ذکرئی (موعظہ یا مثال) بن گئی۔

عہد نامہ قدیم میں بھی قرآنی شخصیت سے مماثلت رکھنے والی ایک شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ انگریزی بائبل میں ان کا نام Job آیا ہے اور ان کی طرف ایک صحیفہ منسوب ہے (Book of Job) (دیکھیے کتاب ملوک ثانی، باب ۱۳، آیت ۱۳ و بعد) لیکن بائبل میں جو کتاب ایوبؑ کے نام سے منسوب ہے وہ بعد کی تصنیف ہے۔ اس بات پر تقریباً سبھی لوگ متفق ہیں کہ حضرت ایوبؑ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔ ابن عساکر کا قول ہے کہ حضرت ایوبؑ کی ماں حضرت لوطؑ کی بیٹی تھیں۔ حضرت ایوبؑ کی دولت فراوان کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ بے حد مختار تھے اور غریبوں، مصیبت زدوں، مسکینوں اور اجنبیوں پر بڑی شفقت فرماتے۔ ان کی اس پرہیزگاری اور خدا ترسی سے انیس کے سینے میں دشمنی کی آگ بھڑک اٹھی اور اس نے اللہ تعالیٰ سے حضرت ایوبؑ کو آزمانے کی اجازت طلب کی۔ اللہ کی جانب سے تین مراحل میں ان کی آزمائش کی اجازت دی گئی: مال میں، خاندان میں اور جسم میں۔ حضرت ایوبؑ کو ان کے تمام عزیزوں نے چھوڑ دیا، صرف ایک وفادار بیوی باقی رہ گئیں جو ان کی دیکھ بھال کرتی تھیں، حتیٰ کہ جب ان کو گھورے پر پھینک دیا گیا تو اس وقت بھی بیوی نے ان کا ساتھ نہ چھوڑا۔ دوستوں کی غلط فہمی ایوبؑ کی تکالیف میں مزید اضافے کا باعث ہوئی۔ جب اس انتظار سے بھی ان کے پائے استقلال میں تزلزل پیدا نہ ہوا تو شیطان نے ان کو اس طرح بھکانے کی کوشش کی جیسے اس نے حضرت حواؑ کے ذریعے سے حضرت آدمؑ کو بھکایا تھا، لیکن وہ اس کی چال کو سمجھ گئے اور قسم کھائی کہ اگر ان کی بیوی نے شیطان کی بات پر کان دھرا تو وہ اسے پھینک دے۔

میں کیا اور زبدۃ التواریخ نام رکھا: (۷) رسالۃ الاخلاق (GAL) شمارہ ۵)۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے، جو اخلاق کی تینوں قسموں یعنی علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست پر مشتمل ہے اور محمد امین بن محمد اسعد کے قلم سے ترکی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (استانبول ۱۲۸۱ھ)۔ اس سے پہلے طاش کو پروڈوزا نے اس کی شرح لکھی تھی۔

الایچی کی ممتاز ترین تصنیف بلاشبہ کتاب المواقف فی علم الکلام ہے، جو دولت عثمانیہ کے مدارس میں بطور نصاب داخل تھی اور الازھر اور تونس کے مدارس میں اب تک مخصوص درسی کتابوں کی طرح پڑھائی جاتی ہے۔ الایچی نے اس کتاب میں الامدی کی ابتکار الافکار اور فخر الدین الرازی کی المنہل، نهایۃ العقول اور المنہل سے استفادہ کیا ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد الایچی نے اصل موضوع کو چھ فصلوں (مواقف) پر تقسیم کر دیا ہے اور اس کی بہترین شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی۔ الایچی کی اس کتاب میں علم منطق کے جملہ اصول سے استفادہ کیا گیا ہے۔ وہ فلسفے کی ان آرا کو جو دینی عقائد سے متعارض ہیں رد کرتا ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو المواقف ”طریقہ متاخرین“ میں علم کلام کی بہترین اور مرتب ترین کتاب ہے، چنانچہ اس زمانے کے دو معاصر مصنفوں نے لکھا ہے کہ یہ کتاب علم کلام میں عقل کی فتح ہے۔

مأخذ : (۱) ابن حجر العسقلانی: الذرر الکامنہ (حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۹ھ) ۳: ۳۲۲ بعد: (۲) البیہقی: طبقات الشافعیۃ الکبری (قاہرہ ۱۳۳۳ھ) ۶: ۱۰۸ بعد: (۳) السیوطی: بیۃ الوعۃ (قاہرہ ۱۳۲۶ھ) ص ۲۹۶ (۴) ابن السمان: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۱۵ھ ۶: ۱۴۳ بعد: (۵) طاش کو پروڈوزا: مفتاح السعۃ، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۸ھ ۱: ۱۶۹ بعد: و ترکی ترجمہ از کمال الدین: موضوعات العلوم، استانبول ۱۳۱۳ھ ۱: ۳۳۹ بعد: ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹ (۶) الشوکانی: البدیع الطالع، قاہرہ ۱۳۲۸ھ ۱: ۳۲۶ بعد: (۷) حمد اللہ المسعودی: تاریخ مگزیدہ، طبع E.G. Brown، لندن ۱۹۱۰ء ص ۶۵۲ بعد: ۶۶۳ (۸) خواند امیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء جلد ۳: ۱۶۷ ص ۱۷۵ بعد: ۱۷۶ ص ۲۱۰

بالآخر حضرت جبریلؑ یہ بشارت لائے کہ وہ ایک کراماتی چشمے کے ذریعے ابتلا سے نجات پائیں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس کا پانی پیا، اس میں غسل کیا اور شفا یاب ہوئے۔ ان کا مال، ان کی بیوی کی جائداد، ان کے بیوی بچے پہلے سے دو چند ہو کر ان کو واپس مل گئے۔ اسی مقام پر جہاں انہوں نے اپنی زندگی بسر کی تھی تتر (بقول البری ۹۳) سال کی عمر پا کر خالق حقیقی سے جا ملے۔

روایت ہے کہ وہ سلسلہ انبیاء میں حضرت یوسفؑ کے بعد مبعوث ہوئے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ حضرت سلیمانؑ کے بعد ہوئے (روح المعانی)۔ ابن الکلبی نے ان کو حضرت یونسؑ کے بعد رکھا ہے۔ وہ صاحب رسالت تھے اور انہوں نے بمقام حوران اپنی قوم میں دین حق کی تبلیغ فرمائی۔ سفر ایوب میں ہے کہ وہ عوم کے علاقے میں رہتے تھے۔ جملہ جغرافیائی معلومات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ عرب میں ہوگا۔ غالباً یہ وہی مقام ہوگا جو قوم عاد کا مسکن تھا۔ روایتوں میں ہے کہ جب لوگوں کے مختلف گروہ جنت میں داخل ہو رہے ہوں گے تو وہ ”مہر کرنے والوں“ کے سردار ہوں گے۔ المسعودی (مروج) ۱: ۹۱ نے لکھا ہے کہ (۳۳۲ھ میں) دمشق کے نزدیک نوی میں ان کا مقبرہ زیارت گاہ خاص و عام تھا۔ یہاں وہ چٹان اب تک دیکھی جاسکتی ہے جہاں بیٹھ کر انہوں نے زمانہ ابتلا بسر کیا تھا اور

وہ چشمہ بھی جس میں غسل کر کے انہوں نے شفا پائی تھی۔

علاقت و ابتلا کے زمانے میں حضرت ایوبؑ نے جس مبرہ قتل کا ثبوت دیا اس سے مہر ایوب کی ترکیب نقلی جو ادب میں بطور ضرب المثل رائج ہے۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ جب محمد بن قاسم نے مکن کو فتح کیا تو اس وقت وہاں کے بڑے مندر کا بت حضرت ایوبؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا (ابلاذری: فتوح ۴۴۰)۔ ان کی ولادت کے بعد ان کے صاحبزادے بشر ذوالکفل کے لقب سے نبی مبعوث ہوئے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن بر ۲۱ [الانبیاء] و ۳۸ [س]؛ مثلاً ابن جریر، ابن کثیر، الرازی، ابن حیان، آلوسی، تھانوی وغیرہ؛ (۲) البری: تاریخ، ۱: ۳۶۱ تا ۳۶۳؛ (۳) اشعلی: قصص الانبیاء، قاهرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۱۰۶ تا ۱۱۳؛ (۴) الکسائی: کتاب بدء خلق الدنيا و قصص الانبياء (طبع Eisenberg، ص ۱۷۹ تا ۱۹۰)؛ (۵) ابن عساکر: التاريخ الكبير، ۳: ۱۹۰ تا ۲۰۰؛ (۶) ابن الکثیر: البدایہ و النہایہ، ۱: ۲۲۰ تا ۲۲۵؛ (۷) ابوالفداء: تاریخ، ۱: ۱۶؛ (۸) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۳۵۳؛ (۹) الاعلام، ۱: ۳۷۹، ۳۸۰؛ (۱۰) جورج پوسٹ: قاموس الکتاب المقدس، ۱: ۱۸۸ تا ۱۹۱)۔



ب

کے مریدوں میں صبح ازل، ہباء اللہ اور قرۃ العین طاہرہ نمایاں رہے۔

ہایت: باب کے مرنے کے بعد بابی تحریک کی زمام اقتدار صبح ازل کے بھائی مرزا حسین علی لوری (ہباء اللہ) کے ہاتھ آگئی۔ صبح ازل معتدل مزاج شخص تھا اور وہ حکومت سے الجھتا نہیں چاہتا تھا، لیکن جب ایک سر پھرے بابی نے شاہ ایران پر قاتلانہ حملہ کر دیا تو حکومت نے بابیوں کی گرفتاری کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس واروگیر سے بچنے کے لیے بابیوں نے اپنی تحریک کا مرکز پہلے بغداد اور بعد ازاں ادرنہ (ترکیہ) منتقل کر دیا، لیکن ترکی حکومت نے انہیں بالآخر مکہ (فلسطین) بھجوا دیا۔ صبح ازل اور ہباء اللہ کے درمیان بہت سے اختلافات رہے۔ آخر کار صبح ازل نے قانا غوستا (قبرص) میں ۲۹ اپریل ۱۹۱۲ء کو انتقال کیا، لیکن بھائی تحریک آہستہ آہستہ چلتی رہی۔ بھائیوں کے عقائد بڑی حد تک انجیلیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ ان کے عقائد منطقی اور مبہم اصطلاحوں میں مستور ہیں۔ حروف اور ان کی عددی قیمت بابی ادب میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ہباء اللہ کے نزدیک باب کے دعویٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دور نبوت کو ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۳ء میں (نحوذ ہائڈ) ختم کر دیا ہے اور بابی شریعت نے قرآن مجید اور کتب سابقہ کی تکمیل کی ہے۔ بابی کہہ مفسر کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے اور نماز جنازہ اور جمیز و بھنٹین کے علاوہ دوسری اجتماعی عبادتوں کو حروک سمجھتے ہیں۔

مآخذ: ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے دیکھیے: مآخذ مقالہ باب، علی محمد، ہباء اللہ، ہایت، احمد احسانی، قرۃ العین، بذیل مادہ در ۲۲۲

باب: علی محمد شیرازی، گذشتہ صدی میں ایران کی ایک متنازعہ دینی و سیاسی شخصیت۔ وہ شیراز کے ایک شیعہ گھرانے میں محرم الحرام ۱۲۳۶ھ / ۹ اکتوبر ۱۸۲۰ء کو پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے اپنے ماموں کے ساتھ ”بزازی“ کا کام شروع کر دیا۔ علی محمد کو شروع میں ریاضتوں اور مراقبوں کا شوق تھا۔ کربلا کے ایک سفر کے دوران میں، وہ شیعہ عقیدے کے رہنماؤں اور مریدوں سے ملا اور ان کی تعلیمات کا حلقہ بگوش بن گیا۔ کوفہ کی ایک مسجد میں ریاضت اور مراقبہ کرنے کے بعد ۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۶۰ھ / ۲۳ مئی ۱۸۴۳ء کو اس نے ”باب“ ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ شوال الحکم ۱۲۶۰ھ / اکتوبر ۱۸۴۳ء کو اس نے حرمین الشریفین کا سفر کیا اور وہیں اس نے ”صحیفہ بین الحرمین“ کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی، جس میں اپنی دعوت کا خلاصہ پیش کیا۔

باب کے داعی سارے ایران میں محکوم رہے تھے اور ان کی پراسرار سرگرمیوں پر حکومت کو بھی نظر تھی، چنانچہ ان کی سرگرمیوں سے خائف ہو کر پہلے حکومت نے باب کو شیراز میں نظر بند کر دیا اور بعد ازاں اسے آذر بایجان کے ایک کوستانی قلعے میں قید کر دیا۔ اس اثنا میں بابیوں کی مسلح جھڑپیں فوج سے ہونے لگیں اور انہوں نے شہروں کے گرد و نواح کی آبادیوں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ اس زمانے میں بابیوں نے عوام پر قلم و ستم کی انتہا کر دی، چنانچہ اس تحریک کے سرغنہ یعنی علی محمد باب کو بغاوت کے الزام میں ایک شاہی جرگے کے سامنے پیش کیا گیا اور اس سے متعدد علمی سوالات کیے گئے۔ ان کے جواب میں باب نے اپنے بعض جوابات پیش کیے۔ آخر کار کافی غور و خوض کے بعد باب کو بتایا ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ھ / ۹ جولائی ۱۸۵۰ء حمزہ چھاؤنی کے ایک چوراہے میں قتل کر دیا گیا۔ باب

(الف) اسمعیلیہ [رک باں] اور ان سے ملتے جلتے شیعہ گردہوں میں ایک خاص قسم کی تاویل [رک باں] کا ارتقا ہوا جسے ”باطنی تفسیر“ کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسلوب کے اعتبار سے رمزی یا تشبیلی ہوتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے اپنے فرقے کے مخصوص اعتقادات کو پیش کیا جائے۔ اسے ائمہ کی سند سے روایت کیا جاتا ہے اور یہ جہز اسرار میں داخل سمجھی جاتی ہے۔ یہ قول ابو منصور العجلی کی طرف منسوب ہے کہ ”السموات“ سے مراد امام ہیں اور ”الارض“ سے مراد امام کے پیرو۔ ابو الخطاب (م ۱۳۸ھ / ۷۵۵-۷۵۶ء) کے متبعین میں تشبیلی تاویل خاص طور پر مروج معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ ہر پشت میں ایک ”ناطق“ ہوتا ہے جس کا فرض یہ ہے کہ مذہبی حقائق کا اعلان عوام کے سامنے کرے اور ایک ”صامت“ جس کا فرض یہ ہے کہ حقائق کی تاویل خواص کو بتائے۔ باطنی نظام کے چار بنیادی تصورات ہیں: (۱) باطن؛ (۲) تاویل؛ (۳) خاص و عام اور (۴) تقیہ۔ یہ سب بنیادی تصورات کسی بھی عقیدے کی تبلیغ کے وقت لازماً پیش نظر رہتے ہیں۔

ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر مقدس متن کے کچھ باطنی معنی ہوتے ہیں جو ظاہری یا لفظی معنوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نہ صرف ان صورتوں میں جن میں استعارہ استعمال ہوا ہے بلکہ تاریخی بیانات، اخلاقی وعظ و نصیحت اور شرعی احکام و عبادات میں بھی ہر فرد، ہر فعل اور ہر چیز کا ذکر رمزی و علامتی ہے۔ ان کے ہاں اعداد و حروف کی رمزیت کا استعمال بے تکلف کیا جاتا ہے۔ یہی طریق کار غیر مسلموں کی مقدس کتابوں، بلکہ بلاشبہ تمام کائنات کے بارے میں بھی مستعمل تھا، کیونکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ باطن ایک ایسی مخفی دنیا ہے اسرار ہے جو ظاہر یا عام مشاہدے میں آنے والی دنیا کے متوازی موجود ہے اور مقدس کتاب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ حقیقی دنیا کی طرف اشارہ کرے۔

ہر نبی کے لیے جسے عام لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لیے کتاب دی گئی، ایک وصی کا ہونا ضروری ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصی حضرت علیؑ تھے

بارہ وفات : یہ اصطلاح پاکستان اور بھارت میں ۱۲ ربیع الاول کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں عموماً یہ خیال ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی، حصہ اول، ۲: ۱۷۳) حاشیہ از سید سلیمان: آپ کا یوم وفات یکم ربیع الاول ۱۱ھ ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے یہ لفظ ”بارہ“ اور ”وفات“ سے مرکب ہے۔ اس دن گمروں اور مسیحیوں میں فاتحہ خوانی ہوتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت پاک بیان کی جاتی ہے اور شیرینی تقسیم کی جاتی ہے۔ بارہ وفات کی تقریب تمام عالم اسلام میں منائی جاتی ہے (دیکھیے آء عربی بذیل مادہ)۔ مسلمان اب اس دن کو خوشی کی تقریب کے طور پر مناتے ہیں اس لیے کہ عام خیال کے مطابق ۱۲ ربیع الاول آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہونے کے علاوہ یوم ولادت بھی ہے اور اسی لیے اسے عید میلاد النبی بھی کہتے ہیں اور پاکستان میں اس دن سرکاری چھٹی ہوتی ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی، حصہ اول، ص ۱۷۱) جہاں شبلی نے محمود فلکی کے حوالے سے آپ کا یوم ولادت دو شنبہ ۹ ربیع الاول / ۲۰ اپریل ۵۷۱ء قرار دیا ہے

مآخذ : (۱) البلاذری: انساب الاشراف، طبع محمد حمید اللہ، ۱: ۵۶۸ (یوم وفات: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ)؛ (۲) فیض الدین:

یوم آخر (۳) Hughes: Dictionary of Islam (۴) Qanum-i-Islam: Herklot ۱۸۳۲ء ص ۲۳۳ بعد؛ (۵) The Faith of Islam: Sell طبع دوم ص ۳۱۳ بعد؛ (۶) Islam in India طبع G.A.Herklots اس کتاب کا ترمیم شدہ نسخہ از Crooke W. اور OUP ۱۹۲۱ء ص ۱۸۸؛ (۷) فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ۔

○
باطل: رگ بہ فاسد۔

○
باطنیہ : اسمعیلیوں کو یہ نام خصوصاً اس لیے دیا گیا کہ وہ قرآن مجید اور احادیث کے ظاہری الفاظ کے ”باطنی“ معنوں پر زور دیتے تھے۔

جنہیں متقابل تاویل ملی ہے۔

اس نظام کی رو سے انسانوں کی تقسیم دو حصوں میں کی گئی ہے: ایک 'خوام' جو باطن کے جاننے والے ہوتے ہیں، دوسرے عوام۔ خواص سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسوم کی بجا آوری کے ساتھ باضابطہ طور پر جماعت میں داخل ہوئے ہوں، یعنی امام کی اطاعت کرتے ہوں جو کہ ہر نسل میں حضرت علیؑ کا نمائندہ اور تاویل کا جائز و مختار ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

باطن محض اس لیے باطن نہیں کہ وہ غیر ظاہر ہے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ مجید ہے۔ اس کا علم وحی کی ظاہری پیروی کرنے والے عام لوگوں کو نہیں دیا جاتا تھا کہ اسے غیر مستند ہونے کی وجہ سے اس کا غلط استعمال نہ کرنے لگیں، چنانچہ شیعوں کے اصول تفسیر (رک بائ) کی تشریح میں بھی اس فرض کی طرف اشارہ ہے۔

بعض اوقات ایک ہی معنی اپنی ایک ہی کتاب میں ایک بات کی مختلف تشریحات کرتا ہے۔ مثال کے طور پر فرض زکوٰۃ کے باطنی معنوں سے یہ مراد لی گئی ہے کہ امام کو آمدنی کا پانچواں حصہ دیا جائے یا یہ کہ آدمی اپنی تمام فاضل آمدنی غریبوں میں تقسیم کر دے یا پھر یہ کہ حقیقت میں اصلی دولت علم ہے۔ اس قسم کی تاویل کا نتیجہ یہ تھا کہ اس نے سیدھے سادے قرآنی نظریات کو الجھا دیا۔ اسمعیلیوں نے تاویل کو تین پورے اور ایک دوسرے سے مربوط اور ہم رشتہ مقاصد کے لیے استعمال کر کے اس میں ہم آہنگی پیدا کی اور علم کائنات کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو نو فلاطونی خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ ظاہر کی پابندی سے آزاد ہونے کی خواہش نے باطن کو ان کے ہاں بے حد اہمیت اور عظمت بخش دی۔ فاطمی اسمعیلیوں کا سرکاری عقیدہ یہ تھا کہ جہاں تک رسوم اور قوانین پر عمل کا تعلق ہے، ظاہر اور باطن دونوں جائز ہیں اور اپنی اپنی جگہ واجب العمل ہیں۔ اس کے باوجود باطنیوں کا یہ عقیدہ بار بار ابھرتا رہا ہے کہ جو لوگ امام کے صحیح منصب اور باطن کی حقیقت سے باخبر ہیں ان کے لیے شریعت اور اس کے ظواہر کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر مندرجہ بالا عقیدہ ۵۵۹ھ / ۱۱۶۳ء کے بعد کے نزاری اسمعیلیوں کے یہاں مروج تھا۔ یہ لوگ ظاہر سے مکمل

انکار کرتے تھے اور ان کے نزدیک تاویل کا مرتبہ منزل سے بلند تر تھا، چنانچہ تفسیروں کا رویہ یہی تھا۔

باطنی تحریک کے آثار بعد کے گردوہوں، مثلاً حرولوں، روشنیوں اور بانیوں میں ملتے ہیں، جو انہیں کی طرح رمزی تشریحات کرنے کے عادی ہیں۔ اس قسم کی تاویل نے جو مختلف صورتیں بدلیں اس کا خاص اثر اہل سنت پر یہ ہوا کہ وہ ہر قسم کی تشبیہی تاویل کو مشکوک سمجھنے لگے، چنانچہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب القسط المستقیم میں عام تاویل کی قانونی حد بندی کے تجزیے میں اسمعیلی باطنیہ کے خیالات سے مختلف راستہ اختیار کیا ہے۔

(ب) بعد کے سنی معتقین نے باطنیہ کی اصطلاح کو مخالفانہ طور پر ان معتقین کے لیے استعمال کیا ہے جو ظاہری معنوں کی تردید میں باطنی معنوں کی کلی حمایت پر مت زور دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس اصطلاح کو نہ صرف باطنی شیعوں کے لیے استعمال کیا، بلکہ اس میں انہوں نے صوفیوں اور ابن شد جیسے فلسفیوں کو بھی شامل کر لیا۔ صوفیوں کی رائے میں قرآن مجید کے بہت وسیع باطنی معنی ہیں، جن کی شرح غور و خوض کرنے والوں پر مکتفی ہے۔ مثال کے طور پر ابن العربیؒ نے قرآن مجید کی تشریح میں اکثر آزاد تفکر سے کام لیا ہے، لیکن چونکہ وہ باطنی معنوں کے ساتھ ظاہری معنوں کو بھی ماننے ہیں، لہذا انہیں باطنی نہیں کیا گیا۔

مآخذ : دیکھیے مقالات اسمعیلیہ و تفسیریہ، نیز در ناصر خسرو: کتاب جامع الحکمتین، طہران و بیروت ۱۹۵۳ء۔



بالغ : (ع) لغوی معنی پہنچنے والا، جو جوانی کو پہنچ چکا ہو، بلوغ اسی مادے سے ہے۔ بالغ کی ضد صغیر (اردو میں نابالغ، بچپن کا زمانہ) ہے اور مؤنث بالغہ۔ اسلامی قانون میں بلوغ عورت اور مرد دونوں کے لیے جسمانی قوی کی تکمیل پر موقوف ہے۔ اگر بلوغ قوی کے آثار ظاہر میں موجود نہ ہوں تو ایک خاص عمر کو سن بلوغ قرار دیا جاتا ہے، جو احتلاف کے ہاں پندرہ سال ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مرد کے لیے اٹھارہ سال اور عورت کے لیے بارہ سال، مائیکوں کے ہاں اٹھارہ

کتاب الام؛ (ب) سنون: المدونة الکبریٰ؛ (ج) حدایہ وغیرہ؛

○

بُحیرا : بعض کے نزدیک بُحیرائی (ابن کثیر) ایک عیسائی راہب، تورات و انجیل کا بڑا عالم، شام کے شہر بصری کے ایک مشہور گرجا کا پادری جو عیسائی علما کا بڑا تبلیغی اور دینی مرکز تھا (ابن سعد)۔ دیگر یہودی اور عیسائی علما کی طرح بحیرا نے بھی نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بابت بہت سی بشارات اور علامات اپنی کتابوں میں پڑھی تھیں اور اسی وجہ سے اہل کتاب کے باخبر حلقے ایک نئی موعود کے منتظر تھے (دیکھیے ابن سعد ۱/۱: ۱۰۳؛ ۱۰۳: ۱؛ البخاری، کتاب 'ہاب' ۶)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بارہ برس کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ہمراہ ملک شام کو گئے۔ ان کا قافلہ بصری میں فروکش ہوا۔ ان کی منزل کے قریب بُحیرا راہب کا گرجا تھا۔ بُحیرا اکثر وہاں سے گزرنے والے قافلوں سے بات چیت کا روادار نہ تھا، مگر اس مرتبہ خلاف معمول یہ قافلہ اس کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اس کا جب یہ تھا کہ بحیرا نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر بادل سایہ اٹھن ہیں۔ یہ حیرت ناک بات دیکھ کر بُحیرا نے ان کی دعوت کا انتظام کیا۔ کھانا تیار کیا اور قافلے والوں سے درخواست کی کہ تمام لوگ میرے ہاں تشریف لا کر عزت افزائی کریں۔ چنانچہ قریش اس کے ہاں جمع ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کم سنی کی وجہ سے پیچھے چھوڑ گئے۔ جب بحیرا نے نگاہ دوڑائی تو ان علامات میں سے کوئی علامت نہ پائی جس کے لیے وہ سب کچھ کر رہا تھا۔ بحیرا نے آپ کو بلائے پر زور دیتے ہوئے کہا: "کتنی بری بات ہے کہ تم میں سے ایک آدمی پیچھے رہ جائے" چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو دسترخوان پر بٹھا دیا گیا۔ بادل بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ چلا آیا۔ بحیرا آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بنور دیکھتا رہا۔ اس نے آپ کے جسم اطہر پر سب علامات و صفات موجود پائیں جن سے وہ آگاہ تھا۔ جب لوگ کھانا کھا کر چل دیئے تو بحیرا آپ کے پاس آیا اور لات و عزی کا واسطہ دے کر پوچھنے لگا۔ آپ نے لات و عزی سے ہزاری کا اظہار کیا تو اس نے اللہ کا واسطہ دے کر بہت سی

سال اور حنبلیوں اور شافعیوں کے ہاں پندرہ سال (عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ، بار سوم، ۲: ۳۵۰ بعد) اسلام میں پورے قانونی حقوق کے لیے بلوغ شرط ہے۔ ماہانوں کو مستقلاً اور بالذات قانونی حقوق حاصل نہیں ہوتے (دیکھیے مباحث الحجز، دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۲: ۳۳۹ بعد) اور وہ اپنے باپ یا قانونی ولی (دیکھیے ولایۃ) کے زیر نگرانی ہوتے ہیں۔ ہر بالغ کو جو صحیح الدماغ (عقل) ہو، مکلف تصور کیا جاتا ہے، یعنی اس پر مذہبی فرائض کی انجام دہی لازم ہوتی ہے اور وہ حدود و قصاص میں مسئول ہے، لیکن معاملات اور ملکیت کے حقوق و فرائض کے سلسلے میں محض عاقل بالغ ہونا کافی نہیں، مثلاً اپنی ملکیت (ہائنداد) کو فروخت کرنے یا منتقل کرنے کے معاملے میں، کیونکہ اس کے لیے رشد یعنی صلاحیت اور قول و فعل میں ذمہ داری کا احساس بھی ضروری ہے۔ باپ یا قانونی ولی کا فرض صرف یہی نہیں کہ وہ بالغ کو مذہبی عبادات کی باقاعدہ انجام دہی کا عادی بنائے، بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اس کے رشد کا امتحان بھی لے اور اس کے ذاتی مال پر اسے تصرف کا موقع صرف اس حالت میں دے جب اس میں رشد کی علامات نظر آجائیں اور وہ سفید نہ رہے۔ اختلاف کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ نے عاقل بالغ کو اس کے مال پر قابض بنا دینے کی عمر کی کوئی حد مقرر نہیں کی۔ مالکیوں نے عورت کے لیے اپنے مال پر تصرف ہونے کی شرط علاوہ بلوغ اور رشد کے یہ بھی مقرر کی ہے کہ وہ کسی کے عقد نکاح میں آجائے یا باپ یا قانونی ولی اسے بانداہ اس کی اجازت دے دے یا وہ غیر شادی شدہ رہ کر بوزمی (آلہ) ہو جائے۔ اسی سے ملحق جلتی رائے بعض حنبلیوں کی بھی ہے۔ اسلامی قانون صغریٰ سے بلوغ تک پہنچنے میں درجات ملحوظ رکھتا ہے، مثلاً صغیر المیز (= نفع نقصان کی سمجھ بوجھ رکھنے والا لڑکا یا لڑکی) اور مراحم (= قریب البالغ)۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی

المذاهب الاربعہ (طبع دارالمامون)؛ (۲) L. Milliot Introduction، ص ۳۱۵ بعد؛ (۳) فقہ و اختلاف کی کتب میں باب حمر (وینین یحب علیہ السلوۃ) مثلاً (الف) الثانی:

رو سے موصول کے حکم میں ہیں۔ امام ترمذی کی روایت میں بجرا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے "سید العالمین" "رسول رب العالمین" اور "رحمة للعالمین" کے القاب استعمال کیے ہیں، نیز پتھروں اور درختوں کا سجدہ کرنا علامت نبوت بتایا ہے۔ مزید برآں حضرت طلحہ بن عبید اللہ کا قصہ بھی اس پر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ سوق بصری میں شریک ہوئے تو راہب نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے اعلان کے بارے میں استفسار کیا، جس کے باعث وہ مکے واپس آ کر حضرت ابوبکرؓ کی رسالت سے اسلام لے آئے (ابن سعد، ۱/۳: ۱۵۳)۔

مؤرخین و محدثین کی کثرت کے پیش نظر بجرا راہب سے ملاقات کا واقعہ تو درست ہے، البتہ بعض تفصیلات غلط فہمی کی وجہ سے شامل ہو گئی ہیں جن کی علانے کرام نے وضاحت اور تفسیح کر دی ہے۔

ماخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۶۳، ۱۰۳ تا ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۹۹ تا ۱۰۱ و ۱/۳: ۱۵۳؛ (۲) الترمذی: الجامع (ابواب المناقب، باب ۳: ما جاء في بدء نبوة النبي)، اردو ترجمہ از بدیع الزمان: جائزۃ الشوریٰ جرحۃ جامع الترمذی، طبع مرتضوی، دہلی ۱۲۹۹ھ؛ (۳) ابن ہشام: السيرة، مصر ۱۹۵۵ء؛ ۱۸۰ تا ۱۸۲؛ (۴) ابن حجر: الاسابہ، ۳۵۱؛ (۵) ابن القیم: زاد المعاد، مصر ۱۹۲۸ء؛ ۱۷؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، بیروت ۱۹۶۵ء؛ ۳۷۲؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، مطبعة السعادة، مصر ۱۹۳۲ء؛ ۲۸۳ تا ۲۸۶؛ (۸) السبیل، روض الانف؛ (۹) الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) محمد خضریٰ: نور الیقین، مصر ۱۹۳۰ء، ص ۱۰؛ (۱۱) ابن خلدون: تاریخ، ۲۹۱؛ اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) البری: تاریخ، ۱۱۲۳ بعد؛ (۱۳) الواقدی: فتوح الشام، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ ۹ تا ۱۲؛ (۱۴) امین دویدار: صور من حياة الرسول، مطبوعہ دار المعاف، مصر ۱۹۵۸ء، ص ۷۳ تا ۷۴۔



البخاری : امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن المفیرہ بن بردزبہ البخاری فارسی الاصل نامور محدث تھے۔ ان

ہائیں دریافت کیں، حتیٰ کہ نیند تک کا حال پوچھ لیا اور آپ کے جوابات کو اپنی معلومات کے مطابق پایا۔ پھر دونوں آنکھوں کے درمیان دیکھا، نیز کپڑا اٹھا کر پشت مبارک پر دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت دیکھی اور اپنے ہاں کی پیش گوئیوں کے مطابق پا کر اس کو بوسہ دیا۔ قریش یہ دیکھ کر چہ بیگوئیاں کرنے لگے۔ ابو طالب نے بھی خدشہ سنا محسوس کیا۔ بجرا نے انہیں وطن واپس جانے اور یہودیوں سے محتاط رہنے کا مشورہ دیا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا کہ یہ لڑکا بڑا بلند اور عظیم الشان انسان ہو گا، اس کے حالات و علامات ہماری کتابوں میں موجود ہیں، یہودیوں کے حسد سے اسے بچائیے۔ ابو طالب آپ کو واپس لے آئے اور پھر کبھی سفر میں ساتھ نہ لے گئے (ابن سعد، ۱/۱: ۹۹ تا ۱۰۱)۔

ابن سعد کی یہ اہم روایت باختلاف الفاظ و تفصیلات البری، ابن الاثیر، ابن ہشام، السبیل، ابن خلدون، زاد المعاد، اصابہ اور حجة اللہ البالغہ میں موجود ہے۔ امام ترمذی نے روایت درج کرنے کے بعد اسے "حسن غریب" کہا ہے۔ ان کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بصری سے واپسی کے سلسلے میں حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کا نام آیا ہے جو بقول ابن القیم غلط ہے، باقی حصہ درست ہے۔ سند بزاز کی روایت میں حضرت ابوبکرؓ و بلالؓ کی جگہ رجل (ایک آدمی) کا ذکر آیا ہے (زاد المعاد، ۱: ۱۷)۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک ترمذی کی اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں، البتہ کسی راوی کی غلطی سے حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کے نام اس روایت میں درج ہو گئے ہیں، حالانکہ وہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں، جس کے مطابق آپ نے بیس برس کی عمر میں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ شام کی طرف تجارتی سفر کیا تھا۔ اس سفر میں بھی بجرا راہب سے ملاقات اور علامات و آثار نبوت کا ذکر آتا ہے (اصابہ، ۱: ۳۵۱)۔ امام ذہبی نے امام ترمذی کی روایت کو موضوع خیال کیا ہے اور بعض حصوں کو باطل ٹھہرایا ہے (تفہیم المسند، ۲: ۵۱۶)۔ شبل نعمانی کے نزدیک بھی یہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہیں (سیرۃ النبی، ۱: ۱۳۱) حالانکہ حافظ عراقی ایسے ماہر علمائے حدیث کے نزدیک "مراسل صحابہ صحیح مذہب کی

کی ذہانت، فقاہت اور حافظے کا اعتراف کیا ہے۔ امام بخاری کی زیادہ تر شہرت ان کی کتاب الجامع الصحیح کی وجہ سے ہے۔

صحیح بخاری: جب امام بخاریؒ نے اپنے پیشرو محدثین کے مجموعوں کو پڑھا اور روایت کیا تو محسوس کیا کہ ان کتابوں میں صحیح، حسن اور ضعیف سب قسم کی احادیث موجود ہیں، چنانچہ انہوں نے ایک ایسی کتاب جمع کرنے کا ارادہ کیا جس میں سب حدیثیں صحیح ہوں۔ یہ ارادہ اور بھی قوی تب ہوا جب امام بخاری نے ایک مجلس میں اپنے شیخ الحدیث اسحاق بن راہویہ (۱۶۱ تا ۲۳۸ھ) دیکھے (الاعلام: ۱: ۲۸۴) سے سنا کہ تم ایک ایسی مختصر کتاب جمع کرو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صرف صحیح احادیث ہوں۔ یہ بات امام بخاری کے دل میں گھر کر گئی۔

امام بخاری سند و حدیث میں ہر جگہ برابر اپنی کتاب الجامع الصحیح کی تالیف کرتے تھے، البتہ تراجم ابواب کی ترتیب و تہذیب اور ہر باب کے تحت احادیث کے اندراج کا کام ایک مرتبہ تو حرم پاک میں انجام دیا اور دوسری مرتبہ مسجد نبویؐ میں منبر و محراب کے درمیان، اور یہ وہ جگہ ہے جسے روضۃ من ریاض الجنۃ (= جنت کے باغات کا ایک حصہ) کہتے ہیں۔ سولہ برس کی مسلسل محنت کے بعد کتاب تیار کی جس میں صرف صحیح احادیث درج کیں اور اسے امام احمد بن حنبلؒ، علی بن مدینیؒ اور یحییٰ بن معینؒ ایسے مشہور و مسلم شیوخ حدیث کے سامنے پیش کیا۔ سب نے بخیر استحسان دیکھا اور کتاب کی صحت کی گواہی دی۔ کتاب کا نام ”الجامع الصحیح المسند بن حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و مستم و ایامہ“ رکھا۔ کتاب کو ہر طرف سے حسن قبول حاصل ہوا۔ نوے ہزار آدمیوں نے امام بخاری سے اس کتاب کو سنا (طبقات الخلفاء: ۱: ۲۷۴)۔

صحیح بخاری میں فقہی فوائد اور حکیمانہ نکات بکثرت موجود ہیں۔ امام بخاریؒ صرف صحیح حدیث ہی بیان نہیں کرتے بلکہ بقول امام نوویؒ ان کا مقصد احادیث سے استنباط مسائل ہے، وہ ان سے قائم کردہ ابواب کی تائید و تشریح کا کام لیتے ہیں۔

بعض ابواب میں بہت سی صحیح احادیث مندرج ہیں اور بعض میں صرف ایک ہی حدیث۔ بعض میں آیات قرآن مجید

کا خاندان ایمان الجعفی کے ہاتھ پر ایمان لایا تھا، چنانچہ اس نسبت ولاء سے وہ بھی الجعفی کہلائے (تاریخ الادب العربی: ۳: ۱۶۳)۔ امام بخاری کی پیدائش بخارا میں بعد از نماز جمعہ، ۱۳ شوال ۱۹۴ھ / ۸۰۹ء کو اور وفات خرسک میں جمعہ و ہفتہ کی درمیانی شب، یکم شوال ۲۵۶ھ / ۳۱ اگست ۸۷۰ء کو، عمر تیرہ دن کم ہاتھ برس ہوئی اور تدفین عید الفطر کے روز ہوئی۔ ان کے والد بچپن میں فوت ہو گئے تھے۔ ماں کے زیر نگرانی تربیت پائی۔ بچپن میں امام بخاری کی آنکھیں جاتی رہی تھیں، لیکن ماں کی دعا اور گریہ و زاری کی بدولت ان کی بصارت پھر لوٹ آئی۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور ذہانت میں ضرب الثقل تھے۔ ابتدائی تعلیم بخارا کے جلیل القدر شیوخ، مثلاً محمد بن سلام بیکندی، محمد بن یوسف بیکندی، عبداللہ بن محمد مسندی اور ابراہیم بن الاشعث سے حاصل کی۔ سولہ برس کی عمر میں عبداللہ بن البارک (م ۱۸۱ھ) اور دیکب بن الجراح (م ۱۹۷ھ) کی کتابوں کو حفظ کر لیا۔ طالب علمی کے زمانے میں سولہ روز تک بغداد میں قیام کیا اور اس دوران میں پندرہ ہزار سے زائد احادیث حفظ کر لیں (طبقات الخلفاء: ۱: ۲۷۶)۔ امام بخاری نے شام، مصر اور جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا اور ہرے کا چار مرتبہ۔ حجاز میں چھ سال مقیم رہے۔ کوفہ اور بغداد میں تو آمد و رفت بکثرت رہی۔ امام بخاری کو ایک لاکھ صحیح حدیثیں ازبر تھیں اور دو لاکھ غیر صحیح (طبقات الخلفاء: ۱: ۲۷۵)۔ امام بخاری نے ایک ہزار سے زائد اساتذہ و شیوخ سے حدیث لکھی۔ انہوں نے اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے سے کتر راویوں سے حدیث کی روایت و کتابت کی ہے۔ اس اعتبار سے ان کے شیوخ پانچ طبقات میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں: (۱) وہ جو تابعین سے روایت کرتے ہیں؛ (۲) وہ جو ان کے زمانے میں تھے، لیکن ثقافت تابعین سے نہیں ملے؛ (۳) وہ جو کبار تبع تابعین سے روایت کرتے ہیں؛ (۴) امام بخاری کے رفیق اور ان سے ذرا بڑے؛ (۵) وہ جو سن و اسناد میں امام بخاری کے شاگردوں کے برابر ہیں، لیکن ان سے فائدے کے لیے سنا، اگرچہ اس طبقے سے بہت کم روایات ہیں۔

علوم و فنون حدیث کے شیوخ و ماہرین نے امام بخاری

اور بعض میں کچھ بھی نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ اسلوب قصداً اختیار کیا ہے اور مقصد یہ ہے کہ اس باب میں کوئی حدیث بخاری کی شرط پر نہیں ملے۔

امام بخاری ایسی صحیح حدیث بیان کرتے ہیں جس کو ثقہ راوی نے ثقہ راوی سے روایت کیا ہو اور اس کا سلسلہ مشہور صحابی تک پہنچایا ہو اور قابل اعتماد و ممتاز ثقہ راویان حدیث اس حدیث میں اختلاف نہ کرتے ہوں۔ اس کا اسناد متصل ہو اور غیر منقطع۔ اگر صحابی سے دو شخص راوی ہوں تو بہتر ورنہ ایک ہی معتبر (ثقہ، عادل اور ضابط) راوی کافی ہے۔ امام بخاری نے حدیث صحیح کے ضمن میں اتصال سند، اتقان رجال اور عدم غلط کا بڑا خیال رکھا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک خصوصیت اس کے تراجم ابواب ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ امام بخاری کی فقاہت ان کے ابواب کے عنوانوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ عظیم المرتبت شارحین نے اپنی شروح بخاری میں اور جلیل القدر محدثین نے مستقل تصانیف میں تراجم کے مقاصد و مطالب کی تشریحات قلبہ کی ہیں۔ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلوی کا اہم، مفید اور جامع رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (طبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

علمائے امت نے صحیح بخاری کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ یعنی قرآن مجید کے بعد شریعت اسلامیہ میں صحیح ترین کتاب کا معزز لقب دیا (طبقات الخلفاء)۔ موطا امام مالک، صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے موازنے کے لیے دیکھیے ابن الصلاح کی کتاب علوم الحدیث۔

صحیح بخاری کی قبولیت و اہمیت کا اندازہ اس کی شروح، تعلیقات اور حواشی کی کثرت سے ہسانی لگایا جاسکتا ہے۔ اس مجموعہ احادیث کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہر دور کے علماء مساعی جیلہ کو بروئے کار لاتے رہے۔ کسی نے مختص شرح لکھی اور کسی نے مطول و مفصل، کسی نے رجال پر بحث کی اور کسی نے تراجم ابواب پر، کسی نے اس کی تجرید کی اور کسی نے انتخاب و اختصار، کسی نے اس کی تعلیقات کو موصول کیا اور کسی نے مشکل و غریب الفاظ کے لغات لکھے۔ تیسری صدی ہجری

سے لیکر آج تک صحیح بخاری پر علمائے اسلام کی توجہ مرکوز رہی (تفصیلات کے لیے دیکھیے کشف القون، استنبول ۱۹۳۱ء، ۱: ۵۳۵ تا ۵۵۵، تنہیل القاری، ۱: ۳۰ تا ۳۲، سیرت البخاری، ص ۲۰۶ تا ۲۳۸، تاریخ الادب العربی [تقریب براہمنان]، ۳: ۱۶۷ تا ۱۷۸) کتب سیر و تراجم میں جن شروح و حواشی کا ذکر آتا ہے، ان کی کل تعداد دو سو سے زائد ہے۔ ابن خلدون کی تمنا تھی کہ صحیح بخاری کی ایک ایسی ہی عمدہ شرح لکھی جائے جس میں اس کا پورا حق ادا کیا جائے، کیونکہ اس نے اپنے اکثر اساتذہ سے سن رکھا تھا کہ ایسی شرح بخاری امت کے ذمے قرض ہے (مقدمہ، ص ۴۴۳)۔ حافظ ابن حجر العسقلانی کی شرح فتح الباری کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا، کیونکہ علمائے حدیث نے اس شرح کو بہترین قرار دیا ہے (سبھی الصالح: علوم الحدیث، ص ۳۹۷)۔

مختلف زبانوں میں صحیح بخاری کے ترجمے کیے گئے۔ برصغیر پاک و ہند کے علماء کی عربی، فارسی اور اردو شروح کے لیے دیکھیے الثقافة الاسلامیہ فی اللہ، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، نیز محمد اعلیٰ: India's Contribution to Hadith Literature لاہور ۱۹۵۵ء۔

امام بخاری کی تصانیف میں میں پچیس کتابوں کے نام ملتے ہیں (دیکھیے سیرۃ البخاری، ص ۱۶۶ تا ۱۷۳)، جن میں کچھ تو ناپید ہیں، کچھ مخطوطات کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں اور کچھ طبع ہو چکی ہیں: (۱) التاريخ الکبیر میں امام بخاری نے صحابہ سے لے کر اپنے عہد تک کے چالیس ہزار راویان حدیث کے حالات قلبہ کیے ہیں۔ علمی اور فنی لحاظ سے کتاب بڑی قیمتی اور مستند ہے۔ حروف جمعی کے اعتبار سے مرتب کی گئی ہے، (۲) التاريخ الصغیر، اسماء الرجال پر مختصر مگر مستند کتاب ہے۔ سنین کے تحت حالات قلبہ کیے گئے ہیں (طبع الہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۳) کتاب الصفاء الصغیر (طبع الہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۴) کتاب الکفی میں ایک ہزار راویان حدیث کی کتبوں سے بحث کی گئی ہے (طبع حیدرآباد، دکن ۱۳۶۰ھ)؛ (۵) کتاب خلق افعال النہاد میں فرقہ، مہمہ وغیرہ کا رد کیا ہے۔ آیات و احادیث کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی

بداء : (عربی) ایک شیعہ عقیدہ بر وزن ساء مصدر ہے۔ معنی ظاہر ہونا یا وجود میں آنا ہمزہ کے ساتھ (بداء) اور ہمزہ کے بغیر (بدا) دونوں طرح لکھا جاتا ہے۔ اصطلاحاً کسی امر کے سلسلے میں نئی یا دوسری رائے کا خیال پیدا ہوتا۔

فارسی کتب لغت میں بداء کی تشریح بھی قابل غور ہے: بداء (بفتح با) ظاہر اور ہویدا ہونا یا کسی رائے کا پیدا ہونا یا کسی معاملے میں دوسری رائے یا نئے خیال کا ظہور پذیر ہونا (فرہنگ عمید بذیل مادہ) یا کسی ایسی بات کا دل میں آنا جو اس سے پہلے کبھی نہ آئی تھی۔ الہیات کی بحث میں باری تعالیٰ کا ایسا ارادہ یا ایسی رائے ظاہر ہونا جو پہلے والی رائے اور ارادے سے مختلف ہو (فرہنگ فارسی بذیل مادہ)۔

قرآن کریم میں بھی یہ لفظ کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے متعلق نہیں (مثلاً ۱۲ [یوسف: ۲۵]۔ اس آیت کی تشریح کے ضمن میں مفسرین و علماے لغت (مثلاً تاج العروس بذیل مادہ بدا) نے سیویہ کا جو قول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بداء بمعنی ”رائے تبدیل کرنا“ استعمال ہوا ہے (نیز دیکھیے اشرفستانی: اللہ والنحل، ص ۶۷ و ۶۸)۔

شیعہ علم کلام اور عقائد کی رو سے بداء سے مراد افعال باری تعالیٰ میں ایسے افعال کا ظہور پذیر ہونا جو کسی معلومت سے پہلے پوشیدہ تھے (اصول الکافی، تہران، ص ۱۳۶ حاشیہ) بعض نزدیک بداء بفتح با و الف محدود باب نصر سے مصدر ہے اور کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے: (۱) بداء جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو اس کے معنی ہیں کسی چیز کا صادر ہونا اور جب اللہ کی جانب سے ہو، بایں طور کہ پہلے اس کے ظہور پذیر ہونے کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہ تھا، اس صورت میں بداء کا مقصد امام زمان کے ظن (گمان) کو زائل کرنا یا علم کو پختہ کرنا ہے (صافی، ص ۲۲)۔ بداء کے اس معنی کی تائید حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے کہ مخلوق کا ارادہ یہ ہے کہ دل میں ایک خیال ابھرے اور پھر اس کے بعد فعل کا ظہور ہو، لیکن اللہ کے ارادے سے مراد صرف فعل

درج کیے ہیں (طبع مکتبہ عظیم آبادی، دہلی ۱۳۰۶ھ)؛ (۶) کتاب الادب المفرد (آگرہ ۱۹۰۶ء) بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے، اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے؛ (۷) قضایا السعایہ والتائبین، اٹھارہ برس کی عمر میں لکھی، لیکن اب ناپید معلوم ہوتی ہے۔

ماخذ : (۱) ابن النديم: الفهرست، ص ۲۳۰؛ (۲) ابن ابی یعلیٰ: طبقات الخلفاء، طبع محمد حامد الفقی، مطبعہ السنۃ الحمدیہ، ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۲ء؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ (الباب السادس: الفصل السادس فی علوم الحدیث) المکتبہ التجاریہ الکبریٰ، مصر، ص ۳۳۲ تا ۳۳۳؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: حدی الساری (مقدمہ فتح لمباری) ادارۃ البیاعۃ المنیریہ، مصر ۱۳۳۷ھ؛ (۵) الیافعی: مرآۃ البیان، ۲: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۶) ابن الصلاح: علوم الحدیث (المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح)؛ (۷) السیوطی: ذیل طبقات الحفاظ، ص ۲۱؛ (۸) وہی مصنف: تدریب الراوی؛ (۹) البیہقی: طبقات الشافعیہ؛ (۱۰) احمد امین: مکی الاسلام، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ ۲: ۱۱۰ تا ۱۹۹؛ (۱۱) سرکیس: مجملہ المطبوعات العربیہ، عمود ۵۳۳؛ (۱۲) دائرۃ المعارف اسلامیہ، ۳: ۴۱۹ تا ۴۲۶؛ (۱۳) ترجمہ جامع صحیح البخاری، ادارۃ البیاعۃ المنیریہ، مصر ۱۳۳۸ھ؛ (۱۴) عبدالسلام مبارکپوری: سیرۃ البخاری (بزبان اردو)، بار دوم، الہ آباد ۱۳۶۷ھ؛ (۱۵) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تقریب عبدالخلیم البخاری) دارالمعارف، مصر ۱۹۶۲ء؛ ۳: ۱۶۳ تا ۱۷۹؛ (۱۶) کل مانی البخاری صحیح (مجموعۃ الاصلح الاجتماعی) الکویت ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶ء؛ (۱۷) محمد اسحق: India's Contribution of Hadith Literature، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۸) امام بخاری کے حالات زندگی پر ایک کتاب الدراری السلیل بن محمد بن عبدالحادی البعلبونی (م ۱۱۶۲ھ / ۱۷۴۸ء) نے لکھی، دوسری کتاب ترجمۃ البخاری حنفی الدین علی بن عبدالحسن ابن الدوابلی (م ۸۵۸ھ / ۱۴۰۳ء) نے اور تیسری رسالہ فی مناقب البخاری عبدالقادر بن عبداللہ العیدروس (م ۱۰۳۸ھ / ۱۶۲۸ء) نے لکھی۔

اس کے پیروکاروں نے کچھ غلو سے کام لیا۔ ہشام بن سالم الجوابلی نے بھی اپنے ہم نام کی طرح اس مسئلے میں حد سے تجاوز کیا۔ یہ دونوں ہشام کنی باتوں میں مشترک تھے، مثلاً ان دونوں سے الگ الگ فرقے منسوب ہیں (الفرق، ص ۷۷)؛ اللہ کے علم و ارادے کے بارے میں دونوں کا عقیدہ بھی ایک تھا (کتاب مذکور، ص ۵۱ و غیرہ)؛ ہشام بن الحکم کو جس کے پیرو ہاشیہ کہلاتے تھے، علم الہی کے بارے میں فاسد عقائد رکھنے کی بنا پر شیعہ امامیہ اور ابن حزم نے کافر گردانا ہے (الفرق، ص ۵۰، الفصل ۱۳۲)۔

مسئلہ بداء کا تعلق مسئلہ تقدیر سے بھی گہرا ہے۔ تقدیر کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مہرم اور مطلق، پہلی قسم اٹل ہے اور اس میں تبدیلی نہیں، دوسری قسم اٹل نہیں، بلکہ مشروط ہے اور اس میں تبدیلی ممکن ہے۔ بداء بھی تقدیر مطلق کی ایک قسم ہے اور اس کے مویدین میں علماے اہل سنت بھی شامل ہیں اور ان کے پاس اس کے بہت قوی دلائل ہیں، مثلاً اس شر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پناہ مانگنا جو خدا کی طرف سے مقرر ہو یا آپ کا شدید طوفانی راتوں میں یہ فرمانا کہ مجھے ڈر ہے کہ قیامت نہ آجائے، حالانکہ اس کے لیے شرائط ظاہر نہیں ہوئی تھیں۔ اس طرح اگر تقدیر میں تبدیلی ممکن نہ ہو تو دعا کا بھی کوئی فائدہ نہیں رہتا (دیکھیے روح المعانی، ج ۱۳: ۱۷۰ تا ۱۷۲؛ ابن قیم: کتاب التقدیر، اشرف علی تھانوی: مسئلہ تقدیر)۔

ماخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، (بذیل مادہ)؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، (بذیل مادہ)؛ (۳) فرہنگ عمید، طہران ۱۳۳۷ھ ش؛ (۴) فرہنگ فارسی، طہران ۱۳۳۲ھ ش؛ (۵) الرازی: مناجات الغیب (= تفسیر کبیر)، ج ۵؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، ج ۱۳؛ (۷) شاہ عبدالقادر: موضح القرآن، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۸) ابوالحسن الأشعری: مقالات الاسلامیین؛ (۹) عبدالقادر بغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل و الاہواء والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) الشریستانی: الملل و النحل، بیروت ۱۳۱۳ھ؛ (۱۲) المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف؛ (۱۳) کلینی: الکافی، ایران ۱۳۸۱ھ؛ (۱۴) ملا شیرازی: صانی شرح اصول الکافی، بیروت؛ (۱۵)

کا ظاہر ہوتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱۰)۔ شیعہ علما کے نزدیک اللہ کے ارادے میں بداء کے اثبات سے ایک تو یہود کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام امور قضاء و قدر سے فارغ ہو چکا ہے اور اب اس کے پاس کچھ نہیں (۵) [المائدہ]: (۶۳) اور دوسرے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کی تائید بھی ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اللہ کی قدرت بے پناہ اور غالب ہے اور یہ کہ یہ کائنات حادثہ نو پیدا کردہ ہے اور اس کا بنانا اور مٹانا خدا کے بغیر قدرت میں ہے (صانی، ص ۲۲۷)؛ (۲) کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا علم پہلے سے امام زمان کو بھی نہ تھا (کتاب مذکور، ص ۲۲۷)؛ (۳) کسی شخص کے لیے کوئی ایسا عجیب و غریب امر ظہور پذیر ہو جو اس سے پہلے اکثر لوگوں کے وہم و گمان میں بھی نہ ہو۔ اس کی ایک مثال یہ روایت ہے: ابو محمد کے بارے میں ابو جعفر کے بعد اللہ نے ایک ایسی صورت نکالی جو پہلے کسی کو معلوم نہ تھی (کتاب مذکور، ص ۲۲۸)؛ (۴) کسی شخص کے لیے ایسی شے کا ظہور پذیر ہونا جو پہلے اس سے پوشیدہ ہو، اس ظاہر ہونے والی شے میں کسی امر کی مصلحت ہو یا فساد (کتاب مذکور)۔

شیعہ عقائد میں بداء کی بڑی اہمیت ہے (دیکھیے الکلینی: الکافی، ص ۶۸)، مثلاً امام ابو عبد اللہ سے روایت ہے کہ اس وقت تک کوئی نبی نہیں بھیجا گیا جب تک اس نے اللہ کے لیے ان پانچ باتوں کا اقرار نہ کر لیا: بداء، مشیت، سجود، عبودیت اور اطاعت (الکافی، ص ۶۸)۔

بعض مستشرقین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مسور نہیں اس بات پر متفق ہیں کہ بداء کو بطور عقیدہ سب سے پہلے عطار نے پیش کیا، جو بعد میں اس کے پیروکاروں یعنی شیعہ کیسائیہ کا دینی عقیدہ بن گیا۔ اگرچہ بعد میں وہ کئی فرقوں میں بٹ گئے مگر دو بنیادی عقیدے سب میں مشترک رہے: ایک امام محمد بن الحنفیہ کی امامت اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے لیے بداء کا جواز۔ اس عقیدے میں وہ حد سے اس قدر تجاوز کر گئے کہ اسی کی بنیاد پر بداء کو جائز نہ سمجھنے والے تمام لوگوں نے کیسائیہ کو کافر قرار دیا (الفرق، ص ۲۷)۔

بداء کے مسئلے میں ایک شیعہ عالم ہشام بن الحکم اور

دلدار علی: مرآة العقول فی علم الاصول، کتبہ ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ۔

○

بدوی : رگ بہ احمد البدوی۔

○

بدویہ : رگ بہ احمد البدوی۔

○

البراق : (ع) ب ر ق سے مشتق ہے، وہ

سواری جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شب اسراء (رگ بہ اسراء) تشریف لے گئے تھے۔ سفید بے عیب، رنگ اور چمک دمک نیز اپنی برق رفتاری کے باعث اسے البراق کہا گیا ہے (لسان العرب، نیز التہایہ، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید کی آیت ذیل کے ضمن میں مفسرین نے البراق کا ذکر کیا ہے (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱) وہ پاک ذات ہے جو اپنے بندے (حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو راتوں رات مسجد حرام (یعنی مسجد کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) تک جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں کر رکھی ہیں، لے گیا تاکہ ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھاسیں۔

البری نے اپنی تفسیر قرآن میں اسراء کے بارے میں بہت سی احادیث نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سواری کا جانور محض ایک گھوڑا بیان کیا گیا ہے (۱۵: ۶ بعد)۔ تاہم ابتدائی دور کی اکثر احادیث میں اسے البراق کہا گیا ہے اور اس کی تشریف یہ کی گئی ہے کہ وہ حجر اور گدھے کے بین بین جسامت کا ایک جانور تھا، بعض اوقات اس کی مزید تفصیل یہ بتائی جاتی ہے کہ اس کا رنگ سفید تھا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ یہ لبا تھا (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹) اس کی کمر اور کان لمبے تھے (ابن سعد، ۱ / ۱۳۳) اس کے کان لمبے تھے (البری: تفسیر، ۱۵: ۱۰) اور یہ زین اور گام سے مزین تھا (کتابہ مذکور، ص ۱۲)۔ رجز گو شاعر الجہانج نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سلسلے میں "گام والے" البراق کا ذکر کیا ہے (طبع Ahlwardt، ۳۵: ۳۹-۵۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل دوسرے انبیاء کی بھی اس طرح کی سواری کا ذکر آتا ہے (البری: تفسیر، ۱۵:

۱۰: ابن ہشام، ص ۲۶۳)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی معمولی رفتار یہ تھی کہ اس کا ہر قدم اس کی حد نظر تک کا فاصلہ طے کرتا تھا (ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۰۹) ابن ہشام، ص ۲۶۳ ابن سعد، ۱ / ۱۳۳: البری، تفسیر، ۱۵: ۳) میں یہ بھی درج ہے کہ البراق کی "پنڈلیوں پر پر تھے جن کے ذریعے وہ اپنی ٹانگیں آگے بڑھاتا تھا (نیز دیکھیے امیر علی: مواہب الرحمن، ۱۵: ۱۰ تا ۳۰)۔ ان الفاظ کا مطلب در حقیقت یہ ہے کہ البراق اپنی ٹانگیں بہت سرعت سے چلا سکتا تھا۔ صرف متاخر زمانے میں اسے حقیقی پروں سے مزین بتایا گیا ہے، قلمی تصویروں (یا مرقعوں) میں اسے بالعموم پردار حیوان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، نحوی اعتبار سے البراق کے لیے صیغہ تذکیر اور صیغہ تانیث دونوں مستعمل ہیں۔

بعض احادیث میں آیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس پر سوار ہونے لگے تو اس نے منہ زوری میں دم ہلائی، اس پر حضرت جبرائیلؑ نے کہا کہ اے برّاق بخدا! ایسا بلند مرتبت انسان تم پر کبھی سوار نہیں ہوا (ابن ہشام، ص ۲۶۳) (ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۱۲)۔ بیت المقدس پہنچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس سے اترے اور اسے ایک چٹان ("سورة") (البری: تفسیر، ۱۵: ۷) یا اس "کنڈے" سے باندھ دیا جس سے انبیاء اسے باندھا کرتے تھے (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹) (الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سورة بنی اسرائیل) (البری: تفسیر، ۱۵: ۱۰) ابن سعد، ۱ / ۱۳۳ بعد بخاری اور مسلم سے مروی بعض احادیث کی رو سے سفر معراج میں البراق ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سواری تھا۔ قدیم زمانے ہی میں اسراء اور معراج دونوں کے بارے میں روایات باہم مل جل گئی ہیں۔ روایات کے اس اختلاط کا اثر "البراق" کے تصور پر بھی پڑا جو آہستہ آہستہ ایک "اڑنے والا گھوڑا" بن کر رہ گیا۔

براق کے تصور نے آگے چل کر جو ارتقائی مراحل طے کیے ان کا پتا ادبی تفنیفات سے زیادہ اس کی تصویروں میں ملتا ہے۔ البراق کی جو قدیم ترین تصویر ہمیں مل سکی ہے وہ ۱۳۱۳ھ کی ہے (یہ رشید الدین کی جامع التواریخ کے ایک مخطوطے میں

ہے۔)۔ بہر حال یہ بات واضح ہے کہ اس تصور میں جو تبدیلی پیدا ہوئی وہ ان فنون کی مرہون منت ہے جن کا تعلق بصیرات سے ہے۔ فارسی منظومات بالخصوص نظامی کی ششویات کی تصویروں میں البراق اپنے سوار اور رہنما جبرائیل کے ساتھ نہایت مقبول موضوع بن گیا تھا۔ نظامی کے قلمی منظومے (Or. ۲۲۶۵) موزہ برطانیہ) میں جو شاندار تصویر تیار کی گئی ہے اسے کمال فن سمجھا جاسکتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۲) ابن سعد، ۱/۱: ۱۳۳ بعد؛ (۳) البخاری، بدء الخلق، ص ۶، مناقب الانصار، ص ۴۲؛ (۴) مسلم، کتاب الایمان، ص ۲۶۹؛ (۵) التسانی، کتاب العلوة؛ (۶) احمد بن حنبل: المسند، ۳: ۱۳۸ و ۳: ۲۰۷؛ (۷) الطبری: تفسیر، قاہرہ، ۱۳۲۱ھ، ۱۵: ۳ تا ۱۳؛ (۸) ابن کثیر: تفسیر، بذیل ۱۷ (بنی اسرائیل)؛ (۹) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵: ۱ تا ۳۰؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۵۵؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۳۰۷، مصر ۱۳۳۷ھ؛ (۱۲) المقرئ: الامتاع، ص ۲۹؛ (۱۳) الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، باب سورة بنی اسرائیل؛ (۱۴) النووی: شرح مسلم، قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۳۳ بعد؛ (۱۵) ابن الجلی: فارس نامہ، طبع R.A. Nicholson و G. Le Strange، لندن ۱۹۲۱ء، بسلسلہ یادگار کتب، ۱: ۱۲۶۔ ترجمہ یسٹریچ، در JRAS، ۱۹۱۲ء، ص ۲۶ بعد۔



برزخ : (ع، ف) اس کے معنی ہیں مانع، رکاوٹ، انتزاع (شاید فارسی لفظ فرخ [رگ باں] کا مرادف جو فاصلے کا ایک ٹاپ ہے۔ قرآن حکیم میں اس کا ذکر تین موقعوں پر آیا ہے: (۲۳) [المؤمنون]: ۱۰۰؛ (۲۵) [الفرقان]: ۵۳ اور ان موقعوں پر ان کا مفہوم کبھی روحانی لیا جاتا ہے اور کبھی مادی۔ سورة المؤمنون ۱۰۰:۲۳ میں گنہگار یہ التجا کرتے ہیں کہ انہیں دنیا میں واپس جانے کی اجازت دی جائے تاکہ وہ اس نیکی کو مکمل کر لیں جو انہوں نے اپنی زندگی میں نہیں کی تھی، لیکن ان کے پیچھے ایک برزخ ہے جو راستہ روکے ہوئے ہے۔

الزحری نے اس موقع پر برزخ کا مفہوم "حائل" کے لفظ سے

ادا کیا ہے اور اس سے ایک روحانی مفہوم مراد لیا ہے، یعنی خدا کی طرف سے ممانعت۔ دوسرے مفسر اس سے ظاہری معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ پردہ لیتے ہیں جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہے۔ یا پھر قبر جو اس زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان حائل ہے۔ کلام پاک کی باقی دو آیتوں میں دو سمندروں یا دو پوے دریاؤں کا ذکر ہے، جن میں سے ایک میٹھا ہے اور دوسرا کھاری، اور ان دونوں کے درمیان ایک برزخ ہے جو انہیں ملنے نہیں دیتا۔ سورہ ۲۷: [النمل]: ۶۱ میں بھی اس چیز کا ذکر موجود ہے۔ اس آیت مبارکہ میں "برزخ" کی جگہ لفظ "حاجز" استعمال ہوا ہے (وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ یہ اشارہ شط العرب کے میٹھے پانی کی طرف ہے جو کھاری سمندر میں طے بغیر دور تک بہتا چلا گیا ہے۔ یہاں رکاوٹ وہ قانون فطرت ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے۔ مسائل معاد کے سلسلے میں لفظ برزخ اس حد فاصل کے اظہار کے لیے استعمال ہوتا ہے جو انسانی دنیا کو جس میں آسمان، زمین اور عالم سفلی شامل ہیں خدا اور پاکیزہ روحوں کی دنیا سے جدا کرتی ہے، دیکھیے ابراہیم حتی کی کتاب معرفت نامہ (بولاق ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۵ھ)۔

صوفیہ بھی اس لفظ کو مادی دنیا اور پاک روحوں کی دنیا کے درمیانی خلا کے لیے استعمال کرتے ہیں، اسی لیے اس کے ساتھ مختلف قسم کے کئی مفہوم وابستہ ہو گئے ہیں (دیکھیے The Masnavi: C.E. Wilson، کتاب ثانی، ج ۲، حاشیہ

(۲۰)

یہی لفظ اس قفسے میں بھی ملتا ہے جو "اشرافی" (۱) نکتۃ الشریعہ کے نام سے معروف ہے۔ وہاں اس سے سیاہ اشیاء یا اجسام مراد ہوتے ہیں، یعنی برزخ یا جسم فطرۃ تاریک ہے اور صرف روح سے روشنی حاصل کرنے پر روشن ہوتا ہے۔ آسمانی کرے "جاندار" یا "زندہ" برزخ ہیں اور اس کے برعکس بے جان اجسام "مردہ" برزخ ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



برصیصا : ایک نیم انسانی، نیم تاریخی شخصیت،

پیش کی گئی ہیں۔

مآخذ : D.B. Macdonald (۱) 'در آآ' لائڈن
بار اول و Handwörterbuch des Islam 'بذیل برصیصا
و تعلیقہ' در آآ' ت' بذیل برصیصا۔

○

برگوی : (برگوی، برگلی، برگلی) محمد بن جبر علی
ایک ترک عالم، جس کی شہرت اب بھی عوام میں باقی ہے۔ وہ
۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء (یا ۹۲۹ھ) میں (یا اگر کاتب پہلی کا یہ بیان کہ
وہ پچپن سال کی عمر میں فوت ہوا صحیح ہے) تو ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء
(میں) ہالی کسری (ایک قصبہ) میں پیدا ہوا۔ اس نے ابتدائی تعلیم
گھر میں پائی، لیکن جلد ہی اس نے اپنے ہم عمروں میں امتیاز
حاصل کر لیا۔ اور پھر وہ استنبول چلا گیا، جہاں وہ پہلے انخی زادہ
محمد اندی سے منسلک ہوا اور اس کے بعد قاضی عسکر عبدالرحمن
اندی سے۔ بحکیم تعلیم کے بعد وہ استنبول کے مدارس میں
پڑھاتا رہا اور اس دوران میں شیخ عبدالرحمن قرہ مانی نے اسے
سلسلہ ہیرامیہ میں مرید کیا۔ اپنے ہیر عبدالرحمن اندی کے اثر و
رسوخ کی مدد سے اس نے اور نہ کی فوج میں قسام کا عہدہ
حاصل کر لیا، لیکن جلد ہی اس نے اس عہدے اور تعلیم و
تدریس کے کام سے سبکدوش ہونا چاہا، مگر اس کے شیخ (= ہیر)
نے اسے تبلیغ و تعلیم کا مشغلہ بکسر ترک کرنے کی اجازت نہ
دی، چنانچہ جب خود اس کے ایک ہم وطن عطاء اللہ اندی نے
جو سلطان سلیم ثانی کا اتالیق تھا، اسے برگلی میں اپنے بنا کر وہ
مدرسے میں مدرس کا عہدہ پیش کیا تو محمد علی نے اسے قبول کر
لیا۔ برگلی میں (جس کی نسبت سے وہ برگوی کہلاتا ہے) اس کا
تعلیم و تدریس، تالیف و تصنیف اور اشاعت و تبلیغ کا مشغل
۹۸۱ھ / ۱۵۷۳ء میں مرض طاعون سے اس کی وفات ہی پر ختم
ہوا۔

وہ امام ابن تیمیہ (رک باں) کی طرح قانون شریعت
کی حمایت میں ہر قسم کی بدعت کا ہم کر مقابلہ کرتا رہا اور کسی
منصب و مرتبہ کی پاس داری سے وہ احکام دین کے ترک کرنے
میں چشم پوشی نہ کرتا تھا، حتیٰ کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں
اس نے وزیر اعظم محمد پاشا کو بعض مکرشتہ بے قاعدگیوں کی

ایک راہب، جس کا زمانہ مابعد کی تاویلات کی رو سے وہی زمانہ
قرار دیا جاسکتا ہے جو سینٹ انٹونی St. Antony کا ہے۔

الہبری نے ایک خاص شخص (انسان) کے معنی میں جو
چار روایات پیش کی ہیں ان کا تعلق ایک تارک الدنیا شخص سے
ہے، جو یا تو کوئی راہب ہے (الہبری ۲۸: ۳۲۲) یا عابد
(رجل من بنی اسرائیل) یا کوئی عیسائی پادری ("قس")۔ اس
متقی شخص کی کہانی تقریباً یکساں چلی آتی ہے۔ تین بھائی اپنی بھاری
بن کو اس کے سپرد کر کے سفر پر روانہ ہوتے ہیں۔ راہب
شیطان کے ہتکڑے میں آ جاتا ہے پھر کوشش کرتا ہے کہ اپنی
معصیت کے نتیجے سے چھٹکارا پالے اور اپنی معصیت کے ثبوت
کو مٹانے کے لیے اسے ہلاک کر ڈالتا ہے اور ایک پوشیدہ مقام
میں (اپنے گھر کے اندر ایک درخت کے نیچے) دفن کر دیتا ہے۔
جب بھائی واپس آتے ہیں تو شروع شروع میں اس بات کا یقین
کر لیتے ہیں کہ ان کی بہن طبعی موت مری ہے، لیکن پھر شیطان
خواب میں آ کر ان پر عابد کا جرم ظاہر کرتا ہے۔ عابد کو جب
علم ہوتا ہے کہ اس کے جرم کا پردہ فاش ہو گیا ہے تو وہ بے
انتہا خوفزدہ ہو جاتا ہے۔ تب شیطان ایک بار پھر اس کی طرف
متوجہ ہوتا ہے اور اسے کہتا ہے کہ اگر تو میرے سامنے سجدہ کر
لے اور خدا سے انکار کر دے تو میں تجھے بچا لوں گا۔ جب یہ
بدبخت انسان گر کر گناہ کے اس آخری درجے تک پہنچ جاتا ہے
تو شیطان اس کا تسخر اڑاتا ہے۔ الہبری کے بعد برصیصا کا نام
راویوں کے ہاتھ لگا اور انہوں نے اسے کہانی کے مرکزی کردار
پر چسپان کر دیا۔ D. B. Macdonald نے ان سب مآخذ کا
حوالہ دیا ہے ('آآ' لائڈن، بار اول، بذیل مادہ برصیصا)۔
ابواللیث سررقدی (م ۹۸۵ یا ۹۹۳ھ) بظاہر وہ پہلا مصنف ہے
جس نے اپنی کتاب حبیہ الخافین میں برصیصا کے نام کا ذکر کیا
ہے۔ پھر ابنوی (م ۱۱۲۲ھ) نے اس کی تقلید کی۔

یورپ میں برصیصا کا قصہ خواہ ہسپانیہ سے پہنچا ہو یا
کتاب الوزراء الاربعین کے ترجمے کی وساطت سے، لازمی طور
پر راہب لیوس Lewis کے قومی رومان Ambrosio
or the Monk کا مآخذ ہو گا، جس میں تمام جزئیات پوری
تفصیل کے ساتھ اور اپنے زمانے کے مذاق کے مطابق وصال کر

کی شرحیں لکھیں۔ امین اندلی نے اسے دستور العمل کی حیثیت سے اختیار کیا، جس کے نتیجے میں اس کا عرف ہی ”طریقت چمی“ ہو گیا تھا، بلکہ اس کے انتقال کے بعد ایک سلسلہ طریقت بھی اسی کے نام سے معرض وجود میں آگیا تھا۔

ماخذ : (۱) عطائی: مدیقة الحقائق، ۱۲۶۸ھ، ۱: ۱۷۹۔
(۲) علی بن بلال: البعد المظہوم (ابن خلکان، قاہرہ، ۱۳۱۰ھ، ۲: ۳۳۰ کے حواشی پر)؛ (۳) کاتب چلبی: میزان الحق (= Lewis، The Balance of Truth: G. L. لندن ۱۹۵۷ء، باب ۲۰)؛ (۴) کل عطائی، (۵) عطائی مؤلف لری، ۱: ۲۵۵، (۶) سائی: قاموس الاعلام، (۷) براکلمان، ۲: ۳۳۰، بعد، و بعد اشاریہ۔



بسط : (ع) صولیوں کی ایک اصطلاح، جس کا اطلاق اس روحانی کیفیت (حال) پر ہوتا ہے جو مقام امید (رجا) میں طاری ہوتی ہے۔ اس کی ضد ”قبض“ ہے (رک ہاں)۔ قبض و بسط کی تائید میں یہ قرآنی آیت پیش کی جاتی ہے: وَاللّٰهُ يَغْضُضُ وَيَبْسُطُ... الاية (۲) (البقرة: ۲۳۵) (= قبض و بسط دونوں حالتیں اللہ ہی طاری کرتا ہے) چونکہ بسط محض ایک ”حال“ ہے، لہذا اس کا محض اعمال سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ وہ ایک احساس مسرت و فرحت ہے جو صوفی کو اللہ کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض صوفی اس مقام کو مقام ”قبض“ سے ادنیٰ تصور کرتے ہیں۔ اس بنا پر کہ جب تک آخر کار خدا کا وسیلہ حاصل نہ ہو اور انسان کی انفرادی ہستی اس کی ذات میں گم نہ ہو جائے یا اس کے سوا کوئی اور احساس نامناسب ہے۔ اس نکتے کی وضاحت جنید بغدادی کے اس بیان سے ہوتی ہے: ”خوف خدا مجھ میں ”قبض“ پیدا کرتا ہے اور اس کی بارگاہ سے امید مجھ میں بسط پیدا کرتی ہے۔ جب وہ خوف کے ذریعے مجھ میں ”قبض“ پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی سے باہر ہو جاتا ہوں لیکن وہ رجا کے ذریعے مجھ میں ”بسط“ پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی میں واپس آ جاتا ہوں“ (التشری: الرسالہ، ص ۳)۔ (دیکھیے دیوان ابن الفارض، بیروت ۱۹۵۷ء، ص ۶۰۶، س آخر) کے اشعار صوفیاء کے تصور بسط کی خوب ترجمانی کرتے ہیں وہ

اصلاح کے لیے تلقین و نصیحت کرنے کی خاطر برگ کی سے استنبول تک کا سفر بھی کیا۔ مذہبی معاملات میں شدت پسند ہونے کی وجہ سے وہ شریعت سے ذرا سا انحراف بھی برداشت نہ کرتا تھا۔ اس نے اس موضوع پر جو رسالے لکھے، کہ روپے کی خاطر قرآن مجید کی تعلیم دینا یا کسی عبادت کے کام کا کوئی معاوضہ قبول کرنا حرام ہے، انہوں نے اسے ہم عصر اہل علم کے ساتھ بحث و مناظرہ میں الجھا دیا، اس کا بڑا چرچا ہوا۔ اس زمانے کا ایک نہایت مشہور قاضی بلال زادہ اس کا سب سے بڑا حریف نکلا اور اس نے ایسے رسائل لکھے جن میں برگ کی کی آراء رد کرنے کی کوشش کی گئی۔ شیخ الاسلام ابوالسعود اندلی نے بھی اس نزاع میں حصہ لیا اور اس خیال سے کہ اگر برگ کی کے نظریات (بالخصوص اس کا یہ نظریہ کہ معزوب سکے اور دوسری معقولہ جائداد کو وقف کرنا جائز نہیں ہے) پھیل گئے تو اوقاف کو بہت خسارہ ہوگا اس کے خلاف ایک فتویٰ صادر کر دیا۔ اس کے بعد بلال زادہ نے یہاں تک کہہ دیا کہ برگ کی منافقت سے کام لیتا رہا ہے۔

برگ کی کی تصانیف میں ایک ترکی کتاب وصیت نامہ کے نام سے ہے جس نے اب تک اس کا نام زندہ رکھا ہے۔ یہ کتاب دینیات کے مبادی پر مشتمل ہے اور مذہبی مسائل کے بارے میں اب بھی عوام کی ضروریات کو پورا کرتی ہے۔ قاضی زادہ احمد اندلی اور قومیہ کے شیخ علی اندلی نے اس کتاب پر شرحیں لکھیں اور مؤخر الذکر شرح کی شرح عثمان پازاری کے مفتی اسطیعل نیازی نے لکھی۔ وصیت نامہ بارہا طبع ہوتا رہا اور تو قلمش اوغلو نے اس کا شمالی ترکی میں ترجمہ بھی کیا (مطبوعہ قازان ۱۸۰۲ و ۱۸۰۶ء۔ صرف و نحو پر اس کی دو کتابیں اظہار الاسرار اور العوائل برسوں تک مدرسوں میں پڑھائی جاتی رہیں اور اپنے وقت میں ان سے عربی کی تعلیم میں بہت آسانی ہو گئی۔ اس کی تصنیف الطریقة الحمیدیہ نے، جس میں اس کے عربی مواظ اور خطبے ہیں، اہل علم کے طبقے میں بڑی قدر و منزلت پائی۔ علی القاری نے ایک طولانی قصیدہ لکھا، جس میں اس نے علمائے اسلام میں برگ کی کی حیثیت کو واضح کیا ہے۔ خادم لی محمد اندلی اور عبدالغنی النابلسی نے الطریقة الحمیدیہ

کتاب ہے ترجمہ: بسط کے حال میں جو رحم ہے میں اس میں سراپا خواہش بن جاتا ہوں، اس کی وجہ سے تمام دنیا کی خواہشات وسیع ہو جاتی ہیں۔ ”قبض“ کی حالت میں جو دہشت ہوتی ہے اس میں مجسم ہیبت بن جاتا ہوں اور جس کسی پر میری نظر پڑتی ہے اس کی گردن میرے سامنے احراما جھک جاتی ہے (دیکھیے ٹکس: *Studies in Islamic Mysticism* ص ۲۵۶)۔ (حضرت علیؑ) مجبوری لکھتے ہیں: ”قبض“ سے مراد ہے حالت حجاب میں دل کا سکڑ جانا اور ”بسط“ سے مراد ہے حالت کشف میں اس کا پھیل جانا ہے۔

ماخذ: (۱) الرسالة القشیریہ: (۲) کشف المحجوب، تیران، ص ۳۸۹؛ (۳) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱۲۶:۱۲۷ تا ۱۲۷۔



البسطامیؒ: بایزید (ابویزید) مینور بن عیسیٰ بن سروشان، معروف ترین مسلم صوفیہ کرام میں سے ایک۔ چند مختصر وقفوں کے سوا، جن میں وہ راسخ العقیدہ علمائے دین کی مخالفت کے باعث اپنے شہر سے بہت دور جا کر رہنے پر مجبور ہوئے، بایزیدؒ نے اپنی ساری زندگی ولایت قومس کے شہر بسطام میں بسر کی اور وہیں ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء یا ۲۶۳ھ / ۸۷۷ء میں وفات پائی۔ مشہور یہ ہے کہ ایلخانی سلطان الجغتو محمد خداوندہ نے ۷۱۳ھ / ۱۳۱۳ء میں ان کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا تھا۔ انھوں نے کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن ان کے تقریباً پانچ سو اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض بدرجہ غایت دلیرانہ ہیں اور ایک ایسی نفسیاتی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جس میں صوفی اپنے متعلق یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اللہ کے ساتھ ایک ہے، بلکہ وہ خود معبود حقیقی میں تبدیل ہو گیا ہے (”عین الجمع“)۔ یہ اقوال بایزیدؒ کے حلقے کے افراد نے اور ان لوگوں نے جو ان سے ملے تھے جمع اور نقل کیے ہیں اور ان لوگوں میں اولیت کا شرف ان کے شاگرد اور معاصب ابو موسیٰ (اول) عیسیٰ بن آدم کو حاصل ہے، جو شیخ موصوف کے بڑے بھائی آدم کا بیٹا تھا۔ بغداد کے مشہور و معروف صوفی جنیدؒ نے اس جسم کے اقوال اسی سے فارسی زبان میں بنے اور ان کا

ترجمہ عربی میں کر دیا (نور، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲)۔ ابو موسیٰ سے ان اقوال کا اہم راوی اس کا بیٹا موسیٰ بن عیسیٰ ہے، جو ”عمی“ کے لقب سے معروف تھا۔ اس سے مینور بن عیسیٰ ”الاصغر“ نے روایت کی، جس کا مقام خاندان کے نسب نامے میں واضح نہیں۔ اس کے علاوہ دیگر راویوں نے بھی عمی سے روایت کی۔ ان کے زائرین میں سے، جنھوں نے ابویزیدؒ کے اقوال نقل کیے، بدرجہ اول ابو موسیٰ (الثانی) الدبیلی، ہاشمہ دہل (آرینیہ، نور، ص ۵۵) اور ابراہیم بن ادہم کے ایک شاگرد ابو اسحق ابراہیم الروی المعروف بہ اسقند (سقند) (حلیہ، ۱۰: ۳۳، ۳۴)۔ نیز مشہور و معروف صوفی احمد بن خضر وہ قابل ذکر ہیں، جن میں سے مؤخر الذکر نے حج کے موقع پر ان سے ملاقات کی تھی۔ ابویزیدؒ ذوالنونؒ المصری کے دوست تھے۔ جنیدؒ نے ان کے ملفوظات کی ایک شرح لکھی تھی، جس کے بعض حصے السراج کی کتاب الکلم میں محفوظ ہیں۔ ابویزیدؒ کی زندگی اور ان کے اقوال کے بارے میں سب سے زیادہ مفصل ماخذ ابو فضل محمد بن علی احمد بن الحسین بن سہیل السکلی البسطامیؒ (۳۸۹ھ / ۹۹۸ء - ۹۹۹ء تا ۷۶۱ھ / ۱۰۸۳ء - ۱۰۸۴ء) کی تالیف کتاب النور فی کلمات ابی یزید مینور ہے (شکات الصوفیہ، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۹ء، طبع عبدالرحمن بدوی، جو چنداں تسلی بخش نہیں)۔ السکلیؒ نے جن استاد سے استفادہ کیا ہے ان میں سے اہم ترین (۱) الحاج کا مشہور سوانح نگار ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الشیرازی ابن بابویہ (م ۳۴۲ھ / ۱۰۵۰ء) جس سے السکلیؒ نے ۳۱۹ھ یا ۳۱۶ھ میں ملاقات کی (نور، ص ۱۳۸) اور (۲) شیخ الشانخ ابو عبد اللہ محمد بن علی الداستانی (مجبوری: کشف المحجوب، باب ۱۲) ہیں۔

تصوف میں ابویزیدؒ کے استاد ابو علی السندی نامی ایک ایسے صوفی تھے جو عربی نہیں جانتے تھے۔ ابویزیدؒ نے انھیں قرآن (پاک) کی وہ آیات سکھائی تھیں جو نماز کے لیے ضروری ہوتی ہیں، لیکن انہوں نے اس کے بدلے میں ابویزیدؒ کو وحدت سری سے متعارف کرایا۔ یہ بات غیر ممکن نہیں کہ ابویزیدؒ ان کی وساطت سے ہندی اثرات سے متاثر ہوئے ہوں۔ ابویزیدؒ بعد کے صوفیہ، مثلاً ابو اسحاق الکازرونیؒ اور ابوسعید بن ابی الخیرؒ کے برعکس محض باطنی (introvert) صوفی تھے، یعنی ان کی طرح وہ

مشاہدات دھوکا تھے، یا یہ سب کچھ وہ "خود ہی تھے" وغیرہ۔ یہ اقوال ظاہر کرتے ہیں کہ وہ تصوف کے ہر انتہائی عقدے تک پہنچ گئے تھے۔ بعد کے زمانے کے ایک قصے میں آتا ہے کہ کسی مسکین خانقاہ میں ان کے سامنے جو (روحانی) مسے پیش کیے گئے انھیں بازید نے نہایت آسانی سے حل کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ جملہ اہل خانقاہ نے دین اسلام قبول کر لیا۔

مآخذ : (۱) سراج: اللعن، طبع ٹکس، ص ۳۸۰ تا ۳۹۳ و اشاریہ؛ (۲) السلی: طبقات الصوفیہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۶۷ تا ۷۴؛ (۳) انصاری ہمدانی: طبقات الصوفیہ، مخطوطہ ناؤڈ پاشا، شمارہ ۳۲۵، ورق ۳۸ الف تا ۴۱ ب؛ (۴) جلی: نفحات الانس، طبع Nassau Lees، ص ۶۲ بعد؛ (۵) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۱۰: ۳۳ تا ۳۴؛ (۷) مجیری: کشف المحجوب، باب ۱۱، شمارہ ۱۲؛ (۸) عبدالرحمن بدوی: نفحات الصوفیہ، ج ۱: ابو یزید البسطامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء، اس میں السکلی کی کتاب النور، سبط ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان، نفحات الانس اور طبقات السلی کے اقتباسات درج ہیں اور عیسائی خانقاہ کے راہبوں کا قصہ بھی مذکور ہے (نیز دیکھیے آآذیل مادہ)۔



بسملة : (عربی) 'نقوی اعتبار سے اسم مصدر ہے' جس کے معنی ہیں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا یا لکھنا۔ کبھی کبھی بسملة کے بجائے تسبیح بھی کہا جاتا ہے اور دونوں کا مطلب اللہ کا نام لے کر کوئی کام شروع کرنا ہے۔

قرآن کریم میں سورہ براءۃ کے سوا ہر سورت کا آغاز بسم اللہ... سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ متن قرآن مجید میں یہ آیت دو جگہ اور وارد ہوئی ہے، ایک جگہ کھل شکل میں اور وہ حضرت سلیمان اور ملکہ سبا کے ضمن میں: اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ وَ اِنَّہٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۲۷) [النمل: ۳۰] (یہ خط سلیمان کی جانب سے ہے اور یہ اللہ کے نام سے شروع ہوتا ہے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے) اور دوسری جگہ اختصار کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور وہ حضرت نوح کے قصے میں: وَقَالَ اَوْفُوا بِعَهْدِیْہَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْہُورًا وَمَوْصُوفًا (۱۱) [ہود: ۳۱] (= حضرت نوح نے لوگوں سے کہا اس کشتی میں سوار ہو جاؤ اس کا چلنا اور

معاشرتی سرگرمیوں (خدمۃ الفقراء) میں حصہ نہیں لیتے تھے، تاہم نوح انسانی کو جہنم کی آگ سے بچانے کے لیے ان کی جگہ خود تکلیف اٹھانے کے لیے آمادہ تھے، بلکہ بعض ملفوظات میں انھوں نے عقوبت جہنم پر جو مردودین کو ملے گی، نکتہ چینی بھی کی ہے، کیونکہ یہ گنہگار بھی ہر حال ایک مشت خاک ہی ہیں۔ ان میں (مسکینی اصطلاح میں) نذائیت ("numinous") کا احساس بہت بڑھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ معبود حقیقی کی بارگاہ جلال میں خشیت و خوف کا، جس کے حضور وہ اپنے آپ کو ہمیشہ ایسا کافر محسوس کرتے ہیں جو زنا کو ابھی ابھی اتارنے والا ہو۔ ان کی والدانہ آرزو یہ ہے کہ باقاعدہ ریاضت نفس کے ذریعے ("انا حدار نفسی")۔۔۔ میں اپنی ذات کا آشکار ہوں) ان تمام رکاوٹوں (جب) سے جو انھیں اللہ سے جدا کر رہی ہیں نجات کالی حاصل کر لیں تاکہ اسے پاکیں۔ اس عمل کو انھوں نے اپنے احوال کی ترجمانی کرنے والے اقوال میں کسی قدر پر شکوہ تعبیرات کے ساتھ بیان کیا ہے، جو بدرجہ غایت دلچسپ ہیں۔ ان کے نزدیک دنیا، زہد (ترک دنیا)، عبادت، کرامات، ذکر، حتیٰ کہ مقامات سلوک بھی سب کے سب صرف ایسے حجابات ہیں جو انھیں اللہ سے دور رکھتے ہیں۔ جب بالآخر وہ اپنی "انا" کو فنا میں اس طرح اتار بھیجتے ہیں جس طرح کہ "سانپ اپنی کینچی اتار دیتا ہے" اور مطلوبہ مقام پر جا پہنچتے ہیں تو ان کا تبدیل شدہ شعور خودی ان مشہور متضاد اقوال (شکلات) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جن پر ان کے معاصرین بہت معترض اور برہم ہوئے۔ مراقبات میں انھوں نے ماورائے اور اک فضاؤں میں پرواز کی۔ انھیں کی بدولت ان پر یہ الزام وارد ہوا کہ وہ اسی طرح کی معراج کے تجربے کا ادعا کرتے ہیں جیسی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوئی تھی۔ ان روحانی پروازوں کے دوران میں اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی وحدت انانیت سے مشرف کیا، اپنی انانیت کا لباس پہنایا، لیکن انھوں نے اس حال میں لوگوں کے سامنے آنے سے احتراز کیا، یا یہ کہ انھوں نے دیومیت کے بازوؤں کے ساتھ "لا کیفیت" کی فضا کے پار پرواز کی اور "ازلیت" کی سرزمین میں پہنچے اور وہاں احدیت کے شجر کی زیارت کی، جس سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ سب

لنگر انداز ہونا اللہ کے نام سے ہے)۔

بسم اللہ کے سلسلے میں فقہائے اسلام میں یہ بحث ہے کہ جن قرآنی سورتوں کے آغاز میں بسم اللہ... آیا ہے یہ ان سورتوں کی ایک آیت اور جز ہے یا نہیں؟ پھر یہ مستقل آیت اور جز ہے یا دوسری آیات کا جز ہے؟ اسی طرح اس اختلاف رائے سے مترتب ہونے والے مسائل میں بھی اختلاف ہے مثلاً بسم اللہ کو نماز میں بلند آواز سے پڑھنا یا نہ پڑھنا اور اس کے بغیر نماز کا مکمل ہونا یا نہ ہونا وغیرہ (دیکھیے جماع: احکام القرآن ۶:۱ بعد، النثر فی القراءۃ است، النثر ۲۶۲:۱ بعد)۔ ابوبکر جماع (احکام القرآن ۸:۱) نے صراحت کی ہے کہ اس بات پر امت اسلامیہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بسم اللہ قرآن کریم کی آیت اور اس کا جز ہے، کیونکہ یہ سورۃ النمل میں قرآن کے متن کے حصے کے طور پر وارد ہوئی ہے۔ البتہ اس مقام پر بسم اللہ مستقل آیت نہیں بلکہ آیت کا حصہ ہے (کتاب مذکور ۱۲:۱)۔

سورتوں کے اوائل میں بسم اللہ الرحمن الرحیم ان کا جز ہے یا نہیں اس سلسلے میں فقہائے اسلام میں امام مالک، امام اوزاعی، داؤد ظاہری اور ابن جریر الطبری کی رائے یہ ہے کہ سورۃ النمل کے متن میں واقع بسم اللہ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ سورت کا جز نہیں (احکام القرآن ۹:۱ تا ۱۱)۔ امام احمد اور ایک روایت میں امام شافعی اور فقہائے کوفہ و مکہ اور علمائے عراق کے نزدیک بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا تو جز ہے مگر باقی سورتوں کا جز نہیں (کتاب مذکور اور نصب الراية ۳۲۷:۱ بعد)۔ امام شافعی اور ان کے متبعین کے نزدیک سورۃ براءۃ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ بطور ایک آیت اور جز کے واقع ہوئی ہے (احکام القرآن ۹:۱ تا ۱۱:۱ نصب الراية ۳۲۷:۱ بعد، النثر فی القراءۃ آت النثر ۲۵۸:۱ بعد)۔ امام شافعی کے نزدیک بسم اللہ چونکہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اس لیے جو شخص نماز میں اسے نہیں پڑھے گا اسے نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا (احکام القرآن ۸:۱)۔

ائمہ قراءت بالا جماع بسم اللہ کو سورۃ براءۃ کے سوا

ہر سورۃ کے شروع میں ضروری قرار دیتے ہیں اور کسی قاری نے بھی اس کے بغیر قراءت کی ابتدا کو جائز نہیں سمجھا (النثر فی القراءۃ آت النثر ۲۶۲:۱ بعد)۔ آج بھی عالم اسلام کے قاریوں کا یہی معمول ہے بلکہ کسی رکوع یا آیت کی تلاوت کا آغاز بھی استعاذہ اور بسم سے ہوتا ہے۔ البتہ جب مسلسل تلاوت قرآن کے دوران ایک سورت ختم ہو اور دوسری سورت شروع ہو تو اس صورت میں بسم پڑھنے یا نہ پڑھنے کے سلسلے میں قراء میں اختلاف ہے۔ قاری ابن کثیر، عاصم، کسائی اور قالون وغیرہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھ کر ایک سورت کو دوسری سورت سے الگ (فصل) کرنا ضروری ہے۔ سورۃ الانفال اور براءۃ کے سوا کہ ان کے درمیان بسم نہیں ہے (النثر فی القراءۃ آت النثر ۲۵۸:۱) لیکن قاری حمزہ اور خلف کا مشہور مسلک یہ ہے کہ دوران تلاوت بسم اللہ پڑھ کر دونوں سورتوں کو الگ (فصل) نہیں کرنا چاہیے بلکہ بسم اللہ کے بغیر دونوں سورتوں کو ملا دینا (وصل) چاہیے (کتاب مذکور)۔ ابوعمر، ابن عاصم اور ورش کے مسلک کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔

نماز میں بسم اللہ کے متعلق امام ابو حنیفہ، ابن ابی لیلیٰ، حسن بن صالح، ابویوسف، محمد، ذقر اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ استعاذہ کے بعد اور سورۃ فاتحہ سے قبل بسم اللہ پڑھنا چاہیے۔ جبری نمازوں میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ حنفی علما اور امام ثوری کا قول ہے کہ اخفا کیا جائے، ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ چاہے تو بالجہر پڑھے چاہے تو اخفا کرے اور امام شافعی کے نزدیک بسم اللہ بھی بالجہر پڑھنی چاہیے اور یہ اختلاف صرف اسی صورت میں ہے جب جبری نمازیں باجماعت پڑھی جائیں (احکام القرآن ۱۵:۱)۔

بسم اللہ کے سورۃ الفاتحہ کے جز ہونے کے بارے میں بھی دو مسلک ہیں: ایک یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت ہے، اس لیے جہاں سورۃ الفاتحہ کی قراءت واجب ہوگی وہاں بسم بھی واجب ہے۔ دوسرا مسلک جسے امام ربیع، صحیح ترین مسلک قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ الفاتحہ اور دیگر سورتوں میں کوئی فرق نہیں، اس لیے بسم کی جو

حیث دیگر سورتوں کے اوائل میں ہوگی، وہی الفاتحہ کے شروع میں بھی ہوگی۔

اسلامی تعلیمات میں اس بات کی بڑی تاکید ہے کہ ہر جائز اور صحیح کام کا آغاز بسم اللہ سے کیا جائے، کیونکہ یہ بات اللہ کی رحمت و برکت اور اعانت کو اپنے شامل حال کرنے کے حراف ہے۔ قرآن کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت میں بسم اللہ، یعنی اللہ کے نام سے آغاز کا حکم دیا گیا: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۹۶) [العلق: ۱۰] اور ذبیحہ کے لیے بھی حکم دیا گیا کہ أَفْغَارِ ذِیْکَ اللّٰہِ کے نام سے ہو اور جس کا آغاز ذبح اللہ کے نام سے نہ ہو اس کے کھانے سے منع کر دیا گیا، اسی طرح طہارت، وضو، اکل و شرب اور تمام جائز و صحیح اعمال کا آغاز اللہ کے نام سے باعث ثواب و برکت قرار دیا گیا ہے (احکام القرآن، ۸: ۱) بلکہ حدیث میں تو یہاں تک آتا ہے کہ جس اہم کام کا آغاز بسم اللہ سے نہ ہو وہ ادھورا اور بے برکت ہو جاتا ہے (احمد: المسند، ۳۵۹: ۲)۔ ابوبکر الجصاص صاحب احکام القرآن (۱۷: ۱) کا بیان ہے کہ امور زندگی کا اللہ کے نام سے آغاز کرنے کا مقصد باعث برکت ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ عز و جل کی تعظیم کا بھی اظہار ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کھانے پر اللہ کا نام لیتا ہے تو شیطان اس میں سے کچھ نہیں پاسکتا اور اگر وہ اللہ کا نام نہ لے تو شیطان اس کھانے میں سے لے لیتا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد: المسند، ۳۵۹: ۲؛ (۲)

السیوطی: الاثنان فی علوم القرآن، ص ۹۳، طبع مطبع احمدی؛ (۳) ملا علی القاری: شرح الوقایہ، ص ۷۳، طبع مطبوعہ دہلی؛ (۴) الرغینانی: ہدایہ، ص ۱۰۵، طبع (مطبوعہ لکھنؤ)؛ (۵) ابن الجوزی: النشر فی القراءات العشر، ۲۵۸: ۱، طبع؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن، ۶: ۱، طبع، استنبول ۱۳۳۵ھ؛ (۷) الریسی: نصب الراية، ۳۲۷: ۱، طبع؛ (۸) الباجوری: حاشیہ... علی جوہر التوحید، قاهرہ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء؛ (۹) اھیروانی: الرسالہ، بولاق ۱۳۱۹ھ۔



البغدادی : عبد القادر بن طاہر، ابو منصور الشافعی

(م ۳۲۹ / ۱۰۳۷)۔ باپ تو اسے صرف تعلیم کے لیے نیشاپور لے گیا تھا، مگر عبدالقادر نے وہیں سکونت اختیار کر لی۔ خراساں کے اکثر علماء و فضلا اس کے شاگرد تھے۔ وہ سترہ مضامین کی تعلیم دینے کی صلاحیت رکھتا تھا، جن میں سے فقہ، اصول، حساب، قانون و ارث (= فرائض) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ترکمانوں کے فتنہ و فساد کی وجہ سے اس نے نیشاپور کو خیر باد کہا اور اسراٹن چلا گیا اور تھوڑے عرصے کے بعد وہیں فوت ہو گیا۔ وہ خاصا دولت مند تھا اور اہل علم کی امداد کیا کرتا تھا۔ فقہ، حساب اور وراثت پر اس کی کتابیں بہت مقبول تھیں (حساب پر ایک کتاب محفوظ رہ گئی ہے)۔ اس نے الہیات پر بھی متعدد کتابیں لکھیں: کتاب الملل و النحل مفقود ہو گئی ہے، اصول الدین ترتیب و تدوین کے اعتبار سے بہت عمدہ رسالہ ہے، جس کے شروع میں علم کی مابیت، تخلیق عالم، خالق کائنات کی معرفت کا طریقہ، اس کی صفات وغیرہ بیان کی گئی ہیں۔ یہ کتاب محمد بن عمر الرازی کی التلخیص سے بہت مشابہت رکھتی ہے، لیکن اس میں ہر مسئلے کے بارے میں تمام مختلف فرقوں کی آرا بیان کر دی گئی ہیں۔ البکی نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے کوئی کتاب بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کتاب کا انداز تحریر شروع سے آخر تک محققانہ ہے۔ یہ بات اس کی دوسری کتاب الفرق بین الفرق میں نظر نہیں آتی، جس میں ہر فرقے کا ذکر الگ الگ کرتے ہوئے ان سب کا جائزہ مسلحہ عقائد اہل سنت کی روشنی میں لیا گیا ہے اور جو فرقے (اس کے نزدیک) صراط مستقیم سے منحرف ہیں ان سب کی مذمت کی گئی ہے۔ یہ کتاب اشرفستانی کی کتاب الملل و النحل کی طرح محض حقائق کا بیان نہیں، بلکہ مناظرانہ تنقید کی حامل ہے۔ اس کتاب میں اگرچہ سترام اور افلاطون کے عنوان سے ایک باب موجود ہے، لیکن اس کا عام موضوع اسلام ہی ہے۔ کتاب کی خاتمے پر مسلمانوں کے مسلحہ عقائد کی تشریح کی گئی ہے۔ دو کتابیں افلاطون الی الذلیل اور افلاطون ابن کرام، جو بظاہر زیادہ شرح اور مفصل تھیں، محفوظ نہیں رہیں۔ یہ کتاب بے جانہ ہوگا کہ اس نے ان نظریات سے جن کی وہ مذمت کرتا ہے ایسے نتائج اخذ کیے ہیں جو انہیں پہلی بار پیش کرنے والوں کے کبھی

مذہب نظر نہ تھے۔

مآخذ : (۱) البکری؛ طبقات الشافعیہ، ۲۳۸:۳ بعد؛
 (۲) ابن کثکان، شمارہ ۳۰۲؛ (۳) ZDMG، ص ۶۵، ۳۴۹
 بعد؛ (۴) MO، ص ۱۹، ۱۸۷ بعد؛ (۵) براکلمان، ۳۸۵:۱
 کلمہ، ۱: ۶۶۶؛ (۶) الترکلی؛ الاعلام، ۳: ۱۷۳؛ (۷) ملاح
 السعاده، ۲: ۱۸۵؛ (۸) انہاء الرواة، ۲: ۱۸۵۔

○

بقاؤ و فنا : یہ دونوں صوفیانہ اصطلاحات ہیں۔ یہ اصطلاحات، یعنی فنا اور بقا جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں، در حقیقت ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ اسلامی تصوف میں اس نوع کی اور اصطلاحات بھی ہیں، مثلاً سمو و سکر، جمع و تفرقہ۔ مسلمان صوفیہ نے فنا کی دو تفریضیں کی ہیں، جن کا ایک دوسرے کے ساتھ واضح تعلق ہے: (۱) صوفی کا صفات و کمالات الہی کے مشاہدے میں اتنا مستغرق ہو جانا کہ اس شعور کے سامنے کائنات کے وجود کے شعور اور خود صوفی کا اپنے ذاتی ہستی کے شعور کو کھو بیٹھنا، یہاں تک کہ یہ شعور بھی ضائع ہو جائے کہ صوفی اس شعور کو کھو بیٹھا ہے۔ صوفی کی اس حالت کو ”فنا فی اللہ“ کے نام سے پکارا جاتا ہے؛ (۲) صوفی کی بشری اور اعتباری صفات کا محو ہو جانا اور جناب قدسی کی کامل صفات کا ان کی جگہ حاصل ہو جانا، یعنی وہ صفات جو جناب الہی کے خاص فیض سے صوفی پر نازل ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل نکات کا ملحوظ رکھنا لازمی ہے:

(۱) معاملہ صرف صفات کا ہے، ذات کا نہیں۔ اس ذوق میں صوفی کی بشری ذات منحل ہو کر ذات الہی میں جذب نہیں ہو جاتی، نہ ذات الہی حلول کر کے جسم انسانی میں از آتی ہے۔ حقیقت صرف یہی نہیں کہ ذات بشری فنا نہیں ہوتی، بلکہ انسانی ”انا“ کی صفات میں تبدیلی آنے کی وجہ سے اس ”انا“ کی ایک نئی تشکیل و توسیع ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت علیؑ جو بری اور دیگر صوفیہ کہتے ہیں۔ صفات کا مورد انسانی ”انا“ ہی رہتا ہے۔ اتحاد اور حلول صوفیہ کے ذوق کی بنا پر دونوں غلط تعبیریں قرار دی گئی ہیں، حتیٰ کہ وہ صوفیہ بھی جو اس ذوق کو فنا پر صوفی کی ذات کے عالم ظاہر (Phenomenal world) سے چمکارا

پاکر عالم باطن میں داخل ہونے کے قائل ہیں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان اپنے ذاتی وجود سے نکل کر خدا کے لائق ذاتی وجود میں شامل نہیں ہو سکتا اور نہ وہ اپنی ذات اور ذات الہی کی عینیت کا اعلان کر سکتا ہے۔ ”قطرہ اگر سمندر میں شامل بھی ہو جائے تو بھی وہ سمندر کے ساتھ عینیت حاصل نہیں کر سکتا۔“

(۲) فنا کا ذوق صوفی کے لیے ایک مضمض یا نفیاتی کیفیت ہے، کوئی لاهوتی حقیقت نہیں۔ جو فوائد اس سے صوفی کو حاصل ہوتے ہیں وہ اخلاقی اور روحانی ہیں، لاهوتی نہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صوفی کی ذات حقیقت میں عین حق ہو گئی ہے اور دائمی ہے۔

(۳) صوفی کے حقیقی فوائد، جو اسے اس ذوق سے حاصل ہوتے ہیں، منافی ہیں۔ اس کی بشری سلبی صفات، مثلاً جہالت، خود غرضی، طمع وغیرہ، اعلیٰ اور انتہائی صفات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس سے ایک تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفی کے اخلاق و اعمال میں ایک انقلابی تغیر رونما ہوتا ہے اور یہ اخلاق اور اعمال اسلام کے روحانی نظام کی جان ہیں۔ بلاشبہ اخلاق طیبہ اور اعمال حسن ہی وہ عناصر ہیں، جنہوں نے تصوف کو اسلام کے اندر ایک باوقار جگہ دی ہے، حتیٰ کہ صوفی یہ کہنے کے قابل ہوئے کہ تصوف نہ صرف یہ کہ اسلام کا مخالف نہیں بلکہ اس کے بالکل مطابق ہے۔

بقا ذوق فنا کا دوسرا (انتہائی) پہلو ہے۔ فنا کی مذکورہ بالا دونوں تفریضوں کے پیش نظر بقا کا مطلب ہے: (۱) ان صفات کو برقرار رکھنا جو فیض الہی سے صوفی پر نازل ہو کر اس کی پہلی صفات کی جگہ لے چکی ہیں، لہذا اس کو بقا باللہ کے نام سے پکارا جاتا ہے اور (۲) کائنات کی کثرت اور اس کے نقص کے شعور کا، جو وحدت الہی کے شعور کے تحت داخل ہو چکا تھا، لوٹ آنا۔ اکثر صوفیہ کے نزدیک یہ حالت فنا کی حالت سے برتر ہے اور صوفیوں کے مشہور قول کا کہ ”سمو سکر کے بعد طاری ہوتا ہے“ یہی مطلب ہے۔ درحقیقت بقا کے دوسرے معنی پہلے معنی سے نکلتے ہیں، کیونکہ اگر صوفی ”خدا کے ساتھ“ ہے تو اسے یقیناً خدا کی مخلوق کے ساتھ بھی ہونا چاہیے۔ خود ابن عربیؒ بھی

مغربی زبانوں میں The Mystics of R A. Nicholson
Islam لندن ۱۹۱۶ء اور خصوصاً اس کا آخری باب بہت مفید ہے۔

○

بکاشیہ : ترکی کا ایک سلسلہ درویشاں۔ اس سلسلے کے سرپرست حاجی بکاش ولی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات انسانی رنگ میں ہیں۔ یہ امر قطعاً خارج از بحث ہے کہ بکاش کا عثمان یا اورخاں [رک ہاں] سے کبھی کوئی تعلق رہا تھا یا انہوں نے بی چری دستے کے لیے دعائے خیر و برکت کی تھی (جو سب سے پہلے مراد اول کے عہد میں قائم ہوا) جیسا کہ بکاشی مودایات اور بعض ایسی تاریخی تصانیف میں مذکور ہے جو ان کے زیر اثر لکھی گئیں۔

بہر حال یہ تو وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں حاجی بکاش خراسانی کا ظہور آناطولیا کے زمرہ درویشاں میں ہوا۔ غالباً وہ بابا اسحاق کے مرید تھے جنہوں نے ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں 'بغاوت' کی۔ ان کے حریف سلسلہ مولویہ کے معتبر متوسلین نے آگے چل کر اس پر بہت زور دیا ہے۔ محمد فواد کو پرولو کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سلسلہ ان کے اپنے حلقہ مریدین سے معرض وجود میں آیا، لیکن حاجی بکاش کے مقالات میں 'جو دراصل عربی میں لکھے گئے اور جن کا خطیب اوغلو نے منظوم ترکی ترجمہ کیا اور پھر ترکی نثر میں بھی ترجمہ ہوا' ان محلی رسوم و عقاقد پر کوئی خاص زور نہیں دیا گیا جو سلسلہ بکاشیہ کی خصوصیت میں سے ہیں۔ ہر کیف یہ سلسلہ جس کے بلا فصل اسلاف ابدالان روم معلوم ہوتے ہیں، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں شیخ سلسلہ بام سلطان "بہر دوم" نے اسے اس کی معینہ شکل دی۔

ترک درویشوں کے اداروں کو ان کے مخصوص خد و خال مغربی ترکستان میں احمد یسوی (م ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶ء) نے دیئے تھے۔ آناطولیا میں ان اداروں کا حلقہ وسیع ہوتا رہا، لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے بدعتی رجحانات بھی اختیار کر لیے تھے، چنانچہ سلسلہ بکاشیہ میں بہت سے جاہلی اور بدعتی عناصر پر جنے

جنہیں وحدۃ الوجود کے نظریے سے متسم قرار دیا گیا ہے، کہتے ہیں کہ عالم کثرت عالم وحدت، خدائی حقیقت علی الاطلاق کے دو پہلو ہیں۔

صوفی کا یہ "رجوع" الی الخلق یقیناً ان سلبی صفات کی طرف رجوع نہیں جو اس میں قبل از فنا موجود تھیں۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے نقائص پر نظر کرے اور ان نقائص کو اپنے ذوق سے حاصل شدہ علوم کی روشنی میں ایک اخلاقی جہاد کی شکل میں دور کرنے کی کوشش کرے تاکہ مخلوق ان کمالات کو حاصل کر سکے جو اس کے خالق نے اسے ودیعت کیے ہیں۔ اسلامی تصوف کے اس نظریہ بقا سے ایک عام صوفی کے شعور اور ایک نبی کے شعور کے بنیادی فرق پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے۔ اکثر صوفی فنا کی حالت سے بقا کی حالت طرف پلٹ کر نہیں آتے اور پلٹنا چاہتے بھی نہیں۔ یہ ایک رسول ہی کا منصب ہے کہ وہ بیک وقت خدا کے ساتھ بھی ہو اور مخلوق کے ساتھ بھی اور جو دینی اور اخلاقی معرفت اس کو خدا کے ساتھ رہنے میں حاصل ہوتی ہے وہ اسے انسانیت کی بہتری کے لیے عمل میں لاتے ہوئے انسانی تاریخ کو نئے سانچوں میں ڈھال دے۔

فنا و بقا کے مربوط نظریے کا ارتقا خاص طور سے منصور الملحاج کے قتل (۹۲۲ء) کے بعد کے دور میں واقع ہوا جب کہ مسلمان صوفیوں نے پامنی ذوق کو دین کے قریب لا کر اسے نئے اسلوب میں بیان کرنا شروع کیا تاکہ تصوف کے خلاف اہل ظاہر کی غلط فہمیوں کو رفع کیا جائے، تصوف کے لیے نظام اسلام میں ایک باوقار اور ضروری جگہ حاصل کی جائے اور الملحاج کے قول "ابا الخلق" (= میں حق یا خدا ہوں) کو ظاہری معنوں سے مبرا قرار دیا جائے۔ اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ کئی اور صوفی بھی اپنے سر کی شدت میں اس قسم کی باتیں کہتے رہے ہیں، خصوصاً اشعار میں، تاہم اکابر صوفیہ ذات انسانی اور ذات الہی کی معینت کو قطعاً غلط قرار دیتے چلے آئے ہیں۔

ماخذ : معروف کتب تصوف کے علاوہ: (۱) جن میں ابو نصر السراج کی کتاب اللمع اور (۲) علی مجیری کی کشف المحجوب اس موضوع کے لیے سب سے زیادہ اہم ہیں؛ (۳)

ہوتا تھا۔ اہل تجرد کا مرشد اعظم (=دروہ) علیحدہ ہوتا ہے۔ کسی ایک تنہا خانقاہ (تکدہ) کے صدر کو بابا (Baba) کہتے ہیں، پورے طور پر داخل سلسلہ رکن کو درویش، جس نے صرف پہلی سو گند کھائی ہو اسے محب اور جو ابھی صرف وابستگی رکھتا ہو اور داخل سلسلہ نہیں ہوا اسے عاشق کہتے ہیں۔ حبیب و نظم بیشتر اس تعلق سے قائم رہتا ہے جو مرشد کا اپنے مریدان خاص یا دوارد چیلوں سے ہوتا ہے۔

بکاشی سفید ٹوپی پہنتے ہیں، جس میں چار یا بارہ گوشے ہوتے ہیں۔ چار کے عدد سے اشارہ ”چار ابواب“ یعنی شریعت، طریقت، معرفت، حقیقت اور ان کے مطابق لوگوں کے چار طبقات، یعنی عابد، زاہد، عارف اور محب کی طرف ہے، بارہ کا عدد بارہ اماموں کی تعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس فرقے سے دو اور چیزیں بھی مخصوص ہیں، ایک تو بارہ پتالیوں (گول ابجری ہوئی لکیروں) کا ”حلیم طاشی“ (سنگ حلیم) جو گلے میں پہنا جاتا ہے اور دوسرے حجر (دو پھل والی کھاڑی)۔ ان کی تصویریں J.K. Birge کی تالیف میں ملیں گی (دیکھیے مآخذ)۔

بڑی بڑی خانقاہیں (تکدے) چار حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں: (۱) میدان اوی، اصل خانقاہ جس میں عبادت گاہ بھی ہوتی ہے؛ (۲) آلمک اوی، یعنی تنور خانہ اور مستورات کے رہنے کی جگہ؛ (۳) آش اوی، یعنی باورچی خانہ؛ (۴) مہمان اوی، یعنی مہمان خانہ۔

درویشی مذہب کی بکاشی شکل نے ترک عوام کے دینی رجحانات پر گہرا اثر کیا۔ اس فرقے کی خاص تالیفات تصوف کے بعد بکاشی شاعروں کی دلولہ انگیز اور پر لطف غنائی شاعری کو اطراف و جوانب میں بڑا غروج حاصل ہوا۔

اس سلسلے کی سیاسی اہمیت کا باعث اس کی بڑی چری سے وابستگی تھی۔ عثمانی ترکوں کے شروع زمانے کے دیگر سیاسی اداروں کی طرح بڑی چری بھی شروع ہی سے مذہبی جمعیّتوں کے زیر اثر تھے اور اگر پہلے نہیں تو نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بکاشیوں کو ان پر بلا شرکت غیرے اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ بڑی چریوں میں بکاشی عقائد کی مقبولیت کا سبب شاید یہ تھا کہ وہ خود عیسائی الاصل تھے۔ اس

رہنے کا مادہ موجود تھا۔ جن علاقوں میں یہ سلسلہ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کو اپنے طریق میں داخل کرنے لگا وہاں آبادی کا بڑا حصہ اس میں شامل ہو گیا، مثلاً جنوبی آناطولیا میں اور خصوصاً الہانیا میں، جہاں ایک قسم کا مخلوط مذہب پیدا ہو گیا جو اسلامی اور عیسائی دونوں عناصر پر مشتمل تھا۔ اس کے علاوہ اور فرقے بھی، جن کے مذہبی رسوم و عقائد باہم ملتے جلتے تھے، ان میں شامل ہو گئے، خاص طور پر وہ گروہ جو قزلباش کہلاتا تھا ان سے ایک طرح کی وابستگی رکھتا تھا۔

بکاشیوں کے عوام پسند تصوف کی خصوصیات اور اسلامی رسوم و عبادات حتیٰ کہ نماز تک سے ان کی غایت درجہ بے تعلقی دونوں ہی ایسی باتیں ہیں جن سے اسلام کی جانب ان کے رویے کا انکھار ہوتا ہے۔ اندرونی عقائد کی رو سے وہ شیعی ہیں، بارہ اماموں کے قائل ہیں اور خصوصیت کے ساتھ امام جعفر الصادقؑ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ ان کی عبادت کا مرکز حضرت علیؑ کی ذات ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؑ کو اللہ اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ملا کر ایک طرح کی تثلیث کے قائل ہیں۔ یکم محرم سے ۱۵ محرم تک وہ ”ماجمی ہراتیں“ (ماجم کجباری) مناتے ہیں، نیز دوسرے علوی شہدا اور بالخصوص معصوم پاک (جن کی وفات بچپن میں ہوئی) کا بہت زیادہ احترام کرتے ہیں (معصوم پاک سے مراد غالباً حضرت علی اصغر ہیں)۔ نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی میں ان میں ”حرویلوں کے اعداد رمزیہ“ کے قیاسات دخل پانگئے، فضل اللہ حرونی کی تالیف جاویدان (نامہ) کا ترمیم شدہ فارسی نسخہ اور اس فرقے کے عقائد کی ترکی زبان میں تشریح موسومہ ”عشق نامہ“ جو فرشتہ اوغلو نے لکھی ہے، دونوں ان کے نزدیک قانون شری کا مرتبہ رکھتی ہیں۔ مزید برآں یہ لوگ تنباغ کے قائل بھی ہیں۔

ان کی پوری جماعت پر پہلی کی حکومت تھی۔ وہ حامی بکاش کی مرکزی خانقاہ (پیراوی) میں رہتا تھا جو ولی موصوف کی قبر پر (قبر شہر اور قیصری کے درمیان) بنائی گئی تھی۔ پہلی کا منصب اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے دوران میں (بالعموم) باپ سے بیٹے کو ورثے میں پہنچتا رہا، تاہم یہ ہمیشہ موروثی نہیں

(مقام) سراء میں غلام پیدا ہوئے۔ بعض روایتوں میں ان کا آقا امیہ بن خلف بتایا گیا ہے، لیکن کہیں کہیں اس قبیلے کے کسی گنہگار مرد یا عورت کو بھی ان کا آقا کہا گیا ہے۔ وہ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ بالغوں میں حضرت ابوبکرؓ کے بعد وہی مسلمان ہوئے۔ غلام ہونے کی وجہ سے ان پر بہت سختیاں اور ظلم کیے گئے، خصوصاً امیہ بن خلف نے انہیں سخت ایذا کیں پہنچائیں، لیکن انہوں نے تمام مصائب بڑے صبر سے برداشت کیے اور اسلام کو نہیں چھوڑا۔ بالآخر حضرت ابوبکرؓ ان کی نجات کا سبب بنے۔ آپ نے حضرت بلالؓ کو خرید لیا یا اپنے ایک تندرست غلام سے بدل لیا جو مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد حضرت بلالؓ ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں رہے۔

مدینہ منورہ کو ہجرت کرنے کے بعد حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ اور بہت سے مکی مسلمان بخار میں جٹا رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بلالؓ اور ابو رویحہؓ انجمنی کے درمیان رشتہ منواخاۃ قائم کر دیا۔ یہ وہی ابو رویحہؓ ہیں جنہیں بلالؓ نے شام کی مہم پر جاتے وقت اپنا وظیفہ لینے کا مجاز منتخب کیا تھا۔ اس رشتہ منواخاۃ کی بنا پر حضرت عمرؓ نے افریقہ کے وظیفہ لینے والوں کی فہرست قبیلہ نضیم کے ساتھ منسلک کر دی تھی۔ ابن اسحق کی روایت کے مطابق اس کے زمانے میں شام میں بھی یہی صورت حال تھی۔

ہجرت کے پہلے سال جب نماز سے پہلے اذان دینے کا فیصلہ ہوا تو حضرت بلالؓ مؤذن مقرر ہوئے۔ وہ تمام غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے۔ غزوہ بدر (رکت ہائے) میں انہوں نے امیہ بن خلف اور اس کے بیٹے کو قتل کر دیا۔

حضرت بلالؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن ہی کی حیثیت سے زیادہ مشہور و معروف ہیں، تاہم وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عصا بردار (رکت بہ غنترہ) خازن اور ذاتی خادم بھی تھے اور بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معاون و پیش کار بھی ہوتے تھے۔ مؤذن کی حیثیت سے انہیں اس وقت ممتاز حیثیت حاصل ہوئی

نہایت منظم جماعت کے ساتھ تعلق سے بنی چری دست فوج کو ایک مربوط جمعیت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ بکاشیوں نے عثمانی حکومت کے خلاف درویشوں کی متعدد بنادوتوں میں بھی حصہ لیا۔ ۱۲۳۱ھ / ۱۸۲۶ء میں جب سلطان محمود ثانی نے بنی چری فوجیوں کو تباہ کر دیا تو اس سے وہ جماعت بھی متاثر ہوئی جس سے وہ منسلک تھے، چنانچہ بہت سی خانقاہیں اسی زمانے میں برباد کر دی گئیں۔ انیسویں صدی کے وسط میں اسی سلسلے کی تجدید ہوئی اور خانقاہوں کی دوبارہ تعمیر شروع ہو گئی۔ بکاشیوں میں پھر جان پڑی، جس کا اظہار ان کی تالیفی و تصنیفی سرگرمیوں سے ہوتا ہے جو انیسویں صدی کے اختتام سے ۱۹۰۸ء کے بعد تک بھی جاری رہیں۔

۱۹۲۵ء کے موسم خزاں میں تمام درویشی سلسلوں کی طرح سلسلہ بکاشیہ کو بھی ختم کر دیا گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بکاشی ہی تھے، جنہوں نے جمہوریہ ترکیہ کے لیے متعدد اقدامات کا دروازہ کھول دیا تھا۔ آج کل بکاشی جزیرہ نماے بلقان خصوصاً البانیا میں، جہاں ان کی بڑی خانقاہ تیرانہ میں واقع ہے، اپنی ہستی باقی رکھے ہوئے ہیں۔ بعض سرکاری دستاویزات کے مطابق ترکی میں ۱۹۵۲ء تک بھی تیس ہزار بکاشی تھے (دیکھیے 'COC' ۱۹۵۲ء ص ۲۰۶)۔

مآخذ : محققانہ جتو کا راستہ دکھانے والی تحریریں G.Jacob اور کوپرولو زادہ محمد فؤاد اور ان کے دبستان کے مطالعات ہیں۔ ان تحریروں اور باقی ماندہ کتابیات کا ذکر ذیل کی کتاب میں ہے: J.K.Brige(۱): The Bektashi Order of Derwishes 'لنڈن و حارنرڈ ۱۹۳۷ء' (۲) 'H.H.Schaeder' در 'OLZ' ج ۳۱ (۱۹۲۸ء) ص ۱۳۰۸ تا ۱۰۵۷۔



بلالؓ بن رباح : جنہیں بعض دفعہ ان کی والدہ کی نسبت سے ابن حماد بھی کہا جاتا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مؤذن کی حیثیت سے معروف و مشہور ہیں۔ بلالؓ حبشی (افریقائی؟) نژاد تھے۔ مکہ مکرمہ میں قبیلہ بنو جع کے درمیان

تاج العروس، فرہنگ آئندہ آج، بذیل مادہ)۔ عرب علمائے لغت اور مفسرین کا خیال ہے کہ اس کا باپ شراحیل بن مالک سرزمین یمن کا بادشاہ تھا (الاعلام، بذیل مادہ)۔

”عمد قدیم“ میں ملکہ سبا کا مختصر تذکرہ نام لیے بغیر ملا ہے۔ جب وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی نبوت کا ذکر سن کر خائفے جلوس کی شکل میں یروشلیم میں داخل ہوتی ہے اور ان سے سوالات کرتی ہے اور وہ ہر بات کا تسلی بخش جواب دیتے ہیں۔ ملکہ سبا حضرت سلیمانؑ کے خدام و مصاحبین اور جاہ و حشم سے متاثر ہوتی ہے اور ان کی حکمت اور ان کے پروردگار کی عظمت کی قائل ہو جاتی ہے اور پھر حضرت سلیمانؑ اسے عطیات اور تحائف دیتے ہیں اور وہ اپنے خدام کے ساتھ اپنے وطن لوٹ جاتی ہے (دیکھیے الکتاب المقدس، ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱ تا ۱۰ و ۱۳)۔

ملکہ بلقیس ان تاریخی شخصیات میں سے ہے، جن کا نام لیے بغیر قرآن مجید نے ذکر کیا ہے۔ قرآن کریم نے ملکہ سبا (بلقیس) کا قصہ بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۲۷: [النمل]: ۲۲ تا ۳۴) بعد میں مسلم مفسرین نے اسرائیلیات اور دیگر روایات کی بنیاد پر اس قصے کی مختلف تفصیل بیان کی ہیں۔ قرآن کریم نے ملکہ بلقیس کی جو تصویر ہمارے سامنے پیش کی ہے اس سے وہ ایک اعلیٰ درجے کی ذہین، مدبر اور دور اندیش حکمران خاتون ہونے کے ساتھ ساتھ تواضع اور خوش خوئی سے بھی متصف نظر آتی ہے۔ پرندہ مدد حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سبا کے بارے میں یقینی خبر لے کر آتا ہے اور بتاتا ہے کہ اس ملک پر ایک عورت حکمران ہے اور وہ سب اللہ کو چھوڑ کر سورج کی پرستش کرتے ہیں، یہ لوگ بڑے خوش حال ہیں اور ان کی ملکہ کے پاس سب کچھ موجود ہے اور اس کے پاس ایک بہت بڑا تخت ہے۔ مسلم مفسرین کے بیان کے مطابق یہ تخت سونے کا بنا ہوا تھا جو تیس ضرب تیس مگر لمبا چوڑا اور تیس گزی بلند تھا، پائے قیمتی جواہرات اور سرخ و سبز یاقوت کے تھے۔ (دیکھیے روح المعانی ۱۹: ۱۹۰؛ الکشاف ۳: ۳۶۰)۔ حضرت سلیمان علیہ السلام حُذُود کو ایک خط لکھ کر دیتے ہیں، جس میں ملکہ سبا اور اس کی قوم کے لوگوں کو دعوت

جب مسلمانوں نے مکہ مکرمہ کو فتح کر لیا اور حضرت بلالؓ نے پہلی مرتبہ کعبے کی چھت پر سے مومنوں کو نماز کی طرف بلایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت بلالؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بھی مؤذن رہنا منظور کر لیا، لیکن جب حضرت عمرؓ نے ان سے اس منصب پر قائم رہنے کو کہا تو وہ راضی نہ ہوئے اور شام کی مہموں میں جا ملے اور زندگی کا باقی حصہ وہیں بسر کیا۔ بعض مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد ہی مؤذن کا منصب چھوڑ دیا تھا اور اس کے بعد صرف دو موقعوں پر اذان دی۔ پہلا موقع وہ تھا جب حضرت عمرؓ جابیہ تشریف لے گئے اور دوسرا وہ جب خود بلالؓ باز دید کے لیے مدینے آئے اور امام حسنؓ اور امام حسینؓ نے ان سے اذان دینے کے لیے کہا۔ یہ دونوں مواقع رقت انگیز تھے۔

حضرت بلالؓ کو ان کی زندگی ہی میں بڑی عزت حاصل ہو گئی تھی.... اور جب حضرت عمرؓ نے خالد بن ولیدؓ کے خلاف تحقیقات کرنے کے لیے اپنا نمائندہ شام بھیجا تو حضرت بلالؓ نے خلیفہ کے نمائندے اور متاثرہ سالار ابو عبیدہؓ [رک بائ] دونوں کی مدد کی (بتول البری، ۱: ۲۵۲)۔

ان کی تاریخ وفات روایتوں میں ۱۷۷۱ء/ ۱۲۹۰ھ، ۱۷۸۱ء/ ۱۳۰۰ھ، ۱۷۸۲ء یا ۱۷۸۳ء بیان کی گئی ہے اور ان کا مدفن حلب یا بکمان غالب دمشق یا داریا بتایا گیا ہے۔

مأخذ : (١) ابن هشام، بمد اشرية؛ (٢) ابن
 سعد: طبقات ٣/ ١: ١٦٥. بعد؛ (٣) الطبري، بمد اشرية؛ (٤)
البلاذري ٢: ٣٥، (٥) ابن الاثير، الکامل، بمد اشرية؛ (٦)
اليعقوبي، ص ١١، ٢٤، ٣٣، ٥١، ٦٢، ١٥٨، ١٦٨، (٧) المسعودي،
مروج، ١: ١٣٦، ٢: ١٣، ٣: ١٣ و ١٥٥، (٨) ابن حجر: الاصابة،
 ٣: ٣٣٦. بعد؛ (٩) اسد الغابة، ١: ٢٠٦، (١٠) النودي، (١١) تذويب
الاسماء، ص ٤٦، ٤٨.

بَلْقِیس : با اور قاف کی زیر کے ساتھ، لیکن بعض اوقات با پر زیر بھی پڑی جاتی ہے (= بلقیس)۔ ایک خوبصورت اور ذہین عورت کا نام جو ملک سبا کی ملکہ تھی (دیکھیے

اللہ کی پرستش سے روک دیا۔

ملکہ بلقیس کی آمد سے پہلے سلیمان علیہ السلام نے جنات کو سفید شیشے کا صاف و شفاف محل تعمیر کرنے کا حکم دیا اور محل کے نیچے سے پانی جاری کرا دیا جس میں ہر قسم کے آبی جانور تیرتے ہوئے نظر آنے لگے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ کو اس محل میں داخل ہونے کو کہا، مگر وہ پانی کو دیکھ کر گھبرا گئی کہ شاید یہ گمراہ پانی ہے اور شاید سلیمان علیہ السلام مجھے بطور سزا اس میں غرق کرنا چاہتے ہیں، مگر سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ یہ تو ایک محل ہے جو شیشے سے ہموار بنایا گیا ہے (دیکھیے الکشاف ۳: ۳۷۰؛ روح المعانی ۱۹: ۲۰۸)۔

بعض روایات کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ بلقیس سے شادی کر لی اور اسے اپنے ملک پر بطور حکمران برقرار رکھا، وہ اس سے محبت کرتے، ہر ماہ ایک دفعہ اس سے ملنے کے لیے جاتے تھے، اس سے اولاد بھی ہوئی اور جنات کو حکم دے کر سلیمان اور نمدان کے محل نمائقلے بھی اس کے لیے تعمیر کروائے (دیکھیے الکشاف ۳: ۳۷۰؛ السحاح، تحت مادہ نمد)۔ مگر بعض روایات کی رو سے ملکہ کی مرضی کے مطابق ہمدان کے بادشاہ کے ساتھ اسے بیاہ دیا اور یمن کا اقتدار بھی اسے ہی سونپ دیا اور ایک ذوالعد ثانی جن اس کی اطاعت میں دے دیا (الکشاف ۳: ۳۷۰)۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ ان تمام روایات کی حیثیت اسرائیلیات کی ہے اور مستند روایات اس ضمن میں خاموش ہیں۔

مآخذ : (۱) القرآن (۲۷: ۲۰ تا ۳۴)؛ (۲) الرضوی: الکشاف؛ (۳) الرازی: مناقب الغیب؛ (۴) الالوسی: روح المعانی، ج ۱۹، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) الیضادی: انوار السریل و اسرار التاویل؛ (۶) الخفاجی: حاشیہ علی الیضادی؛ (۷) محمد علی لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۳۳۲ھ؛ (۸) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۹) فرہنگ آئند راج، بذیل مادہ؛ (۱۰) الکتاب المقدس (ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱۰ تا ۱۳)۔



بوسھرہ : (Buhrah 'Bohras Bohoras) مغربی ہند کا ایک مسلم فرقہ (جو زیادہ تر ہندو نسل سے ہے اور

اسلام دی جاتی ہے۔ پرندہ خط حسب حکم سلیمانی ملکہ کی خواہگاہ میں ڈال دیتا ہے جس کے تمام دروازے اور کھڑکیاں اندر سے قفل ہوتی ہیں۔ ملکہ اس خط کو اپنی خواہگاہ میں دیکھ کر حیرت میں پڑ جاتی ہے کہ یہ اندر کس طرح پہنچ گیا؟ اس موقع پر ملکہ اپنے انتہائی حزم و احتیاط اور کمال دوراندیشی کا ثبوت دیتی ہے اور اپنے مصاحبوں سے مشورہ لیتی ہے اور اگرچہ وہ سب اپنی طاقت و شجاعت کے گھمنڈ میں جنگ کا مشورہ دیتے ہیں، لیکن ملکہ پہلے پر امن طریق سے اس مسئلے کو حل کرنے کا عزم کرتی ہے اور ایک بچے کی بات یہ کہتی ہے کہ جنگ میں شکست کی صورت میں مفتوحین کو تباہی اور ذلت سے دو چار ہونا پڑتا ہے (مناقب الغیب، ۱: ۳۴۳؛ الکشاف، ۳: ۳۶۳؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۳)۔ ملکہ یہ جانچنے کے لیے کہ آیا سلیمان علیہ السلام کی دعوت نبوت سچی ہے یا نہیں، بے قیمتی تحائف بھیجتی ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام لونڈیوں اور غلاموں میں تمیز کرنے اور تحائف کو مسترد کر دینے کے علاوہ ایسے عظیم الشان لشکر کے ذریعے چڑھائی کی دھمکی بھی دیتے ہیں جس کی ان لوگوں میں قوت مقاومت نہیں ہوگی (الکشاف، ۳: ۱۶۵ تا ۱۶۶؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۹)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو بذریعہ وحی یہ علم ہو چکا تھا کہ ملکہ سب بغرض آزمائش آنے والی ہے، چنانچہ اعجاز ربانی سے اسے لاجواب کرنے کے لیے اس کا تخت منگوانا چاہا جسے وہ سات قفل دروازوں میں محفوظ کر کے ان کے پاس روانہ ہوئی تھی۔ ایک زور آور جن (مغریب من الجن) نے جو قوت و اعانت سے بھی متصف تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام کے اپنی جگہ سے اٹھ کھڑے ہونے کی دیر میں تخت حاضر کرنے کو کہا، مگر ان کے وزیر آصف بن برخیا نے (جس کے پاس علم الکتاب، یعنی اللہ کا اسم اعظم یا روحانی قوت تھی) آنکھ جھپکنے کی دیر میں لا دینے کا کہا (الکشاف، ۳: ۳۶۷)۔ بہر حال ملکہ سے پہلے ہر ممکن تیاری کے ساتھ اس کا تخت لایا گیا اور بطور آزمائش اس کی شکل میں کچھ تبدیلی کر دی گئی۔ ذہین و ذود فہم ملکہ امتحان میں پورا اتاری اور اعتراف کیا کہ ہم تو آپ کی عظمت اور دعوت توحید کو پہلے ہی معلوم کر کے مسلمان ہو چکے تھے اور یوں حضرت سلیمان علیہ السلام نے اسے اور اس کی قوم کو غیر

اشاعری شیعوں، ہندوؤں یہاں تک کہ یورپ والوں سے بھی باہمی شادی بیاہ کے رشتے قائم ہوئے ہیں، لیکن بوہروں کی اکثریت اپنے گروہ کے باہر شادی نہیں کرتی۔

اس میں شک نہیں کہ بوہروں کی غالب تعداد ہندو نسل سے ہے، جن کے آباؤ اجداد کو اسماعیلی مبلغوں نے اسلام میں داخل کیا تھا۔ عام روایت یہ ہے کہ ان میں سے پہلا مبلغ عبداللہ نامی ایک شخص تھا، جسے فرقہ مستعلیہ کے امام نے یمن سے بھیجا تھا۔ وہ ۱۰۶۷ء / ۱۰۶۷ء میں کمبایٹ (Cambay، جنوبی ہندوستان) میں اترا اور سرگرمی کے ساتھ اپنے مذہب کی اشاعت کرنے لگا۔ یہ قصہ مختلف صورتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ دیگر روایات کے مطابق مستعلیوں کے پہلے مبلغ کا نام محمد علی تھا، جس کی قبر آج تک کمبایٹ میں موجود ہے (م ۱۵۳۲ء / ۱۱۳۷ء)۔ اس وقت انڈیا کا چالوکیہ خاندان گجرات پر حکومت کر رہا تھا۔ ۱۲۹۷ء میں یہاں کی مقامی ہندو حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور ایک صدی تک گجرات کم و بیش دہلی کی حکومت کے زیر نگیں رہا۔ برہمچاریوں کے آزاد حکمرانوں کے زمانے میں (۱۳۹۶ء تا ۱۵۷۲ء) جو سنی عقائد کی اشاعت کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے، بوہروں کو چند موقعوں پر سخت دار و گیر سے دو چار ہونا پڑا۔

۱۵۳۹ء / ۹۳۶ھ تک اس فرقے کا پیشوا یمن میں رہتا تھا اور بوہرے اس کی زیارت کرنے وہاں جاتے تھے، آمدنی کا عشر اسے ادا کرتے تھے اور اپنے معاملات فیصلے کے لیے اس کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس کے بعد ۹۳۶ھ میں یوسف بن سلیمان ترک وطن کر کے یمن سے ہندوستان آگیا اور سدھ پور (ریاست بہمنی) میں سکونت اختیار کی۔ اس کے تقریباً پچاس سال بعد جب ۹۹۶ھ / ۱۵۸۷-۱۵۸۸ء میں داعی داؤد بن عجب شاہ کا انتقال ہو گیا تو اس فرقے میں کچھ باہمی اختلاف پیدا ہو گیا۔ گجرات کے بوہروں نے، جو اس فرقے کی اکثریت تھے، داؤد بن قلع شاہ کو اس کا جانشین منتخب کیا اور اس کے تقرر کی خبر اپنے ہم مذہبوں کو یمن بھیج دی۔ مگر موزالذکر نے، جن کے ساتھ اس فرقے کے تھوڑے سے ہندوستانی بھی شامل تھے، ایک شخص سلیمان نامی کے دعاوی کی تائید کی، جو کہتا تھا کہ

جس میں کسی قدر یعنی عربوں کے خون کی آمیزش ہے۔ یہ لوگ بیشتر اسماعیلی فرقے کے شیعہ ہیں اور اس جماعت سے تعلق رکھتے ہیں جو مصر کے فاطمی خلفا میں سے المستعلی (۱۰۹۴ء تا ۱۱۰۱ء) کے اس دعوے کی حمایت کرتی ہے کہ وہی اپنے باپ المستنصر کے بعد تخت نشینی کا جائز حقدار تھا۔ بوہرہ کے معنی تاجر یا بیوپاری کے ہیں۔ اس لفظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ (ہندوستان کے) جو لوگ دائرہ اسلام میں سب سے پہلے داخل ہوئے ان کا پیشہ کیا تھا۔ یہ بات ایک عربی تصنیف التزجۃ الماہرۃ..... میں صاف طور پر مذکور ہے، مگر یہ نام مسلمانوں ہی تک محدود نہیں ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے کاندات میں جیسے ہزار جیسے سو بادن ہندوؤں اور چھپس چین مت کے پیروں نے بھی اپنے آپ کو بوہرہ لکھوایا۔ ان کی صحیح تعداد کسی قدر مشکوک ہے، کیونکہ ہندو بوہروں، سنی بوہروں (جو گجرات میں اور خاص طور پر راندیر میں پائے جاتے ہیں) اور جینی بوہروں کو کبھی کبھی اسماعیلی بوہروں کے ساتھ ملتیں کر دیا جاتا ہے۔ ۱۹۰۱ء میں مسلم بوہروں کی تعداد ایک لاکھ چھیالیس ہزار دو سو پچپن بتائی گئی تھی، جن میں سے ایک لاکھ اٹھارہ ہزار تین سو سات بہمنی پریزیڈنسی (بھارت) میں رہتے تھے۔ آبادی کی فطری افزائش کا لحاظ رکھتے ہوئے پاک و ہند میں ان کی تعداد ڈیڑھ لاکھ اور تمام دنیا میں دو لاکھ کے قریب ہوگی، جن میں سیلون اور مشرقی افریقہ کے کاروباری لوگ داخل ہیں۔

بوہرے دو بڑی جماعتوں میں منقسم ہیں، ان میں سے بڑی جماعت، جو سب کے سب تاجر ہیں، شیعوں کی ہے، دوسری جماعت سنیوں کی ہے، جس میں زیادہ تر کسان اور کاشتکار ہیں۔ راندیر (گجرات) کے کچھ سنی بوہرے برما میں کاروبار کرتے ہیں اور وہاں انہوں نے خوب دولت اکٹھی کر لی ہے۔ اسماعیلی بوہروں کے کچھ خاندان اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ ان لوگوں کی اولاد ہیں جنہوں نے عرب اور مصر سے نکل کر ہند میں پناہ لی تھی۔ اس دعوے کا ثابت کرنا مشکل ہے۔ لیکن باہمی رشتہ ناما، خصوصاً یمن کے مستعلیہ لوگوں سے شادی بیاہ کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ حال ہی میں سلیمانی بوہروں کے ہاں سنیوں،

نہیں ہوتا اور عوامی امور میں بہت کم حصہ لیتے ہیں۔ عام طور پر یہ لوگ تجارت پیشہ ہی ہیں، لیکن پاک و ہند، سیلون اور مشرقی افریقہ کے کچھ حصوں میں خصوصاً سلیمانی فرقے کے لوگ عوامی زندگی میں داخل ہونے لگے ہیں اور سرکاری ملازمت بھی قبول کرنے لگے ہیں۔

بوسرے اپنی مذہبی کتابوں کو مخفی رکھتے ہیں، لیکن حال ہی میں ان کی بعض فقہ کی (جیسے دعائم الاسلام و کتاب الاقتصار) تاریخ کی (جیسے سیرۃ سیدنا المنوید) اور فلسفے کی (جیسے راحة العقل اور الرسالة الجامعة) کتابیں چھاپ دی گئی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل ان ماخذ میں ملے گی جن کا ذکر W.Ivanow کی 'Guide to Ismaili Literature' لنڈن ۱۹۳۳ء میں کیا گیا ہے، ان کے مذہب اور عقائد کے لیے دیکھیے: زاہد علی: ہمارا اسماعیلی مذہب اور اس کی حقیقت (اردو) حیدر آباد (دکن) ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۳ء۔ اس کتاب میں "حقائق" (یعنی اسماعیلیہ کی مخفی تعلیم) کی پوری تشریح خود اس فاضل بوسرے نے کی ہے۔ حال ہی میں آصف فیضی نے متعلیہ اسماعیلی فرقے کے مخطوطات کا ایک مجموعہ بمبئی یونیورسٹی کے کتب خانے کو دیا ہے۔ ان کتب کی تعداد ایک سو ساٹھ ہے۔

ماخذ: عام تصانیف: (۱) نور اللہ بن شریف اشعری: مجالس المنومنین (مجلس دوم الخ)؛ (۲) علی محمد خان: مرآت احمدی، بمبئی ۱۳۰۷ھ: ۲: ۸۷ (۳) A.K. Forbes: Ras Mala or Hindoo Annals of the Province of Goozerat ۳۳۳ تا ۳۳۴ (لنڈن ۱۸۵۶ء)؛ (۴) Gazetteer of the Bombay Presidency ج ۹، بمبئی ۱۸۹۹ء، حصہ ۲: ص ۲۳ بعد؛ (۵) مقالات "فاطمیہ"، "اسماعیلیہ" اور "قاضی نعمان"؛ (۶) The Bohoras: Sh. T. Lokhandwalla: a Muslim Community of Gujrat St. Islamica ۱۹۵۵ء ص ۱۱۷ تا ۱۳۵؛ (۷) عباس حسین الحمدانی: The Ismaili Da, wa in Northern India، قاصرہ ۱۹۵۶ء۔

جانشینی کا حق اسے پہنچتا ہے، سلیمان کی وفات احمد آباد میں ہوئی، جہاں اس کی قبر کا اور اس کے حریف داؤد بن قطب شاہ کی قبر کا ان دونوں کے ماننے والے اپنے اپنے طور پر احترام کرتے ہیں۔ جو لوگ سلیمان کے دعاوی کو تسلیم کرتے ہیں، وہ سلیمانہ کہلاتے ہیں اور ان کا داعی یمن میں رہتا ہے۔ ہندوستان میں اس کا کارندہ "منسوب" کہلاتا ہے اور سلیمانی "دعوت" کا صدر مقام بڑودہ ہے جہاں اسماعیلی مخطوطات کا ایک بڑا کتب خانہ ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ داؤدی گجراتی زبان کی ایک شکل استعمال کرتے ہیں، جو عربی الفاظ اور جملوں سے معمور ہے۔ یہ لوگ اس زبان کو عربی خط میں لکھتے ہیں اور اسی میں اپنے انتظامی فرائض جاری کرتے ہیں اور خطبے دیتے ہیں۔ اس کے برعکس سلیمانی ان تمام اغراض کے لیے اردو استعمال کرتے ہیں۔

داؤدی بوسروں کا پیشوا عموماً بمبئی میں رہتا ہے، لیکن اس کا صدر مقام سورت میں ہے اور "ڈیوڈمی" کے نام سے مشہور ہے۔ دونوں جبکہ اسماعیلی مخطوطات کا بہت اچھا ذخیرہ ہے۔ یہ لوگ اپنے پیشوا کا بڑا احترام کرتے ہیں اور لوگوں کی بڑی تعداد اس کے سامنے مخصوص انداز میں اظہار عجز و نیاز کرتی ہے، جسے "تنبیل الارض" (زمین بوسی) کہتے ہیں۔ شادی اور موت کی رسموں اور مقررہ نمازوں کے ادا کرنے میں مقامی محدے دار عوام کی بخوبی رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ محدے دار "عامل" کہلاتے ہیں، جنھیں ملاجی صاحب (روحانی پیشوا صاحب) مقرر کرتے ہیں اور "دعوت" کے ملازم ہوتے ہیں۔ ان کے فرائض وہی ہیں جو سنیوں کے ہاں "قاضی" انجام دیا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ ملاجی صاحب کے سامنے مختلف جھگڑے فیصلے کے لیے پیش کرتے ہیں اور ان کا اپنے حلقے والوں پر بہت زیادہ اثر و رسوخ ہے۔ بوسرہ جماعت کی ایک خصوصیت جو پاک و ہند اور دیگر مقامات میں پائی جاتی ہے، یہ ہے کہ یہ پیشوں (یا محلوں) کے لحاظ سے اپنے الگ الگ جتے (guilds) بنا لیتے ہیں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات کم رکھتے ہیں۔ یہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ شادی بیاہ نہیں کرتے اور دیگر مذاہب کے متبعین کے ساتھ تو ایسے تعلقات کا سوال ہی پیدا

بہاء الدین زکریا : عام طور سے بہاء الحق کے نام سے مشہور ہیں، سروردی سلسلے کے ایک درویش ولی۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق وہ ۵۵۷۸ھ / ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں ملتان کے قریب کوٹ کرور کے مقام پر پیدا ہوئے۔ وہ شیخ شہاب الدین سروردی [رک باں] کے نہایت ممتاز خلفا میں سے تھے اور ہندوستان میں سروردی سلسلے کے بانی ہیں۔ کوٹ کرور میں قرآن مجید کی ساتویں قراءتوں کی تکمیل کے بعد انہوں نے مروجہ علوم کی تکمیل کی غرض سے خراسان، بخارا، مدینہ منورہ اور فلسطین کے بڑے بڑے علمی مرکزوں کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے قیام کے دوران میں اپنے زمانے کے نہایت ممتاز محدث شیخ کمال الدین یعنی سے حدیث کی تکمیل کی اور پھر کئی سال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ مطہرہ پر ذکر و فکر میں گزارے۔ فلسطین میں انبیاء بنی اسرائیل کی قبور کی زیارت کے بعد وہ بغداد گئے اور شیخ شہاب الدین سروردی کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے۔ اس وقت ان کی حالت بقول اپنے مرشد کے ایک چوب خشک کی سی تھی جو آگ پکڑنے کے لیے مستعد تھی اور اس لیے صرف سترہ دن کی تربیت کے بعد شیخ نے انہیں اپنا خلیفہ مقرر کر دیا اور ملتان میں ایک سروردی خانقاہ قائم کرنے کا حکم دیا۔ وہ ملتان میں نصف صدی سے کچھ زائد عرصے تک کام کرتے رہے۔ ان کی خانقاہ جو ایک شاندار عمارت ہے اور جس میں فقہین اور زائرین کے رہنے کے لیے الگ الگ جگہیں ہیں، قرون وسطی کے ہندوستان میں صوفیانہ تلقین کا ایک بہت بڑا مرکز بن گئی تھی۔ ان کا انتقال ۶۶۱ھ / ۲۱ دسمبر ۱۲۶۲ء کو ملتان میں ہوا۔

شیخ بہاء الدین کے سلسلے کو زیادہ تر سندھ اور پنجاب میں فروغ حاصل ہوا، اگرچہ ان کے مریدین ہرات، ہمدان اور بخارا میں بھی تھے۔ بلور صوفی ان کی شہرت ان کے "فلس کیرا" (وجدانی ذہانت) کی بنا پر تھی جس سے وہ اپنے مریدوں کے دلوں کو مسخر کر لیتے تھے۔ وہ بہت سی باتوں میں اپنے ہم عصر چشتی صوفیہ سے مختلف تھے: (۱) وہ ہر طرح کے لوگوں کو اپنے گرد جمع نہیں ہونے دیتے تھے اور جوائتوں اور قلعہ داروں کی شاذ ہی ان تک رسائی ہوتی تھی، چنانچہ ان سے یہ قول منسوب

کیا جاتا ہے کہ مجھے عام لوگوں سے کوئی واسطہ نہیں؛ (۲) وہ امیرانہ ٹھاٹھ سے بچتے تھے اور ان کی خانقاہ میں غلے کے ذخیرے بھی تھے اور مال و دولت بھی؛ (۳) وہ مسلسل روزے رکھنے کے عادی نہ تھے؛ (۴) گو سلسلہ چشتیہ میں زمین بوسی عام تھی، مگر وہ کسی کو اپنے سامنے جھکنے نہیں دیتے تھے؛ (۵) وہ فرمانرواؤں اور ان کے غمخواروں سے گہرے روابط رکھنے کے قائل تھے؛ (۶) وہ سماع کے قائل نہیں تھے۔

بہاء الدین زکریا کا قرون وسطی کی سیاسیات پر گہرا اثر و رسوخ تھا، چنانچہ ملتان پر اقتدار قائم رکھنے میں انہوں نے التمش (۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء) کو بڑی مدد دی اور اس کا دیا ہوا اعزازی لقب "شیخ الاسلام" بھی قبول کیا۔ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں جب منگولوں نے ملتان کا محاصرہ کر لیا اور ہرات کا حکمران بھی ان کے ساتھ مل گیا تو شیخ نے اپنے پاس سے حملہ آوروں کو ایک لاکھ دینار کی رقم پیش کی اور انہیں محاصرہ اٹھانے پر راضی کر لیا۔

ماخذ : (۱) شیخ جمالی: کتاب سیر العارفین (دہلی)؛ (۲) حسن بربی: فوائد الفوائد، مطبوعہ نول کشور ۱۳۰۲ھ، ص ۵، ۶، ۱۰، ۲۹، بعد؛ (۳) حمید قلندر: خیر الجالس، طبع کے۔ اے نظامی، ملکڑ ۱۹۵۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۳؛ (۴) میر خورد: سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۷۷، ۹۱، ۱۵۸؛ (۵) سیف بن محمد: تاریخ نامہ ہرات (طبع محمد زبیر صدیقی)، کلکتہ ۱۹۴۳ء، ص ۵۹ تا ۱۵۸؛ (۶) جابی: نقبات الانس، نو لکشور ۱۹۱۵ء، ص ۳۵۲، نیز دیکھیے (۷) عبدالحق محدث: اخبار الاخبار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۶ تا ۲۷ (اردو ترجمہ از اقبال الدین احمد، کراچی ۱۹۶۳ء، ص ۵۸، بعد)؛ (۸) غوثی: گلزار ابرار، طبع Ivanow، مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ص ۹۸، بعد؛ (۹) E.D. Maclagan : Gazetteer of the Multan District، لاہور ۱۹۰۲ء، ص ۳۳۹، بعد۔



الْبَيْضَاوِيُّ : (امام) عبد اللہ بن عمر بن محمد بن علی، ابو الخیر (نیز ابو سعید)، ناصر الدین، شافعی مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور شیراز کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

جس پر ایضادی کی دیگر مطبوعہ یا مخطوطہ شکل میں موجود تصانیف میں سے منہاج الوصول الی علم الاصول (فقہ) الغایۃ القموی (دستادیز قانون) لب الالہاب فی علم الاعراب (صرف و نحو) مصباح الادواح اور طوابع الانوار من مطلع الانظار (علم کلام) ہیں انہوں نے ایک کتاب نظام التواریخ (مرتبہ سید منصور مع اردو حواشی) حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۰ء فارسی میں بھی لکھی ہے جو ۶۷۴ھ / ۱۲۷۵ء تک کی تاریخ عالم سے بحث کرتی ہے۔ البیوطی نے السدی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایضادی نے ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء میں وفات پائی۔ وہ کتا ہے کہ البکی نے سنہ وفات ۶۹۱ھ / ۱۲۹۲ء لکھا ہے، لیکن البکی اپنی طبقات میں کوئی تاریخ نہیں لکھتا، الیافعی کے نزدیک ۶۹۲ھ / ۱۲۹۳ء ہے۔ Rieu (تتمہ فہرس مخطوطات عربی) در موزہ بریطانیہ ص ۶۸ ایک قول کا حوالہ دیتا ہے جس کی رو سے ان کا انتقال ۷۷۱ھ / ۱۳۱۹ء میں ہوا۔

مآخذ : (۱) البکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۵: ۵۹، (۲) البیوطی: بقیۃ الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۰ء، ص ۲۸۶، (۳) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۷ھ، ۴: ۲۲۰، (۴) براکلمان: ۵۳۰، بعد، ۳۸۵: ۳۸۹، بعد، (۵) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۶۱۶، بعد، (۶) طاش کوپرولو زارد: منہاج السعاده، ۱: ۳۳۶، (۷) النہاس الموسوی: نزہۃ الخلیس، ۲: ۸۷۔



بیع : (ع) لسان میں ہے: کہ بیع (فروخت کرنا) شراء (خریدنا) کی ضد ہے اور بیع شراء کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ اضداد میں سے ہے، یعنی دو متضاد معنی دیتا ہے، لیکن باب اتعال سے اجتماع کے معنی لفظ خریدنے کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے، اس کے معنی خریدنے کے علاوہ فروخت کرنا بھی ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں لفظ بیع اور متعلقہ مشتقات پندرہ مرتبہ وارد ہوئے ہیں (دیکھیے محمد نواد عبدالباقی: المعجم المفہرس للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

ان کی شہرت ایک جید اور قہر عالم کی حیثیت سے بھی ہے انہوں نے تفسیر قرآن، قانون، فقہ، علم الکلام اور صرف و نحو جیسے متعدد موضوعات پر کتابیں لکھی ہیں۔ عام طور پر ان کی تصنیفات کی بنیاد دوسرے مصنفین کی تصنیفات پر ہے۔ البتہ ان کی شہرت اس بنا پر ہے کہ انہوں نے مختلف موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے وہ اختصار اور ایجاز سے لکھا ہے۔ ان کی بہت مشہور تالیف ان کی تفسیر انوار البزیل و اسرار التاویل ہے جو زیادہ تر زحشری کی الکشاف کی تلخیص اور ترمیم شدہ صورت ہے۔ الکشاف کو زبردست علیت کی آئینہ دار ہے، لیکن اس پر معتزلی نظریات کا رنگ چڑھا ہوا ہے، جن میں اصلاح پیدا کرنے کی کوشش میں ایضادی نے بعض اوقات انہیں مسترد اور بعض اوقات حذف کر دیا ہے، لیکن کہیں کہیں ایضادی نے ان تصورات کی اہمیت کو غالباً نظر انداز کرتے ہوئے انہیں جوں کا توں بھی رہنے دیا ہے۔ اپنے مقدمے میں (فاضل مفسر) نے اس کے اور پینل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ یہ لکھا ہے کہ میری مدت سے آرزو تھی کہ میں کوئی ایسی کتاب لکھوں جو ان بہترین افکار کا مجموعہ ہو جو میں نے نامور صحابہ کرام، مقتدر علمائے تابعین اور دیگر سلف صالحین سے حاصل کیے ہیں۔ اس کتاب میں وہ ان عمدہ نکات اور دلچسپ لطائف کو بھی شامل کرنا چاہتے تھے جو ان کے پیش روؤں اور خود ان کی تحقیقات کا حاصل تھے۔ اس کتاب میں انہوں نے آٹھ مشہور اماموں (کیونکہ ایضادی قرآن کے قاریوں کی سات کی مروجہ تعداد میں یعقوب البصری کا بھی اضافہ کر لیتے ہیں) کی بعض قراء توں اور مستند قاریوں کی ان قراء توں کو بھی شامل کیا ہے جو کسی نہ کسی قراءت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کا نتیجہ ایک ایسی کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا جو ہمیشہ بے حد مقبول رہی ہے اور اسی بنا پر کئی بار شائع ہو چکی ہے۔ اس پوری کتاب کی یا اس کے مختلف حصوں کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ براکلمان نے ان کی تعداد تراسی بتائی ہے اور ان کی فہرست مرتب کی ہے۔ اس کے بعد وہ دو کتابوں کا ذکر کرتا ہے جن میں ان دو مقامات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جہاں ایضادی نے الزحشری کے اعتزال کا رد نہیں کیا۔ یہ کتاب کئی بار شائع ہو چکی ہے اور

(exchange) یعنی نقد کا نقد سے تبادلہ، جیسے سونے کا سونے سے یا چاندی کا چاندی سے اس طرح تبادلہ کیا جائے کہ تعداد کے لحاظ سے دونوں طرف کی اشیائیں یکساں ہوں جیسے اصطلاح میں ”مبادلہ“ کہتے ہیں اور اگر دونوں طرف کی اشیاء میں وزن میں برابری کو مد نظر رکھا جائے تو اسے اصطلاح میں ”مراطلہ“ کہتے ہیں؛ (۳) سلم جسے بعض فقہائے سلف کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے، جس میں قیمت نقد وصول کر لی جاتی ہے اور جنس بعد میں ادا ہوتی ہے؛ (۴) بیع مطلق، یعنی دست بدست قیمت (ٹمن) اور مال تجارت موجود ہو تو وہ بیع حاضر کہلاتی ہے ورنہ بیع غائب۔

(ب) باعتبار صحت و عدم صحت بیع کی چار اقسام ہیں (۱) بیع صحیح؛ (۲) بیع باطل؛ (۳) بیع فاسد؛ (۴) بیع مکروہ۔ فقہائے شریعت بیع کو چار اقسام پر منقسم کیا ہے اگر وہ نہ پائی جائیں تو بیع باطل یا فاسد یا مکروہ ہو جاتی ہے۔

۱۔ شروط انعقاد بیع، مثلاً بائع اور مشتری کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہوں، یا سیدہ معدوم نہ ہو۔ نقد خفی میں ان شروط کی بارہ اقسام ہیں، جن میں سے تین کا تعلق بائع اور مشتری کے ساتھ ہے، ایک کا بیع کے عقد و قیام کے ساتھ، پانچ کا مال تجارت کے ساتھ، ایک کا ٹمن اور سلم، یعنی مالی تجارت کے ساتھ، ایک کا سماع کلام کے ساتھ، یعنی سودے کے وقت جو محنتگو ہو رہی ہے وہ فریقین سن اور سمجھ رہے ہوں اور ایک کا مقام بیع کے ساتھ ہے۔

۲۔ شروط انفاذ بیع، مثلاً یہ کہ مال تجارت پوری طرح فروخت کنندہ کی ملکیت اور قبضے میں ہو، مثلاً بیع الطیر فی الهواء، ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے یا سمندر میں پڑی ہوئی مچھلی کا سودا نہیں ہو سکتا۔

۳۔ شروط صحت بیع، مثلاً بیع موقت نہ ہو، ٹمن اور مبیعہ یعنی مال تجارت کی مکمل تسلیں ہو (البیوع معلومۃ والٹمن معلومۃ)۔

۴۔ شروط لزوم بیع، مثلاً ہر قسم کا خیار (خیار مجلس، خیار شرط، خیار عیب، خیار رویت، خیار تقریر) کا عدم نہ قرار دے دیا جائے یا مثلاً سودا کرنے والا مجبور ٹاپلغ نہ ہو۔

بیع کے اصل معنی معاہدے کے اختتام پر ہاتھ ملانے کے ہیں اور بیعہ بھی اسی سے ہے۔ اور شریعی کے معنی منڈی کی چمک پل کے ہیں۔

بیع اسلامی قانون کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب خرید و فروخت کا معاہدہ یا معاملہ ہے، اس کے لیے ایجاب و قبول ضروری ہے۔ قرآن مجید میں بیع، معنی تجارت (ک ہاں) بھی آیا ہے مثلاً ۹ [البقرہ]: ۶۲ میں تجارت کو ملتوی کرنے کا ذکر آیا ہے اور ۲۳ [النور]: ۳۷ میں تجارت اور بیع کے الفاظ میں مترادف بھی ہو سکتا ہے یا مترادف مع معنی زائد بھی۔ اسی طرح ۲ [البقرہ]: ۲۷۵ میں بیع عمومی طور پر، معنی تجارت ہے اور خصوصی طور پر، معنی خرید و فروخت۔ شریعت میں معاہدہ بیع سے باہمی رضامندی سے مال کا مبادلہ مال سے مراد ہے۔ اس لحاظ سے بیع کی بحث دو طرح ہو سکتی ہے: (۱) محدود معنی میں ٹیکک کا معاہدہ؛ (۲) تجارت کے سلسلے میں معاہدہ اور اس کی صورتیں؛ اگرچہ دونوں میں معاہدے کی اخلاقی بنیادیں یکساں ہیں، یعنی فریقین کی طرف سے ایسا معاملہ جو فرد یا جماعت کی نقصان رسانی اور فریب دہی کے شوائب سے پاک ہو اور اس میں ایسی قطعیت ہو کہ بعد کے جھگڑے کا ہر امکان رفع ہو جائے۔ بیع کا ٹیکک کے تین ذرائع احراز (جیسے احیاء موات) وراثت اور نقل میں سے موقوف الذکر سے تعلق ہے اور یہ معاہدات اور عقد سے متعلق ہے اور اس میں علل اربعہ، یعنی علت فاعلی، علت مادی، علت صوری اور علت غائی پائی جاتی ہیں۔ اسلام میں دیگر تمدنی عہد ناموں کی طرح ٹیککی یا تجارتی عہد و بیان بھی ایک دینی فریضہ ہے اور اس کی اساس بھی معاملات میں سچائی، خوف خدا اور غلظ خدا کے ساتھ دیانتدارانہ سلوک اور قانون عدل پر رکھی گئی ہے تاکہ باہمی تعلقات کی فضا خوشگوار رہے اور اجتماعی زندگی میں غلل اور فساد واقع نہ ہو۔

بیوع کی تفصیلات جملہ کتب فقہ میں موجود ہیں۔ ان کی چند اہم انواع یہ ہیں: (الف) سامان تجارت کو پیش نظر رکھا جائے تو فقہائے اہل بیع کی چار اقسام بیان کی ہیں: (۱) متایضہ (barter) یعنی سامان کے بدلے سامان، (۲) صرف تبادلہ

بیعت وہ عمل ہے جس سے اس امر کا اعلان و اعتراف مقصود ہوتا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کا سربراہ ہے۔

۱۔ اشتقاق: ”بیعت“ کی اصطلاح بیعت سے نکل ہے جس کے لغوی معنی ہیں بیعت دینا۔ بیعت در اصل اس حرکت جسمانی کو کہتے ہیں جو عرب قدیم میں دو شخصوں کے مابین کسی معاہدے کے طے پا جانے کی علامت تھی اور جس میں ہاتھ سے ہاتھ ملایا جاتا تھا۔ کسی کام کے لیے ”تَبَاعُجٌ عَلَى الْأَمْرِ“ کے معنی ”کسی کام میں معاہدہ طے پا جانے“ ہی کے ہیں۔ بیعت میں معاہدے کی علامت مصافحہ تھی اور چونکہ ایک سردار کا انتخاب (اور اس کی حاکمیت کو تسلیم کر لینے کا عمد) ہاتھ سے ہاتھ ملا کر کیا جاتا تھا، لہذا اس کے لیے وہی لفظ (بیعت) بولا جانے لگا اور بیعت کرتے وقت بھی بیعت لینے والا اپنا ہاتھ بیعت کرنے والے کے ہاتھ پر رکھتا ہے۔ بلکہ صوفیہ کے بعض سلسلوں میں پیر مرید کا ہاتھ تمام کر بیعت لیتا ہے۔

بیعت کے دو بڑے مقاصد ہیں: ایک تو اصولاً کسی عقیدے سے وابستگی اور کسی شخص کی تعلیم کو قبول کرنا۔ دوسرے معنی کسی کی حاکمیت کو تسلیم کرنا۔ وہ بیعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ان پر ایمان لانے والوں کے مابین ہوتی تھی وہ اسی قسم کی تھی (۳۸) [الف: ۱۰ و ۱۸، ۶۰] [المستند: ۱۲]۔ بیعت کا یہ مقصد بھی ہوتا تھا کہ کسی شخص کی قائم شدہ حکومت کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت کی جائے۔ کسی نئے خلیفہ کے حق میں بھی اسی قسم کی بیعت ہوتی تھی۔

(۲) قانونی نوعیت: قانونی نظریے کا تجزیہ کریں تو بیعت ایک قرارداد اور ایک معاہدہ ہے۔ اس میں ایجاب و قبول اور باہمی رضامندی ضروری ہے، یعنی ایک طرف انتخاب کرنے والوں کی رضامندی یا ارادہ جس کا امیدوار کو نامزد کرنے میں اظہار ہوا اور جس میں ان کی استدعا بھی شامل ہے اور دوسری طرف منتخب ہونے والے کا اظہار رضامندی جسے اس کی طرف سے ”قبولیت“ سمجھا جاسیے، مگر بیعت کے انتخاب کے ساتھ غیر مشروط پر اطاعت لازمی نہیں، کیونکہ ایسا کرنے سے آزادی فیصلہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ تاہم اکثر اوقات بیعت میں اطاعت کا منہوم بھی شامل ہوتا ہے۔

بیعت کی وہ صورت جو تجارت کہلاتی ہے وہ بھی انہیں پاکیزہ اصولوں کی پابند ہے جن کا ذکر محدود انفرادی لین دین کے سلسلے میں اوپر ہو چکا ہے۔ قرآن مجید کی رو سے تجارت طیب عمل ہے، لیکن وہ عام طریقے جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے، مثلاً احتکار وغیرہ، یا ایسے سودے جن میں سود اور قمار کا دخل ہوتا ہے ممنوع ہیں۔

تجارت میں بھی فریقین کی رضامندی ضروری ہے، جب معاملہ طے ہو جائے تو ضروری ہے کہ اسے بائع یا مشتری بھائیں، گو بعض شرائط کے ماتحت وہ اسے فسخ بھی کر سکتے ہیں۔ تجارت میں قسمیں کھانے کو بھی منع کیا گیا ہے، حجت و تکرار اور جھگڑے کو بھی ناپسند کیا گیا ہے۔ کم تولے کی توخت ممانعت اور وعید ہے اور ملاوٹ کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ شراب، خنزیر، بت اور میت کی تجارت کو بھی منع کیا گیا ہے۔ پانی کو انسانوں کا مشترک مال سمجھا گیا ہے اس کا بیچنا بھی درست نہیں۔ غرض وہ تمام سودے جن میں مذکورہ بالا شرائط کو مد نظر نہ رکھا جائے ممنوع ہیں (تفصیل کے لیے رکت بہ تجارت)۔

مآخذ : (۱) کتب لغت، مثلاً لسان العرب، بذیل مادہ ب ی ع، تاج العروس، بذیل مادہ: راعب: مفردات، ابن الاثیر، تہذیب، (۲) کتب حدیث، مثلاً صحاح ستہ، صحاح اربعہ، مالک: موطا، بذیل کتاب السیر: (۳) کتب فقہ، مثلاً الشافعی: کتاب الام، السنن: البدونۃ الکبریٰ، البدایۃ، درالمنار، عبد الرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ، ۳: ۲۵۹، ۵: ۱۳، (۴) الفرائی: کیمیائے سعادت، مطبوعہ تہران، ۱: ۲۵۹، (۵) شاہ ولی اللہ: بحقہ اللہ البالغہ، بذیل طلب الرزق، البادلہ، (۶) نذیر احمد: الحقوق والفرائض، ۳: ۲۶۳، آداب البیعت، (۷) عبد الرحیم: Muhammadan Jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۲۹۰، Sale (اردو ترجمہ: اصول فقہ اسلامی)، (۸) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، بذیل بیعت۔

○

بیعت: (ع) (اردو: بیعت) اصطلاح میں اس سے ایسا عمل مراد ہے جسے انجام دے کر کوئی شخص یا جماعت کسی دوسرے شخص کے اقتدار کو تسلیم کر لے، چنانچہ خلیفہ کی

اب سوال یہ ہے کہ انتخابی بیعت میں انتخاب کرنے والوں (اہل الاختیار) کی کتنی تعداد ہونی چاہیے، جس سے عمل بیعت شرعاً درست ہو جائے۔ اس باب میں متعدد رائیں ہیں جن میں باہم وسیع اختلاف ہے اور ایک انتہا سے دوسری انتہا تک پہنچتی ہیں۔ ایک طرف یہ نظریہ ہے کہ بیعت کا پوری سلطنت کے تمام صالحین کی طرف سے اظہار ضروری ہے اور دوسری طرف خیال یہ ہے کہ صرف ایک فرد کا بیعت کر لینا بھی کافی ہے۔

بیعت کی تکمیل صرف ”قبول“ سے ہو جاتی ہے۔ اس کے جواز یا محض ثبوت کے لیے نہ تو جسمانی اشارہ و حرکت (Manumissio) کی شرط ہے اور نہ حلف اٹھانے کی۔ اظہار رضامندی کے لیے کسی خاص رسم کی انجام دہی بھی ضروری نہیں۔ اتنا ہی کافی ہے کہ اس کا اظہار کسی واضح اور قطعی صورت میں کر دیا جائے۔

ایک ہی شخص کی بیعت کے عمل کی رسم کو دو یا زیادہ جلسوں میں سرانجام دیا جاسکتا ہے، چنانچہ بعض دفعہ اس کا پہلا قدم بیعت القاصد کے ذریعے اٹھایا جاتا ہے، جس میں نہایت محدود تعداد میں حکومت کے مقتدر عمال (اہل العقد) حصہ لیتے ہیں، بعد ازاں بیعت العامہ ہوتی ہے۔ مزید براں بیعت کے لیے بعض اوقات باضابطہ اجلاس منتخب صوبوں کے مرکزی مقامات میں منعقد کیے جاتے ہیں۔

عہد بنو امیہ سے ایک اور رسم ”تجدید البیعة“ کا رواج ہوا، جس کے ذریعے خلیفہ یا بادشاہ اپنے عہد حکومت میں از سر نو بیعت لے کر اپنے یا اپنے ولی عہد کے حق میں تائید حاصل کرتا تھا۔ یہ بیعت دو یا زیادہ مرتبہ بھی ہوتی تھی۔ حکمران وقت اسے رعایا کے دل میں وفاداری کے جذبے کو مستحکم کرنے کی غرض سے استعمال کرتا تھا۔

بیعت قطعی طور پر بیعت کرنے والوں اور ان کے مویہوں کو پابند کر دیتی ہے۔ بیعت نے دور عباسیہ کی ابتدائی سے مذہبی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اس نے اس پابندی کو اور بھی سخت کر دیا۔ اس کی وجہ سے اقتدار کا مسئلہ دینی نوعیت اختیار کر گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اولوالامر کے ساتھ بیعت (معاہدہ) کو

خدا کے ساتھ معاہدہ سمجھا جانے لگا۔ پھر چونکہ بیعت کی خلاف ورزی کی دنیوی انتہائی سزا (یعنی موت) رکھی گئی اس لیے بیعت ایک نازک ذمے دارانہ دینی عمل بن گئی۔ بیعت کی پابندی محضی اور مدت العمر کے لیے ہوتی ہے۔ دراصل محدود الوقت بیعت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ تاہم شریعت نے ایک طرح خلفا کی معزولی پر ایک شرط بھی لگا دی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کی بیعت کی جائے وہ احکام الہی پر پوری طرح پابند رہے گا جس کے یہ معنی ہیں کہ اگر صاحب امر ان احکام الہی پر قائم نہ رہے تو بیعت کرنے والے بھی پابندی سے آزاد ہو جائیں گے، لیکن اس فتح بیعت کے لیے تقویٰ، عدل اور محض لوجہ اللہ اور لدین اللہ کی شرط ہے اور اس میں بڑی چھان بین کی ضرورت ہے تاکہ فتح بیعت اور بغی میں امتیاز رہے۔ نیز بیعت لینے والا خود بھی اپنے آپ کو معزول کر سکتا ہے، جیسا کہ حضرت امام حسنؑ نے کیا یا حضرت علیؑ نے حکیم کے فیصلے کے مطابق معزول ہونے پر آمادگی کا اظہار فرما دیا۔

مآخذ: (۱) الفراء: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ، ۱۹۳۸ء؛ (۲) فیروز آبادی: القاموس المحیط، بذیل مادہ بیع؛ (۳) ابن خلدون: المقدمة، بیروت ۱۹۰۰ء، (ترجمہ انگریزی از Rosenthal، نیویارک ۱۹۵۹ء؛ ۱: ۳۲۸، بعد)؛ (۴) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۵) Suppl. Dozy، بذیل مادہ بیع (بیعت کے سلسلے میں مزید تاریخی، دینی اور شرعی نوعیت کی معلومات کے لیے مفید کتاب کتوز السنۃ (مصر، ۱۹۳۳ء) تقریب محمد فتواد عبدالباقی، ص ۸۵ تا ۸۶ (مادہ البیعة) کے حوالے دیکھیے) نیز رتبہ بیعت در ۲۲۲، بذیل مادہ۔

بیمارستان: (اکثر بالتحفیف ”مارستان“) فارسی کلمہ ”بیمار“ اور لاحقہ ”ستان“ (یعنی جگہ) سے مرکب ہے، یعنی ہسپتال۔ جدید محاورے میں بیمارستان کا اطلاق خصوصاً پاکل خانے پر ہوتا ہے۔

(۱) ابتدائی دور اور اسلامی مشرق: خود عربوں کے قول کے مطابق المقریزی: الخلفاء، ۲: ۳۰۵ (مصر ۱۳۲۶ھ، ۳: ۲۵۸) سب سے پہلے ہسپتال کی بنیاد یا تو مصر کے ایک اساطیری قبیلہ بادشاہ مناقشوش نے رکھی تھی، یا بقرطائے نے۔ بقرطائے کے متعلق کہا

جاتا ہے کہ اس نے اپنے گھر کے پاس ایک باغ میں بیماروں کے لیے ایک قیام گاہ آخنوکیون Xenodokeion بنائی تھی۔ عہد عتیق میں ہسپتال چونکہ لوگوں کی زندگی میں کوئی نمایاں حیثیت نہ رکھتے تھے، لہذا مذکورہ بالا حوالوں سے ان کے آغاز کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اسلامی دور میں خلیفہ الولید ابن عبدالملک (۵۸۶ھ/ ۷۰۵ء تا ۷۱۶ھ/ ۷۱۵ء) پہلا شخص تھا جس نے عالم اسلام میں بیمارستان تعمیر کیا، اس میں اطباء رکھے اور ان کے لیے وجہ معاش (ارزاقی) مقرر کی (المقریزی، محل مذکور)۔ بقول الطبری (۲: ۱۱۹۵) الولید نے کوڑھیوں کو علیحدہ رکھنے کا حکم دیا اور ان کے لیے عام لوگوں سے اختلاط ممنوع قرار دیا اور ان کے لیے مدد معاش مقرر کر دی۔ الطبری (۲: ۱۲۷۱) لکھتا ہے کہ الولید نے کوڑھیوں کو ٹیپے دیئے اور بھیک مانگنے سے منع کیا۔ اس نے ہر اپاج کے لیے ایک خادم اور ہر اندھے کے لیے ایک عصا کش (رہنما) مقرر کر دیا تھا (نیز دیکھیے الذہبی: تاریخ اسلام، ۳: ۶۷)۔ تقریباً اسی طرح جیسا کہ بعد میں مسلم ہسپتالوں میں کیا گیا، جہاں قرطبہ کا پورا ایک محلہ ”ریض المرضی“ (بیماروں کی بستی) کے طور پر معروف تھا (دیکھیے E. Levi-Provençal: Hist Esp. ۳: ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۳۳)۔

اسلام میں ہسپتالوں کے قیام میں خوزستان میں جندیساپور کے مدرسہ طب اور ہسپتال کا اثر بھی پڑا۔ اس ادارے نے، جس کی بنیاد ساسانیوں نے رکھی تھی، اپنی شامی، ایرانی اور ہندی اور آخر میں یونانی روایات کو عربوں کے عہد تک برقرار رکھا اور جس وقت دارالحکومت العراق میں منتقل ہو گیا، اس نے طب عربی کے ارتقا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ جہاں تک ہسپتالوں کا تعلق ہے، جندیساپور سے رابطے کے ثمرات ہارون الرشید (۷۵۰ھ/ ۷۵۸ء تا ۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء) کے عہد حکومت میں ظاہر ہوئے، جس نے جبرائیل بن خلیشوع کو جو اس (جندیساپور) کے مدرسے کا عیسائی طبیب تھا بغداد میں ایک بیمارستان کے قائم کرنے کا کام سپرد کر دیا۔ اسی موقع پر جندیساپور کے بیمارستان کے ایک ماہر دوا ساز کو بغداد بھجوا دیا گیا۔ (ابن القفلی: تاریخ الکھلاء، طبع پیرٹ Lippert، ص ۳۸۳ تا ۳۸۴؛ ابن ابی اسید، ۱: ۱۷۴ تا ۱۷۵)۔ بغداد کا اصلی

ہسپتال جبوت مغربی مضافات شہر میں نہر کر خایا پر واقع تھا۔ یہ بات واضح نہیں کہ ہارون کا بیمارستان کب تک چلتا رہا۔ بہر حال ہم یہ سنتے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے شروع سے یا اس سے ذرا پہلے سے بغداد میں نئے بیمارستانوں کا سیلاب اٹھ آیا۔ ایک بیمارستان کی بنیاد بدر المعتمدی (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تا ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) کے غلام المعتمدی نے دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر الحرم کے علاقے میں رکھی تھی (ابن ابی اسید، ۱: ۲۲۱، دیکھیے ۲۱۳)۔ ایک اور بیمارستان علاقہ الحرم میں، شہر المنصور کے شمال میں تھا جس کے لیے ۳۰۲ھ/ ۹۱۳ء میں نیک وزیر (ابوالحسن) علی بن عیسیٰ نے ایک وقت مقرر کر دیا تھا۔ اسی وزیر نے نہ صرف اس ہسپتال کی، بلکہ بغداد، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے تمام ہسپتالوں کی نگرانی ابو عثمان سعید بن یعقوب الدمشقی کے سپرد کی تھی (ابن ابی اسید، ۱: ۲۳۳)۔ بیمارستان السیدہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر تھا جسے شان بن ثابت نے محرم ۳۰۶ھ/ جون ۹۱۸ء میں بنایا تھا۔ وہ غالباً بغداد اور دیگر مقامات کے ہسپتالوں کے منتظم عمومی کی حیثیت سے ابو عثمان الدمشقی کا جانشین مقرر ہوا تھا (ابن ابی اسید، ۱: ۲۲۲ تا ۲۲۳)۔ البیمارستان المتقدری، باب الشام میں (۳۰۶ھ) کے قریب ہی کے عہد میں تعمیر ہوا (ابن ابی اسید، ۱: ۲۲۲) اور بیمارستان ابن الفرات، درب المنفل میں۔ کہتے ہیں کہ اسے ۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء میں ثابت بن شان کی نگرانی میں دے دیا گیا تھا (ابن ابی اسید، ۱: ۲۲۳)۔ ان ہسپتالوں کی آمدنی کا ذریعہ وہ اوقاف ہوتے تھے جنہیں ارباب اختیار اور اہل ثروت اس مطلب کے لیے قائم کر دیا کرتے تھے۔ یہ اوقاف متولیوں کے ہاتھوں میں ہوتے تھے جو شاید بعض صورتوں میں اپنے فرائض کا پورا خیال نہیں رکھتے تھے (دیکھیے ابن ابی اسید، ۱: ۲۲۱)۔

صوبائی ہسپتالوں کے متعلق ہماری معلومات نسبتاً کم ہیں، لیکن کچھ ہسپتال چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے پہلے یقیناً موجود تھے۔ ری کا بیمارستان، جس کا الرازی بغداد آنے سے پہلے ناظم تھا، جہاں اس نے ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے قریب ایک ہسپتال کے ناظم کی حیثیت میں وفات پائی (ابن القفلی، ص

پچاس برس پہلے فوت ہو چکا تھا۔ اس اختلاف زمانی کی توجیہ جس کی طرف ابن ابی اسید (کتاب مذکور) پہلے ہی توجہ دلا چکا ہے، یہ ہو سکتی ہے کہ بیمارستان عضدی اور بیمارستان معتضدی کے املا میں مماثلت پائی ہے، بیمارستان معتضدی کی بنیاد المعتمد نے الرازی کی زندگی ہی میں رکھی تھی (دیکھیے اوپر)۔

جب عضدالدولہ نے بغداد میں بیمارستان بنایا تو اس میں چوبیس اطباء تھے (ابن القفلی، ص ۲۳۵ تا ۲۳۶)۔ ماہرین خصوصی کی متعدد جماعتوں کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ابی اسید، ص ۳۱۰)۔ جبرائیل بن عبید اللہ کے کام کرنے کے مقررہ اوقات ہفتے میں دو دن اور دو راتیں ہوتی تھیں اور اس کی تنخواہ ماہانہ تین سو درہم تھی (ابن القفلی، ص ۱۳۸)۔ عضدی ہسپتال میں لیکچر دیے جاتے تھے (ابن ابی اسید، ص ۲۳۹، ۲۴۳) اور اس طریقے سے جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں ان میں سے بعض کا ہمیں علم ہے، ابن التلمیذ بعد میں عضدی ہسپتال کا صدر بنا (ابن ابی اسید، ص ۱۶۱، ۲۵۹)۔ جب ۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء میں ابن جبر بغداد آیا تو یہ جگہ ایک بڑے قلعے کا مانند تھی، جس میں آب رسانی کا انتظام دریاے دجلہ سے تھا اور شاہی محلات کا پورا ساز و سامان موجود تھا (رحلہ، طبع ڈوخہ De Goeje، ص ۲۲۵ تا ۲۲۶)۔

مسلمانوں کے ازمندہ وسطی کے بڑے بڑے ہسپتالوں کے سلسلے کے ایک اور ہسپتال کی بنیاد نور الدین بن زنگی (۵۴۱ھ / ۱۱۳۶ء تا ۵۶۹ھ / ۱۱۷۵ء) نے دمشق میں رکھی تھی۔ (المقریزی: حفظ، ص ۲۱۰۸، مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۲۶۲) ہسپتال کے ملازمین رجسٹروں میں مریضوں کے نام اور وہ اخراجات بھی درج کرتے تھے جو ہر ایک مریض کی غذا اور دواؤں وغیرہ کے لیے روزانہ خرچ کیے جاتے تھے۔ حلب میں بھی ایک نوری ہسپتال تھا (راغب الباس: تاریخ حلب، ص ۷۷)۔

جب احمد بن طولون نے ۵۵۹ھ / ۸۷۲ء تا ۵۶۱ھ / ۸۷۳ء میں بیمارستان بنایا، تو اس وقت تک مصر میں کوئی بیمارستان موجود نہ تھا (المقریزی: حفظ، ص ۲۱۰۵، مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۲۵۸)۔ اس ادارے میں مردوں اور عورتوں کی آسائش کے لیے ڈاٹر سامان میا تھا۔ بیمارستان نامری سلطان

(۲۷۲) ایک بڑا ادارہ تھا (ابن القفلی، ص ۲۷۳) ابن ابی اسید، ص ۳۱۰ تا ۳۱۱) اور غالباً کچھ عرصے سے قائم تھا، ایک پاگل خانہ باسط اور بغداد کے درمیان دیر ہرقل کے مقام پر تھا جسے المبرد نے المتوکل کے عہد خلافت میں دیکھا تھا، یعنی ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء اور ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء کے درمیان (المسعودی: مروج، ص ۱۹۷: ۷)۔

شان بن ثابت (م ذوالحجہ ۳۳۱ھ / ۹۴۲ء، الفہرست، ص ۳۰۲) کے زمانے میں علی بن عیسیٰ مذکور کے حکم کے مطابق اطباء روزانہ جیل خانوں کا معائنہ کرتے تھے۔ بیمار قیدیوں کی دوا دارو کی جاتی تھی اور حسب ضرورت ان کے لیے مزدورات بھی (یعنی طعام بے گوشت کہ جس میں دھنیا وغیرہ؛ بال کر بیماروں کے لیے پکاتے ہیں) تیار کیے جاتے تھے (ابن ابی اسید، ص ۲۲۱)۔ اسی زمانے میں اطباء اور ان کے ہمراہ ایک عسکری شفاخانہ کو سواد (یعنی عراق زیریں) کے دیسات میں بھیجا جاتا تھا۔ اس عسکری شفاخانے سے متعلق شان اور وزیر کے درمیان خط و کتابت سے مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بلا امتیاز غیر مسلموں اور مسلموں دونوں کا علاج بیمارستانوں میں ہوتا تھا (ابن ابی اسید، کتاب مذکور)۔

عضدالدولہ بویہی نے دریاے دجلہ کے موڑ پر مغربی بغداد میں جب "بیمارستان عضدی" کی بنیاد رکھی تھی تو اس وقت بغداد کے مذکورہ بالا بیمارستانوں میں سے کم از کم کچھ بہر حال موجود تھے۔ عضدالدولہ کا یہ ہسپتال عضدالدولہ کی وفات سے تھوڑا عرصہ پہلے، یعنی ۵۷۲ھ / ۹۸۲ء میں قائم ہوا (الذہبی: دول الاسلام، ص ۱۶۷) اور بغداد کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال سمجھا جاتا تھا اور الرازی کا نام اس ہسپتال کے سلسلے میں بار بار لیا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ الرازی نے اس ہسپتال کی جگہ اس طریقے سے منتخب کی کہ اس نے بغداد کے دونوں حصوں کے ہر تاجے میں گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لٹکوا دیا، اور جہاں گوشت میں بدبو نسبت دیر میں پیدا ہوئی وہ جگہ ہسپتال کے لیے منتخب کر لی، نیز یہ کہ عضدالدولہ نے الرازی کو ایک سو سے زائد اطباء میں سے اس نئے ادارے کا مستم اعلیٰ منتخب کیا تھا (ابن ابی اسید، ص ۳۰۹ تا ۳۱۰) لیکن الرازی

کوڑھیوں کو جنہیں حسن تعمیر سے ہڈی کے بجائے "مرضی" کہتے تھے، شہروں سے باہر "الحارہ" نام کے ایک خاص محلے میں رکھا جاتا تھا (القرطاس، رباط ۱۹۳۶: ۵۳ تا ۵۴)۔ مراسم میں "حارہ" ابتدا میں باب آفات کے باہر تھا۔ یہاں تک کہ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے اختتام پر سلطان المنصور السعدی نے انہیں باب دکانہ کے باہر منتقل کر دیا۔

تونس میں سلطان ابو قارس النفیسی نے "مفسل" غریب الدیار اور بیمار مسلمانوں کے لیے پہلے ہسپتال کی بنیاد رکھی جو ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ غرناطہ میں ابو نصر کے سلطان محمد بنیم نے "بیمار اور غریب مسلمانوں" کے لیے ایک شاندار ہسپتال بنایا جو ۷۶۸ھ / ۱۳۶۷ء میں مکمل ہوا۔ المغرب بلاد اسلامیہ میں جن بادشاہوں نے اکثر ہسپتال تعمیر کیے، انہوں نے ایسی منازل بھی بڑے بڑے شہروں کے باہر بنائیں جن کا نام "زاویہ" (رک ہاں) ہو گیا۔

۳۔ ترکیہ: پہلا سلجوقی دارالشفاء (ہسپتال) اور مدرسہ ۶۰۲ھ / ۱۲۰۶ء میں قیصری کے مقام پر قائم ہوا۔ اس کے بعد دوسرے شہروں اور علاقوں میں ہسپتال بنے۔ آناطولی کے ہسپتالوں کو آج کی طرح اس وقت بھی بیمارستان، نارستان، حارخانہ، دارالشفاء یا دارالعافیہ کہتے تھے۔ وہ عام ہسپتال تھے اس معنی میں کہ ان میں ہر قسم کے مریضوں کو داخل کر لیا جاتا تھا، اور ان کے عملے میں جراح، اطباء، دوا ساز اور امراض چشم کے ماہر ہوا کرتے تھے۔ ان کے مصارف کے لیے علیحدہ روپیہ رہتا تھا، اور ان کی تنظیم ان کی جائے وقوع کی وسعت، اہمیت اور مخصوص ضروریات کے مطابق ہوا کرتی تھی۔

آناطولی میں پہلا عثمانی بیمارستان، برسہ کا دارالشفاء یلدرم تھا۔ جب عثمانوں نے ۷۲۶ھ / ۱۳۰۶ء میں برسہ کو سر کیا، تو اس میں کوئی ہسپتال نہ تھا۔ پہلے عثمانی سلطانوں (سلطان اور خان مراد اول، یلدرم بایزید) نے شہر کو بھی وسعت دی اور کچھ ادارے قائم کیے جن میں سے ایک دارالشفاء یلدرم تھا جس کا افتتاح ۸۰۲ھ / ۱۳۹۹ء میں ہوا۔ اب یہ فلک ہو چکا ہے۔ وہ کوڑھی خانہ جو مراد دوم (۸۲۳ھ / ۱۴۲۱ء تا

صلاح الدین نے تعمیر کیا تھا، لیکن المنصور قلاؤن کا عظیم الشان بیمارستان جو ۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء میں گیارہ ماہ اور کچھ دن میں مکمل ہوا (خط، طبع مصر ۱۳۲۶ھ: ۳: ۲۶۰) مصر میں اپنی قسم کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال تھا، اور شاید ان سب ہسپتالوں سے زیادہ مکمل جو دنیائے اسلام میں اس وقت تک دیکھنے میں آئے تھے (المقریزی، خط، ۳: ۲۰۶، مصر ۱۳۲۶ھ، عمل مذکور)۔ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ منصوری ہسپتال میں جو پہلے قالمیوں کا محل تھا، آٹھ ہزار نفوس کے لیے جگہ تھی، علیحدہ علیحدہ ایوان یا وارڈ تھے، جن میں حیات (یعنی بخاروں کے لیے)، آشوب چشم، موارد عمل جراحی اور اسہال کے مریضوں کے لیے الگ الگ ایوان تھے، جہاں مریضوں کا علیحدہ علیحدہ علاج ہوتا تھا، اس میں ادویہ سازی کا شعبہ، نسخے بنانے کا کمرہ اور مخازن تھے، ہر دو صنف کے خدمت گزار، کثیر التعداد انتظامی عملہ، لیکچروں کے لیے انتظامات، غرض وہاں بیماروں کی شفا یابی کے لیے ہر وہ چیز موجود تھی جو اس عہد کے بہترین تجارب کی رو سے ضروری تھی (خط، ۳: ۲۰۶ تا ۲۰۸)۔

(۲) المغرب کے اسلامی ممالک: شمالی افریقہ میں پہلا بڑا ہسپتال، جس کے متعلق کوئی شادت موجود ہے، قاهرہ کے بڑے ہسپتال کے قیام سے تقریباً ایک صدی پہلے سلطان یعقوب المنصور الموحیدی (۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء تا ۵۹۵ھ / ۱۱۹۹ء) کے ہاتھوں مراسم میں تعمیر ہوا تھا۔ اس سلطان کو عمارتیں بنانے کا بہت شوق تھا (دیکھیے العجب طبع محمد الفاسی، ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۶ تا ۱۷۷)۔ (= طبع ڈوزی ص ۲۰۹)۔ اسی سلطان نے اپنی سلطنت کے مختلف حصوں میں پاگوں، کوڑھیوں اور اندھوں کے لیے بھی ہسپتال تعمیر کیے (دیکھیے القرطاس، مطبوعہ فاس، ۱۳۰۵ھ ص ۱۵۳، ترجمہ Beaumier ص ۳۰۶)۔

عظیم مرینی سلطانوں [رک ہاں] مثلاً ابو یوسف یعقوب، ابو الحسن اور ابو عثمان نے ان ہسپتالوں کو بدستور قائم رکھا بلکہ ان کی تعداد میں اضافہ بھی کیا (القرطاس، فاس ۱۳۰۵ھ ص ۲۱۳)۔ زمانہ بعد کے سلاطین نے ان حاصل کو جو ہسپتالوں پر صرف ہونے چاہیے تھے اپنے تصرف میں لے لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہسپتالوں کی حالت خراب ہو گئی یا بند ہو گئے۔

اور ابھی حال ہی میں ایک نئے سکول کے لیے جگہ بنانے کی خاطر اسے مسمار کر دیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ بھی ترکوں نے بہت سے ہسپتال اور ادارے قائم کیے جن کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے پانچ صدیوں میں صرف استانبول ہی میں تقریباً ستر ہسپتال تعمیر کیے۔

ماخذ : ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



بیومینہ : ایک مصری طریقہ (مسک تصوف) جس کی بنیاد علی بن الحجازی بن محمد البیہقی الشافعی نے رکھی تھی، جو ۱۱۰۸ھ میں قاهرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں ۱۱۸۳ھ میں وفات پائی۔ احمدیہ اور غلوئیہ (مؤخر الذکر بذریعہ دمر دیشہ) طریقوں کو جمع کرنے کے بعد بیومی نے ایک ایسے ”ذکر“ کی بنیاد رکھی جس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اسے بلند آواز میں اور زور دے کر ادا کیا جاتا تھا۔ بیومی کے طریقے کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے غریب طبقات کو حد سے زیادہ متاثر کیا اور رہزنیوں کو راہ راست دکھانے میں خاص کردار ادا کیا، چنانچہ روضوں کی ایک بہت بڑی جماعت بیومی کے ہاتھ پر تائب ہوئی اور پھر اس مسلح جماعت میں شامل ہو گئی جو ہمیشہ ان کے ساتھ رہتی تھی، جب وہ کبھی کبھار باہر نکلتے تھے، لیکن بیومی کے اثر و رسوخ کی ایک بڑی وجہ ان کے تہجد و جہود کی وہ شدتیں تھیں جو ”ذکر“ کے دوران میں ان پر وارد ہوتی تھیں۔ علما نے ان کی مجالس ”ذکر“ کو (جو حسینی مشہد میں ہر منگل کو منعقد ہوتی تھیں) ممنوع قرار دینے کی جو کوشش کی، اسے ناکام بنانے میں شیخ شبروی شیخ الجامع الازہر کے عزم نے بڑا کام کیا اور اس مسئلے پر ان کی ثابت قدمی ان کی عام کمزور روش کے برعکس تھی (تاریخ الجبرتی، ۱: ۱۹۵)۔ بیومی کی تصانیف میں مرد و مشیت اور بیومینہ پر اس کے رسالے اور جیلی کی الانسان الکامل کی شرح شامل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بیومی کو ”علم حدیث“ میں بڑی دسترس حاصل تھی کیوں کہ جب شبروی نے انہیں جامع ازہر کے مدرسہ سیرسیہ میں مدعو کیا تو انہوں نے

۸۵۵ھ / ۱۳۵۱ء کے عہد میں اورنگ میں قیام ہوا تقریباً دو صدیوں تک چلتا رہا۔ اس کوڑھی خانے سے پہلے، ترک آناطولی میں سیواس (Sivas) قسطنطنیہ (Kastamonu) اور قیصری کے مقامات پر دوسرے کوڑھی خانے بنا چکے تھے۔

دارالشفاے فاتح، جس کا افتتاح ۸۷۵ھ / ۱۳۷۰ء میں ہوا، محمد دوم الفاتح (۸۵۵ھ / ۱۳۵۱ء تا ۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء) نے تعمیر کیا تھا اور وہ اس کے کتبہ (کالج) کا ایک حصہ تھا۔ اگرچہ متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے باعث یہ ہسپتال اب کھنڈر ہو گیا ہے، تاہم اس کی عمارتوں سے گزشتہ صدی تک کام لیا جاتا رہا تھا۔

اسی صدی میں بایزید دوم (۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء تا ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء) میں اورنگ میں دریائے نیل کے کناروں پر ایک اور ”عمارت“ قائم کی۔ اس ادارے کا ایک حصہ ہسپتال تھا، جو اس سلطان کے نام سے موسوم تھا۔ اس کی تعمیر ۸۹۱ھ / ۱۴۸۶ء میں شروع ہوئی اور آٹھ برس میں مکمل ہوئی۔ اب یہ ادارہ کھنڈر بن چکا ہے، اس کا وسیع حملہ اس صدی کے آغاز تک عوام کی خدمت بہت غولی سے کرتا رہا۔

سولہویں صدی کے دوران میں بڑے بڑے تین ہسپتال استانبول میں قائم ہوئے اور ایک میسہ میں، خامکی کا بیمار خانہ ۹۳۶ھ / ۱۵۳۹ء میں، خرم سلطان زوجہ سلطان سلیمان اعظم کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا تھا۔ حافظ سلطان کا دارالشفا ۹۳۶ھ / ۱۵۳۹ء میں سلطان کی والدہ کے اعزاز میں میسہ کے مقام پر تعمیر ہوا۔

چوتھا ہسپتال، طوب طاشی (Toptasi) کا بیمار خانہ ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء میں نور بانو سلطان، والدہ مراد ثالث (۹۸۲ھ / ۱۵۷۳ء تا ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۵ء) کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا، یہ ادارہ ہسپتال کے طور پر ۱۹۲۷ء تک کام کرتا رہا۔

سترہویں صدی میں احمد اول (۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء تا ۱۰۲۶ھ / ۱۶۱۷ء) نے اپنی مشہور مسجد کے قریب، یوزللی گھڑ دوڑ کے میدان (Hippodrome) کے عقب میں ایک بہت وسیع ہسپتال تعمیر کرایا۔ ہسپتال کا افتتاح ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء میں ہوا تھا،

مآخذ : (۱) براکمان '۳۶۲:۲'، کلمہ '۱:۷۸۳'
 ۲:۱۳۶ '۳۷۸' (۲) رسالة الهزیه المطلق لمن له الوجود الکامل
 (مخطوطه)؛ (۳) سرکیس 'مود ۶۲۲' (۴) تاریخ الجبرتی '۱:۳۳۹'
 (۵) Egyptians Modern: Lane 'ص ۲۳۹' ۳۶۱.

حدث کے موضوع پر خطبے دیے۔ جس مسجد میں وہ مدفون ہیں
 اسے مصطفیٰ پاشا والی مصر نے غالباً ۱۷۵۷ء سے ۱۷۶۰ء کے
 درمیان تعمیر کیا۔ یوٹی نے کوئی ممتاز خلیفہ نہیں چھوڑا، لیکن لین
 Lane کے زمانے تک ۲ عمرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یوم
 پیدائش کے موقع پر اس کا طریقہ ذکر خاصا عام تھا۔

☆☆☆

☆☆

☆



پنج پیر : (پانچ پیر) پانچ پیروں کا عقیدہ جو پاک و ہند کے ان پڑھ مسلمانوں اور پنج ذات ہندوؤں میں مروج ہے۔ یہ تصور کسی ایک پیر سے ارادت پر مبنی نہیں بلکہ بحیثیت مجموعی تمام پنج کڑی پر اعتقاد سے عبارت ہے۔ ان میں سے اکثر سے منسوب مخصوص روحانی قوتیں ان کی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی تصور کی جاتی ہیں۔

۲۔ بنگالی بہار اور صوبجات متحدہ (موجودہ اتر پردیش) میں انہیں ”پانچ پیر“ اور پنجاب اور شمال مغربی سرحدی صوبے میں ”پنج پیر“ کہا جاتا ہے۔ پنج کا لفظ آریائی ”پنج“ سے بنا ہے یا پھر یہ فارسی لفظ ہے جبکہ پیر کا معنی ”بوڑھا“ ہے۔ اس سے مقدس انسان اور ولی اللہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ پنج پیر کی اصطلاح ”پنج تن“ کے مماثل ہے جو ایران اور ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج ہے اس طرح پنج پیر وہ پانچ مقدس بزرگ ہیں جو بڑے بابرکت ہیں اور عوام الناس میں مرنے کے بعد بھی ان کی روحانی قوت کا اثر برقرار سمجھا جاتا ہے۔

۳۔ پنج پیری کے ارکان خمسہ: پنج پیری کیش کے ارکان خمسہ کا ٹھیک تعین دشوار ہے کیوں کہ اپنے معتقدین کے مختلف حلقوں میں یہ مختلف خیال کیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی صوبے میں ان کی کئی فرشتیں ملتی ہیں۔ ان میں مشہور مشائخ کے نام بھی ملتے ہیں اور ان میں بعض شخصیتیں ان سے منسوب حکایات کی وجہ سے افسانوی معلوم ہوتی ہیں۔ پنجاب میں بعض اوقات پنج کڑی میں خواجہ قطب الدین، خواجہ معین الدین چشتی، شیخ نظام الدین اولیا، دہلوی، نصیر الدین ابو الخیر اور سلطان ناصر الدین محمود کے اسما شامل ہیں۔ دوسری فرست میں حضرت خواجہ بہاؤ الدین زکریا ملتانی، شاہ عالم، حضرت لکھنوی، شاہ شمس تبریز ملتانی، شیخ جلال الدین مخدوم جانیان جہاں مہشت اور خواجہ

فرید الدین شکر گنج کے اسامے گرامی شامل ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کے ہاں اس فرست میں سخی سرور اور غازی میاں کے نام بھی ملتے ہیں۔ غازی میاں سے مراد سالار مسعود غازی ہیں جنہوں نے شمالی ہند میں تقریباً نیم افسانوی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔ بھارت کے صوبہ اتر پردیش میں پنج پیر کی فرست میں نہٹا کم درجے کی ہستیاں شامل ہیں۔ ایک فرست میں غازی میاں، امین سخی، ہیرون، بڑھنا اور بندے کے نام شامل ہیں۔ ایک اور فرست کی رو سے شاہ مراد، سلطان شہید اور شیخ سدو کو بھی ان میں شامل کیا گیا ہے۔ سارے مغربی بنگال بالخصوص پیر بہوم اور بکورا اور برودان کے ضلعوں میں جو بہار سے ملحق ہیں، پانچ پیری فرستوں کی یہی کیفیت ہے۔ یہاں اس فرست میں غازی میاں، پیر بدر، زندہ غازی، شیخ فرید اور خواجہ خضر بلکہ شیخ سدو بھی شامل ہیں۔ شمال مغربی سرحدی صوبے کے علاقہ یوسف زئی میں ایک پہاڑی کا نام پنج پیر ہے جہاں پنج پیر کے نام سے ایک زیارت ہے جو ایک معمولی سے مکان پر مشتمل ہے۔

بلکہ دیش دریاؤں کی سرزمین ہے۔ یہاں کے ملاوحوں اور کشتی رانوں نے ایک بزرگ شاہ بدر کو پانچ پیری فرست میں شامل کر لیا ہے۔ جسے چانگام اور اس کے نواحی علاقوں کے کشتی ران اپنا محافظ ولی سمجھتے ہیں۔ اس ملک میں ستار گاؤں کی طرف پنج پیروں کی ایک اور فرست ملتی ہے جس میں وہاں کے تین بادشاہوں، یعنی شمس الدین الیاس شاہ (۱۳۳۳ تا ۱۳۵۷ء)، سکندر شاہ (۱۳۵۷ تا ۱۳۹۳ء) اور غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۹۳ تا ۱۴۷۰ء) کے نام بھی ہیں۔

پنج پیری کیش کے عقائد اور اعمال بھی مختلف ہوتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ پنج پیر جسمانی طور پر مردہ ہیں مگر وہ روحانی طور پر زندہ اور مانوق الفطرت قوتیں رکھتے

ہیں اور مشکل اوقات میں اپنے ماننے والوں کی مدد کرتے ہیں؛ ماننے والوں نے ان کے لیے جو مختلف مقامات قائم کیے ہوتے ہیں وہاں ان کے نام کے چڑھاوے چڑھاتے ہیں، شیری ماننے ہیں یا مکروں اور مرغوں کی قربانی پیش کرتے ہیں اور بیاریوں وغیرہ کے لیے فتنیں مانی جاتی ہیں۔

مختلف پنج پیری فرستوں کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ خواجہ خضرؒ کے علاوہ ان میں سے کسی پیر کا تعلق بیرونی ممالک سے نہیں، لہذا بعض فرستوں میں جو خواجہ خضرؒ کا نام آیا ہے، اسے بھی اتفاق ہی سمجھنا چاہیے۔ پنج تن اور پنج پیروں کے متعلق عقیدے بیک وقت برصغیر میں پہلو بہ پہلو رائج چلے آتے ہیں۔ ان پانچ پیری فرستوں میں انسانوی پیروں، (ب) تاریخی شخصیت کے حامل اولیا، (ج) سلاطین اور (د) ہندوؤں کے خلاف جہاد کرنے والے غازیوں کے نام شامل ہیں۔ ان میں تیرھویں صدی سے سولھویں صدی عیسوی تک کے اولیا اور وہ افراد شامل ہیں جنہیں لوگوں نے الوہیت کا درجہ دے دیا۔ محققین کا خیال ہے کہ پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں ہندی اور اسلامی ثقافت کے احتراج کی جو کوششیں ہوئیں اور جن کے نتیجے میں بھگت وغیرہ قسم کی تحریکیں پیدا ہوئیں، یہ تصور بھی اسی دور مفاہمت کی یادگار ہے۔

دنیا کے قدیم میں پانچ کا عدد اپنے اندر ایک طبعی تصور رکھتا تھا۔ اور اسے مقدس اور روحانی طور پر اسرار خیال کیا جاتا تھا۔ پنج تن اور پنج پیری عقیدے کی، بھگتوں کی اصل تشریح یہی ہے، لیکن مذہبی اصلاحی تحریکوں اور جدید تعلیم کی اشاعت سے اب اس عقیدے میں زلزل پیدا ہو چکا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ پنج پیر، در ۲۲۲، بذیل مادہ۔

○

پنگولو : (پنگولو، جاوی)، پنگولو panghulu (سندی) لغوی معنی: سردار، کھیا، کارفرما، سابق (ولندیزی) مجمع الجزائر شرق الهند میں دینی و غیر دینی امور کے ناظم اعلیٰ کو کہتے تھے، مگر جزائر جاوا اور مادورا میں مسجد کے ایک عمدے دار، یعنی اپنے علاقے میں حاکم، کا نام تھا۔ مذہب کے سرکاری نمائندوں کی وہاں اسی قاعدے کے مطابق تعلیم کی جاتی تھی جس

طرح مقامی انتظامیہ کے عملے کی۔ نائب حکومت (regent) سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہوتا تھا، جس کے پہلو بہ پہلو اس نایب (regency) کا پنگولو ہوتا۔ حاکم ضلع کے پہلو بہ پہلو، ضلع کا پنگولو کہلاتا تھا، جو ”پنگولو نائب“ یا مختصراً ”نائب“ کہلاتا تھا، دس علیٰ حذا۔ مسجد کے شمال کی درجہ وار طبقہ بندی کی گئی تھی: ولایت کے صدر مقام کا پنگولو سارے علاقے کی مساجد کے تمام عملے کا صدر تھا، لیکن دیہات میں نماز کا انتظام کرنے والا بالکل دوسری قسم کا کارکن ہوتا تھا۔ وہ گاؤں کی حکومت کا ایک رکن ہوتا تھا اور گاؤں کی مذہبی ضروریات کی خبر گیری اس کا فرض تھا، مگر مسجد کے عملے سے اس کا تعلق نہیں تھا۔ یہ محض باتن - (مغربی جاوا) میں مستثنیٰ طور پر پھلو کہلاتا تھا اور اس کے علاوہ ہر جگہ اس کے دوسرے نام ہوتے تھے۔ پنگولو مسجد کا ناظم اور اس کے عملے کا سردار ہوتا تھا۔ قانون ”اوت“ کے مطابق مسجد کے اور اہلکاروں کی طرح اس کا تقرر بھی قائم مقام حکمران کرتا تھا۔ معمولاً یہ اسی یا کسی دوسری مسجد کے عملے میں سے منتخب کر لیا جاتا تھا۔ اس طریق تقرر میں یہ بھی لازمی نہیں تھا کہ وہ محض خاص طور پر اس کام کی قابلیت رکھتا ہو (دیکھیے ذیل میں)۔

پنگولو کے فرائض منصبی گونا گوں تھے، لیکن سارے علاقے میں یکساں نہیں تھے۔ مسجد کے ناظم کا فرض منصبی پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ زیادہ بڑے مواقع، خصوصاً ملک کے صدر مقام، میں بڑا عملہ ہوتا۔ وہاں پنگولو بذات خود کام میں حصہ نہیں لیتا تھا۔ پنگولو کے ذمے نکاح کا بھی انتظام تھا جو اس کی موجودگی میں ہوتا۔ وہ ”ملاق“ اور ”رجوع“ کا فیصلہ صادر کرتا اور نکاحوں کو رجسٹر میں درج کرتا تھا۔ جب ممتاز خاندانوں کا معاملہ ہوتا تو فقط ملک کا صدر پنگولو ہی یہ فرض ادا کرتا۔ اس صورت میں دستور یہ تھا کہ نکاح خوانی کی مجلس اس خاندان کے مکان میں ہوتی۔ پنگولو اس وقت بھی نکاح کی رسم انجام دیتا تھا جب دلہن کا ”والی“ (= ولی) اسے ”وکیل“ نامزد کرتا، عام رسم یہی تھی، جس پر اکثریت عمل کرتی تھی، اگرچہ اس کا کوئی سبب صاف طور پر نہیں جانتی۔ عوام کے خیال میں پنگولو ہی وہ شخص تھا جو عقد نکاح میں فریقین کو منسلک کرتا تھا، اسی لیے یہ بہت

”جماعت“ کو مابین النزاع الملاک کا اکثر دس فی صد ملتا تھا۔ اس سے وہ ”اسر“ (عربی: مشر) کہلاتے لگا۔

سابق جزار شرق الهند کے ولندیزی مقبوضات کے قانون کی رو سے پنگولو کی حاضری اس وقت ضروری ہوتی تھی جب مسلمان دیوانی یا فوجداری مقدموں میں بطور ملزم سرکاری عدالتوں میں حاضر ہوتے تھے۔ ایسے امدادی پنگولوں کی ایک تعداد ہر عدالت سے اس کی ضرورتوں کے مطابق منسلک رہتی تھی۔ یہ لوگ حکومت کی طرف سے مقرر اور مسہدوں کے عملے میں سے منتخب ہوتے تھے۔ یہ بات پہلے سے طے تھی کہ مسہد کا ناظم لازماً بیچ (assessor) کا فرض ادا کرے گا۔ اس طرح پنگولوں کے تقرر کا حق قائم مقام حکمرانوں کے ہاتھوں سے نکل کر نوآبادیاتی انتظامیہ کے حکام کے ہاتھ میں چلا گیا۔ چونکہ پنگولو عموماً نچلے درجے کے اہلکاروں میں سے منتخب ہوتا تھا، لہذا حکومت اپنا اثر ان چھوٹے اموروں کے تقرر پر اس حد تک ڈال سکتی تھی کہ وہ پنگولو بنائے جانے کے اہل ضرور ہوں۔ مقصد یہ تھا کہ جہاں تک ممکن ہو لائق لوگ چنے جائیں۔ ولندیزی حکومت کا غلط یہ تھا کہ عدالت کو ”ادت“ (روایتی) قانون کی بابت مشورہ دیا جائے۔ اس کام کے لیے پنگولو کا انتخاب کرنا غلطی تھی کیونکہ مورخ الذکر فقہ کی کتابوں پر چلتا تھا۔

لفظ پنگولو مسہد کے عمدے دار کے معنی میں جزار جاوا و مادورا کے باہر نامعلوم نہیں۔ بعض مقامات میں ایسے پنگولو موجود تھے جن کا کام جاوا، مشلا پالم بانگ (ساترا) کی ساتھ سلطنت کے مرکز کے پنگولوں سے مشابہ ہے۔ نوآبادیاتی حکام نے یہ نام قائم رکھا، بلکہ عدالت کے پنہوں کا بھی یہی نام رکھ دیا، جنہیں وہ ایسے اضلاع میں مقرر کرتے تھے جہاں یہ نام پہلے مستعمل نہ تھا۔

ماخذ : C. Snouck Hargronje (۱)

Geschriftne Verspreide ۲۷۹:۱/۳ بہد ۸۹ بہد

د ۳/۲: ۳۶۶ بہد ۲ C. van Vollenhoven

Het Adatrecht san Nederlandesh-Indie ۲

۱۶۰ بہد

پرانی رسم تھی کہ نکاح مسہد میں پنگولو سے پڑھوایا جائے۔ اس میں لکھے دستور کو، جو ۱۸۹۵ء سے جاری تھا، ایک قانون کی حمایت حاصل ہو گئی، جو ۱۹۲۹ء میں نافذ ہوا۔ اس قانون کی رو سے وہ اجرتیں (فیس) بھی منقبض ہو گئیں جو نکاح، طلاق اور رجوع کے اعلان کے وقت ادا کی جاتی تھیں۔ ان قاعدوں میں پرانے دستور کو ملحوظ رکھا گیا۔ یہ اجرتیں پنگولو اور اس کے عملے کی آمدنی کا سب سے بڑا حصہ ہوتی تھیں۔

صرف صدر مقام کا پنگولو قاضی بھی ہوتا تھا، لیکن اس کا دائرہ اختیار عائلی قانون اور ”وتب“ (عربی: وقف) جائیدادوں تک محدود تھا۔ قاضی کا عمدہ اس کا خاص دائرہ کار ہوتا تھا۔ پنگولو کے ان عدالتی فرائض کی تاریخ عجیب سی ہے۔ نوآبادیاتی حکام نے مسہد کے ملازموں کی سرکاری حیثیت سے یہ خیال کیا کہ وہ سب مولوی، بلکہ ایک جماعت اتنا کے رکن ہیں، کیونکہ پنگولو عدالتی اجلاس کے وقت اپنی مدد کے لیے چند ماتحتوں کو ساتھ بٹھالیتا تھا، چنانچہ اس غلط فہمی کو نوآبادیاتی قانون میں مستقل صورت دی گئی۔ پنگولو کو منصفوں کی ایک جماعت کا صدر بنا دیا گیا۔ اس کے بیچ حکام کی طرف سے نامزد اور پنگولو کے ماتحتوں اور غیر سرکاری ماہرین قانون سے منتخب ہوتے تھے۔ اس طریقے سے ایک ادبے درجے کا پنگولو جماعت ملا کارکن ہو سکتا تھا۔ پھر یہ قانون وضع کیا گیا کہ قدیم طریق کار کو بحال کیا جائے، جماعت اتنا موقوف کی جائے اور اس کی جگہ پنگولو کی عدالت قائم کی جائے، جس میں وہ اپنے معاونوں کے ساتھ اجلاس کرے اور بلا شرکت غیرے فیصلے صادر کرے۔ جماعت اتنا کے جیلے مسہد کے ایک کمرے میں ہوتے تھے۔ یہ مقدمات عام تھے۔ مشرقی جاوا اور مادورا میں ”بیچ“ کی ایک آسان شکل ”تطیق“ کی جگہ لے لیتی تھی۔ ہمیں ایسے واقعات بھی جاوا کے ہاتی حصوں میں ملتے تھے جہاں جماعت اتنا بیچ کے مسائل طے کرتی تھی۔ اگر جماعت اتنا کا فیصلہ قاعدے کے مطابق صحیح ہوتا تو عدالت بیٹ توثیق کر دیتی تھی اور اس کی مادی صحت کو نہیں جانچا جاتا تھا۔ فیس اسی وقت ادا کرنی ہوتی تھیں جب عرضی جماعت کو پیش کی جائے۔ ایک مستقل آمدنی جائیدادوں کی تقسیم سے ہوتی تھی، کیونکہ ایسے مقدموں میں



تابع : عربی (جمع) تابعون۔ ہر کسی امیر کا پس رویا چاکر، کسی استاد کا شاگرد، کسی عقیدے کا معتقد۔ باب مفاہلہ کا فصل تابع ہے، مثلاً تابع جالبینوس، یعنی اس نے (علم طب میں) جالبینوس کی پیروی کی۔

یہ کلمہ علم حدیث میں خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان اشخاص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب کے بعد ہوئے۔ اصحاب یا اصحاب وہ لوگ ہیں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی اور آپ سے براہ راست استفادہ کیا۔

تابعین، صحابہ کے بعد کے، یعنی دوسرے طبقے میں شامل ہیں۔ ان میں سے فرد واحد کو "تابع" یا "تابعی" کہتے ہیں۔ ان کے بہت سے درجے ہیں: بعض تو ایسے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے، لیکن انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نہیں، بلکہ آپ کے اصحاب کو دیکھا تھا، بعض لوگ آپ کے زمانے کے بعد ہوئے، لیکن صحابہ میں سے ایک یا چند ایک سے ملے، کچھ ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں پیدا ہوئے اور کم سنی کے باعث براہ راست آپ سے روایت کو یاد رکھنے کے قابل نہ تھے، ایسے تابعین کی تمام روایت صحابہ سے ہے۔

دوسرے طبقے والے "اتباع التابعین" کہلاتے ہیں، جو تابعین میں سے کسی کو جانتے تھے و علیٰ ہذا القیاس۔ احادیث کی قدر و قیمت بیش و کم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ زیادہ حقدم یا کم حقدم طبقے کے واسطے سے پہنچی ہوں اور اس اعتبار سے بھی کہ تابعی، جو حدیث کا پہلا راوی ہے، وہ زیادہ صاحب اعتبار اور مشہور ہے یا کم، اس لیے "مشہور" حدیث وہی سمجھی جاتی ہے جو پہلے طبقے کے کسی تابعی تک پہنچے اور دوسرے طبقے

کے کسی تابعین اور جالبینوس کے ذریعے سے پہنچ کر روایت ہوئی ہو (دیکھیے مادہ حدیث)۔

اسی طرح جو حدیث، تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرے، یعنی براہ راست آپ سے منسوب کرے اور جس صحابی سے سنی ہے اس کا نام نہ لے، اس حدیث کو "الحدیث الرسل" کہتے ہیں۔ اس حدیث کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض علما کا یہ مسلک رہا ہے کہ ایسی حدیث اس وقت حجت ہوگی جب یہ تابعی اونچے درجے کے تابعین میں سے ہو جس کی ملاقات صحابہ کی ایک کثیر تعداد سے ثابت ہو اور اسی حدیث کو کسی اور تابعی نے بھی روایت کیا ہو تاکہ اسے قوت حاصل ہو جائے۔ انہیں علما میں امام شافعی بھی شامل ہیں، چنانچہ انہوں نے یہ مسئلہ بالتفصیل بیان کیا ہے، یہاں اس کے بیان کا موقع نہیں، اس کے لیے امام شافعی کی کتاب الرسالة کے فقرات ۱۲۶۳ تا ۱۳۰۸ ملاحظہ کیجئے۔ اکثر علما حدیث نے امام شافعی سے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی قطعی رائے ہے کہ حدیث مرسل کسی حالت میں بھی حجت نہیں۔ اس مسئلے کی توضیح کتاب الرسالة ص ۳۶۵ کے حاشیے میں کی گئی ہے۔ (نیز دیکھیے ابن الصلاح: کتاب علوم الحدیث [مع شرح الحافظ العراقي] ص ۵۵ تا ۶۲)۔

مآخذ : (۱) محدثین، بخاری، مسلم وغیرہ؛ (۲) کاراؤڈو: *Les Penseurs de l' Islam* ج ۳، ۱۹۲۳ء؛ ۱۷۶ و ۲۸۲ بعد؛ (۳) الجوزیری: کشف المحجوب، ترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن، لائڈن ولڈن ۱۹۱۱ء۔



تاریخ : (عربی) عصر (era)، حساب، تعیین وقت (Date) وغیرہ۔

(Vergleichungstabellen) میں بھری سال ۱۶ جولائی سے شروع ہوتا ہے جسے ماہ خود درست تسلیم نہیں کرتا (دیکھیے طبع دوم ۱۹۲۶ء کا دیباچہ)۔

ہر مہینے کی ابتدا اگر رویت ہلال سے کی جائے تو کشف اصطلاحات الفنون (طبع Sprenger) بذیل مادہ "تاریخ" کے مطابق زیادہ سے زیادہ چار مہینے تو تیس تیس دنوں کے اور تین مہینے انتیس دنوں کے ایک دوسرے کے بعد علی الترتیب آنا ممکن ہیں۔ مالے کی وصولی کے لیے ششی سال جاری کرنے کی جو کوششیں ہوئی ہیں ان کے متعلق دیکھیے البیرونی ۳۱ بعد ۶۸ و

طوفان لوح سے سن (تاریخ) کی ابتدا کرنے کے قول کے مطابق سنت دانوں نے اس سنہ کی ابتدا کو زحل اور مشتری کے پہلے قرآن کے حساب سے مقرر کیا ہے جو طوفان لوح سے ۲۲۹ سال اور ۱۰۸ دن قبل ہوا تھا۔ بزم ابو معشر طوفان لوح اس وقت آیا تھا جب تمام کواکب آخر حوت اور اول حمل میں تھے، یعنی ۷۹۰ء ۲ کبیرہ والے (یعنی ششی) سال ۷ مہینے اور ۲۶ دن تاریخ سکندری سے پہلے۔ البیرونی (ص ۲۵) دونوں حسابوں کے درمیان فرق بتاتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا ۲۶۰۳ سال کا حساب زحل اور مشتری کے قرآن سے کیا جائے (یعنی طوفان ۲۶۰۳-۲۲۹ = ۲۳۷۵ سال قبل از بخت نصر) تو نتیجہ تقریباً یکساں ہی نکلتا ہے۔

تاریخ بخت نصر (رک ہاں) کو تاریخ قدیم قبل بھی کہتے ہیں (کشف اصطلاحات الفنون ۱: ۵۹ ص ۱۲) اس سنہ کی ابتدا تاریخ سلوکی کی ابتدا (یعنی ۲۶ فروری ۷۳ قبل مسیح) دیکھئے گنزبل ۱: ۱۳۳) بقول بیرونی ۲۰۲ء ۱۵۹ء دن پہلے اور بقول شرام ۳۳۶ء ۱۵۹ء دن پہلے ہوئی، یعنی مطابق ۳۳۶ سال مذکورہ بالا اس سنہ میں مہینوں کے نام قبلی ہیں۔

تاریخ اسکندر کو جدید قبلی سن بھی کہتے ہیں (کشف اصطلاحات الفنون ۱: ۵۸) اس کا مہدا تاریخ سلوکی سے ۲۹۱ء ۱۷ء دن مگر بقول البیرونی آثار (ص ۱۳۷) ۲۳۲ء ۱۹ء دن و تقسیم (ورق ۱۷۳) ۳۱۵ء ۱۷ء دن اور بقول شرام Schram ۳۱ء ۱۷ء دن بعد ہے۔ اس صورت میں اس کا

لفظ تاریخ مادہ و۔ ر۔ خ سے مشتق ہے جو سالی زہالوں میں مشترک ہے، اس مشابہت کی بنا پر تاریخ کے معنے ہوں گے: "مہینے اور وقت کی تعیین کرنا" چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوئے کسی واقعے کا زمانہ معین کرنا اور روداد و قاتل اور دوسری طرف قاتل کے وقتوں (dagtes) اعصار (era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (chronology) کرنا وغیرہ (الآثار الباقیہ طبع زخاؤ ص ۲۹)۔

اس معنی و مفہوم کے اعتبار سے تاریخ کا اطلاق مہینوں اور ہفتے کے دنوں وغیرہ کے لیے ہوا ہے۔ اہل عرب قدیم عرصے سے تاریخ کے اس مفہوم سے آشنا تھے۔ اسی لیے ان کے ہاں مہینوں کے نام قدیم زمانے سے چلے آتے تھے (دیکھیے البیرونی: آثار طبع زخاؤ ص ۶۰ تا ۶۲)۔

ہفتے کے سات دنوں کے پرانے عرب ناموں کے متعلق دیکھیے Fisher: در Z.D.M.G. ۵۰: ۲۲۰ تا ۲۲۶۔ ایک دن کو جو ۲۳ گھنٹوں کی ایک اکائی ہوتا ہے یوم کہتے ہیں اور لیل سے امتیاز کرنے کے لیے نهار۔ "یوم و لیلہ" کی ترکیب میں "یوم" کا لفظ ہمیشہ "لیلہ" پر مقدم ہوتا ہے مگر "نهار" کا لفظ ہمیشہ "لیل" کے بعد آتا ہے۔

ہجرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اسلامی سنہ کے بارے میں جس کی ابتدا اس واقعے سے ہوئی، دیکھیے مادہ ہائے "ہجرت" و "نسیء" (در آآآ بذیل مادہ) تاہم اس بات کا فیصلہ اب تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا کہ یکم محرم ۱ھ کو کونا دن تھا۔ بانجر (Babinger): G.O.W. (دیکھیے نیز M.O.G. ۲: ۲۶۹) کی تقلید کرتے ہوئے ماہ (J. Mayr) اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ در اصل ہجری سال کا پہلا دن ۱۵ جولائی ۶۶۲ء تھا۔ بعد میں علم سنت کی رو سے مشکلات پیدا ہو گئیں تو اس تاریخ کو ۱۶ جولائی میں تبدیل کر دیا گیا۔ بانجر ایک تعلقے میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ سلیم اول کے وقت تک ۱۵ تاریخ ہی کو یکم محرم کی تاریخ مانا جاتا رہا۔ عاشق پاشا زادہ (ص ۲۷۳) س ۹ میں جو جہرات کا دن لکھتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ مصر کی فتح کے بعد ۱۶ تاریخ سے شمار کرنا شروع کر دیا گیا، لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ Wiistenfeld اور ماہ کی جداول

مبدأ ۱۳ فروری ۲۷ قبل از مسیح ہے۔

تاریخ سلوقی کا مبدأ بقول کشف اصطلاحات الفنون (۱: ۵۷) ۳۰۰ سال ۳۰۰ دن اور بقول البرونی ۷۰۱ سال ۳۰ دن بقول شرام ۳۱۱ سال ۳۰ دن قبل از ہجرت تھا اور بقول گزنیل ۳۱۱ سال ۳۱ دن یکم اکتوبر ۳۱۲ ق۔ م اور بقول شرام یکم ستمبر ۳۱۱ ق۔ م (دیکھیے سطور بالا) تھا۔ یہ تاریخ سکندر کی وفات (۳۲۳) سے پورے بارہ مئی سال کے بعد ایک دو شنبے کے دن شروع ہوئی، مگر بقول دیگران یہ سکندر کی تخت نشینی سے چھ سال بعد شروع ہوئی۔

ایرانی تقویم کی تشریح ابھی کافی طور پر نہیں ہو سکی۔ یہ یقینی بات ہے کہ قدیم ایرانی سال بھی بارہ مئی میں دن کا مئی سال تھا جس میں بارہ مئی تو تیس دن کے ہوتے تھے اور ان کے علاوہ پانچ دن لوند کے بھی شامل ہوتے تھے، یعنی سال کل ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا۔ ہر مہینے کے دنوں کے نام مقرر تھے۔ ناموں کی ڈنڈی اور پہلوی صورتیں گزنیل (۱: ۲۸۱) میں درج ہیں اور موجودہ ایرانی نام البرونی (الانبار الہاتیہ ص ۳۵) میں موجود ہیں۔ ہر مہینے کے آٹھویں، پندرھویں اور تیسویں دن کا ایک ہی نام ہوا کرتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے بارہ تاریخ، در ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

اسلام میں علم ترتیب تاریخ (Chronology) بہت حد تک علم النبیۃ [رک بائ] کے ارتقا کے مطابق ہے۔ آثار طبعی کا علم جو قرآن سے حشرغ ہوتا ہے، اس کا مطالعہ ابھی خاص طور پر نہیں ہوا۔ علم ہیئت اور تقویم سنین کے حوالے نلینو (Nallino) کی تالیف علم الفلک تاریخ عند العرب فی القرون الوسطی (روما ۱۹۱۱ء) ۸۳، ۱۰۳، ۱۱۲ میں تفصیل سے دیئے ہیں۔

عالمی تاریخوں کی تمہید میں بھی کچھ مواد اس کا حق کا ملتا ہے، مثلاً البری (۱: ۳) بعد میں اس سے زیادہ مختصر بیان امن الاخر (۹: ۹) بعد میں ہے۔ ان تاریخوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ ابتداء آفریقہ سے جو زمانہ اب تک گزر چکا ہے اس کا اندازہ یودیوں کے نزدیک ۳۳۲ سال کا ہے، لیکن یہ اندازہ یودیوں کی تقویم کے مطابق درست نہیں ہے۔ یونانیوں کے

محقق کہا جاتا ہے کہ ابتداء آفریقہ سے لے کر ہجرت تک ان کا اندازہ ۵۹۹۲ سال اور ایک مہینے کا ہے اور بحسب کے نزدیک گیمرت سے لے کر ہجرت تک کے زمانے کا اندازہ ۳۱۳۹ سال کا ہے۔

گیتی شناسی (cosmography) کی کتابوں میں بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے، مثلاً التزوینی کی عجائب المخلوقات، طبع Wiistenfeld ۱۲ تا ۸۷ میں، النوری کی نہایت الارب (۱: ۱۵۷ تا ۱۹۷) میں بھی ادبی اور علمی اعتبار سے دلچسپ معلومات ملتی ہیں، مثال کے طور پر نہایت (ص ۱۶۷ و ۱۶۸) میں ۸۷ اور ۹۳ کے درمیانی (سات) سالوں کی ایک فہرست ہے، جنہیں بعض واقعات کی بنا پر جو ان سالوں میں پیش آئے تھے، خاص نام دیئے گئے ہیں وہ یعنی اطلاعات، جو حسابات میں خصوصاً موسموں کے متعلق حسابات میں درکار ہیں، رسائل اخوان الصفاء، ۵۶: ۱ بعد ۱۶: ۲ بعد میں ملیں گی۔

۲۔ علم التاريخ یا تاریخ نگاری: جس میں سالانے (وقائع سالیانہ، حوایات) اور سیردولوں شامل ہیں، لیکن معمولاً اس میں تاریخ ادب کو شامل نہیں کرتے۔ عربی اور فارسی تاریخ نگاری کے ارتقا کا حال ایماز کے ساتھ ذیل کے چار شعبوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) ابتداء تاریخ نگاری سے تیسری صدی ہجری تک۔
(ب) تیسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک۔
(ج) چھٹی صدی کے آخر سے لے کر دسویں صدی کے آغاز تک۔

(د) دسویں صدی ہجری سے تیرھویں صدی تک۔
(الف) عربی میں تاریخ نگاری کی ابتدا کیونکر ہوئی، یہ مسئلہ ابھی تک قطعی طور پر حل نہیں ہو سکا۔ زمانہ جاہلیت کے اہل عرب کی اساطیری اور زبان زد عوام کی روایتوں اور داستانوں اور دوسری صدی ہجری کی نبتہ علمی اور دینی تاریخ نگاری کے درمیان ایک وسیع خلیج مائل ہے، جسے ابھی تک پُر نہیں کیا جاسکا۔ زمانہ حال کے متعدد مستشرقین کا ایک نظریہ یہ ہے کہ اس ارتقا کے سلسلے میں فارسی کی کتاب شاہ نامے کے نمونے کا قطعی اثر پڑا، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ عربی میں تاریخ

نگاری مختلف قسم کے تاریخی اور نیم تاریخی نگارش کے دھاروں کی آمیزش اور اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ زیادہ آسانی اس میں رہے گی کہ ہم ان پر یہاں علیحدہ علیحدہ بحث کریں:

(۱) زمانہ جاہلیت کی تاریخی روایت: توقع تو یہ تھی کہ یمن میں جو ایک قدیم تہذیب و تمدن کا گوارہ رہ چکا ہے اور جس کی یادگاریں اب تک معینی (Minean) سہائی اور حمیری کتبوں کی صورت میں محفوظ چلی آتی ہیں، کسی نہ کسی قسم کی تحریری تاریخی روایت دستیاب ہوگی، لیکن جو کچھ اس سلسلے میں ہم تک پہنچا ہے اس پر صرف زبانی روایت کے نقوش موجود ہیں، یعنی چند پرانے بادشاہوں کے نام، زمانہ بعد کی مبہم اور مبالغہ آمیز داستانیں اور اسلام سے قبل کی آخری صدی کے واقعات کی مقابلتا صحیح تر، لیکن دھندلی سی یاد۔ پہلی صدی ہجری میں ان زبانی روایات کو محفل کے دور سے بڑھا چڑھا کر داستانوں کی صورت میں بیان کیا جاتا تھا اور یہی داستانیں قدیم تاریخ عرب سمجھی جاتی تھیں۔ اس قسم کی داستانوں کو وہب بن منبہ [رک ہاں] اور فہیدہ (فہیدہ) بن شریہ کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہاں ہمہ بعد کی سلیس ان بیانات کو عموماً صحیح تسلیم کرتی رہیں اور مورخین اور معنفین نے انہیں واقعات کو اپنی تصانیف میں شامل بھی کر لیا۔ ابن الحنفی [رک ہاں] نیز دیکھیے در ذیل] عہد کے راویوں میں سے تھا اور عبد الملک بن ہشام [رک ہاں] نے وہب کی کتاب التیجان کو اس کی موجودہ صورت میں نشر کرنے کے لیے مرتب کیا۔ اور تاریخ طبری جیسی عظیم تاریخ ہند میں بھی اس سے جا بجا استفادہ کیا گیا۔ یہ سچ ہے کہ ابن خلدون نے ان میں سے بعض یمنی روایات کی بیہودگیوں کو پوست کندہ طریق سے واضح کیا ہے (۱۳، ۱۳)؛ لیکن پھر بھی وہ انہیں روایات کو اپنے نظریوں کے اثبات میں پیش کیے چلا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی روایات کا مواد عربوں کی تاریخ نگاری میں برابر شامل رہا اور جس تنقیدی کے نشوونما اور قدیم تاریخ کے مسائل کو واضح طور پر سمجھنے میں مانع رہا۔

قبائلی روایات میں دوسرا عنصر یہ تھا کہ قبیلے کے انساب محفوظ رکھے جائیں، مگر ہوامیہ کے ابتدائی دور میں، محکمہ دیوان

کی وجہ سے اور حریف عرب گروہوں کے حامیوں کی انکیت کے باعث علمائے انساب کی سرگرمیوں سے یہ حالت پیدا ہو گئی کہ علم انساب میں عجیب قسم کی الجھن پیدا ہو گئی۔

دوسری صدی ہجری میں قبائلی روایت کا میدان جو اس وقت تک راوی اور نساب ہی کے لیے مخصوص تھا، ماہرین لسانیات کی جولان گاہ بن گیا، جنہوں نے یہ کوشش کی کہ قدیم شعر و سخن کے سلسلے میں جو کچھ باقی رہ گیا ہے، اسے جمع کریں اور اس کی تشریح کریں۔ اس عظیم الشان مواد کے جمع کرنے اور اسے علیحدہ علیحدہ کرنے اور ترتیب دینے میں انہوں نے علم تاریخ کی شاندار خدمات انجام دیں۔ اس قسم کی سرگرمیوں کا نمونہ ابو عبیدہ [رک ہاں] (۱۱۰ھ تا ۲۰۹ھ / ۷۲۸ء تا ۸۲۳ء) نے پیش کیا۔

کچھ اسی قسم کا کام ہشام بن محمد الکلبی (م۔ ۲۰۳ھ / ۸۱۹ء) نے بھی سرانجام دیا۔ جو مواد اس کے اپنے والد (م۔ ۱۳۶ھ / ۷۶۳ء) عوانہ اور ابو عنف نے جمع کیا تھا، ہشام نے اسے ترتیب دیا اور اسے پھیلایا۔ علمی تاریخ نویسی کی جانب یہ ایک اہم اقدام تھا اور گو اس کے مواد کے صرف اقتباسات ہی محفوظ رہ سکے، تاہم اس کی روایت کی عام صحت موجودہ حقیقت و تدقیق سے ثابت ہو چکی ہے۔

۲۔ صدر اسلام: ہشام الکلبی نے حیرۃ کے مآخذ سے جو استفادہ کیا، اس کے علاوہ عربی زبان میں علمی تاریخ نویسی کی ابتدا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت اور سرگرمیوں کے مطالعے سے وابستہ ہے، اسی لیے اس علم کے منابع کا پتا احادیث نبوی کے مجموعوں میں ملتا ہے (دیکھیے مادہ حدیث) اور بالخصوص اس کا تعلق ان حدیثوں سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے غزوات سے متعلق ہیں۔ ان مطالعات کا مرکز اولین مدینہ تھا اور کہیں دوسری صدی میں جا کر مغازی پر لکھنے والے مصنف دوسرے مراکز میں بھی نظر آنے لگے۔ چونکہ علم المغازی کا ارتباط علم حدیث سے تھا، اس لیے تاریخ نویسی کے اسلوب تالیف پر اسناد کے استعمال کی وجہ سے بڑا گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت سے عربوں کے تاریخی معلومات کی اختصاصی صفت میں اور ان معلومات کی تنقیدی

صحت میں عظیم الشان تبدیلی پیدا ہو گئی۔

اس ارتقا کے اعتبار سے مسلمانوں کے دوسرے قرن کے لوگ اتنے جاہلین مواد نہیں ہیں، جتنے وہ ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، البتہ ایسے لوگوں میں سے دو اشخاص ابان بن عثمان اور عروہ بن الزہرہ "کتب مغازی" کے مصنف بھی بتائے جاتے ہیں، لیکن بعد کے مصنفوں کی کتابوں میں ان کتابوں کے اقتباسات ناپید ہیں۔ بعد کے قرن میں کئی محدث ایسے گزرے ہیں جو احادیث مغازی کے جمع کرنے میں مشہور تھے، خصوصاً محمد بن مسلم ابن شہاب الزہری [رک ہاں] جنہوں نے عمر ثانی یا ہشام کی درخواست پر احادیث کو قلمبند کیا۔ تاریخی مواد کے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ بھی ترقی کی جانب ایک قدم تھا، گو اس میں یہ غلطی ضرور تھا کہ کم محتاط محدثین اس سے ناجائز فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس سے بعد کی صدی کے تین بھولوں نے مغازی پر کتابیں لکھیں جو زہری کی جمع کردہ احادیث پر مبنی ہیں۔ ان تصانیف میں سے دو کتابیں اور دو مزید کتابیں جو احادیث زہری پر مبنی نہ تھیں یا تو بالکل ضائع ہو چکیں یا ان کے صرف چند حفرق اجزا ملتے ہیں۔ البتہ تیسری مشہور کتاب یعنی سیرۃ محمد ابن اسحق بن یسار [رک پے ابن اسحق، م ۱۵۱ / ۷۷۸] اپنے پیش روؤں اور معاصرین کی تصنیف کے مقابلے میں ایک وسیع تر تصور کا نتیجہ تھی۔ السوس یہ ہے کہ وہ تمام نسخے جو بعد کے عراقی مؤلفین نے استعمال کیے اور اس اعتبار سے بظاہر بہتر نسخے تھے ضائع ہو گئے اور اس طرح سے میدان تحقیق کے لیے خالی رہ گیا، جسے ایک مصری مؤلف عبد الملک ابن ہشام [رک ہاں] م ۲۱۸ / ۸۲۳] نے مرتب کیا۔

اس سے بعد کی صدی میں تاریخ کے مطالعے اور تاریخ نویسی کے کام کا نفاذ اور وسیع ہو جاتا ہے۔ خود ابن اسحق کی طرف ایک کتاب الکفاء بھی منسوب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک مختصر اور موجزی تصنیف تھی۔ اس کے مشہور چالیسویں میں سے محمد بن عمر الواقدی [رک ہاں] ۱۳۰ھ تا ۲۰۷ / ۷۲۷ء تا ۸۲۳ء نے نہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مغازی کے موضوع پر کتابیں لکھیں، بلکہ اس نے بعد کی

اسلامی تاریخ کے کئی حوادث پر بھی کچھ نہ کچھ لکھا اور اس کے علاوہ حمد ہارون تک کی ایک بڑی تاریخ کتاب التاريخ الکبیر بھی لکھی۔ اس طرح علم تاریخ، جو علم حدیث پر قائم ہوا تھا، اب اس تاریخی مواد سے بھی مستفیع ہونے لگا، جو فقہائے لغت نے جمع کیا تھا۔ الواقدی کی تصانیف میں سے صرف اس کی کتاب المغازی ہی اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہ سکی ہے، لیکن واقدی کے مواد کا بہت بڑا حصہ اس کے اپنے کاتب محمد ابن سعد [رک ہاں] م ۲۳۰ / ۸۳۳-۸۴۵] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، آپ کے صحابہ اور تابعین کی سیرت نگاری میں استعمال کیا ہے۔ اس کی کتاب طبقات ابن سعد کے نام سے مشہور ہے۔

اس طرح ایک قسم کے مقبول عوام ادب کی طرف مراجعت ہوئی جو وہب بن منبہ کی تصانیف کی جنس کا تھا۔ سیرۃ نے جو نئی جہت اختیار کی (جس کی تقلید بعد کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام سیرت نگاروں نے کی)، اس سے ظاہر ہے کہ اس قسم کے ادب کی تخلیق سے سیرت نگاری نے اسلوب تاریخ کے ارتقا میں جو حصہ لیا تھا، اس کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۔ تاریخ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد سے مختلف واقعات کے متعلق مفرد رسائل لکھنے کا جو رواج ہو گیا تھا، اس کی تفصیل سابقہ سطور میں آچکی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ سرگرمی عراق تک ہی محدود تھی۔ شام، عرب یا مصر میں پہلی دو صدیوں کے دوران میں علما نے اس قسم کا کوئی رسالہ نہیں لکھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عراق اور اس کی روایات کو بعد کی تاریخی تصانیف میں اولیت کا مقام حاصل ہو گیا۔ حمد خلفائے راشدین کی تاریخ کے لیے البتہ مدینے کی احادیث و روایات کی بدولت مستفین (مثلاً واقدی) کو ایسا مواد میسر ہوتا رہا، جس کا تعلق مدینے کے دستان حدیث سے تھا۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ادبی سرگرمیوں میں ادبی تہذیب و تمدن کے مسلسل بڑھتے ہوئے معیار اور کانڈ کی ایجاد نے ایک نئی جان ڈال دی اور اس کا اثر ادب کے ہر شعبے

ابن المقفع (م ۱۳۹ھ / ۷۵۶ء) عربی زبان میں کر چکا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے۔ اسرائیلیات یعنی یہودی اور نصرانی المانوی مواد بہت عرصہ پہلے سے تفسیر کے پردے میں عربی تاریخ میں شامل ہو چکا تھا جو پوری طور پر اس کے لیے سودمند بھی ثابت نہ ہوا۔

اسی قسم کے ماخذ سے وہ مواد حاصل کیا گیا جو اسلامی تاریخ کے مجموعہ تصانیف میں ابو حنیفہ الدیوری (م ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء) اور ابن واضح البغوی (م ۲۸۳ھ / ۸۹۷ء) جیسے مؤلفین نے شامل کر دیا، مگر البغوی کی کتاب کا نفاق تو اتنا وسیع ہے (اس نے شمال علاقے کے باشندوں اور چینیوں تک کو شامل کر لیا ہے) کہ ہم اس کی تصنیف کو تاریخ عالم کے بجائے ایک قسم کا تاریخی دائرۃ المعارف قرار دے سکتے ہیں۔ اسی صنف کی تصانیف میں محدث ابن قتیبہ (دک بآل) م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا ”مکناجہ تعلیقات“ معروف ہے کتاب المعارف اور اس سے اگلی صدی میں حمزۃ الاصمائی (م ۳۶۰ھ / ۹۵۶ء) اور المسعودی (م ۳۴۵ھ / ۹۰۶ء) کے باقی ماندہ آثار بھی شامل ہیں۔ المسعودی کے حلق بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ عربی میں لکھنے والے اکابر مورخین میں سے تھا، لیکن اس کی بڑی تصانیف ضائع ہو گئیں اور موجودہ تصانیف صرف ان کا خلاصہ ہی ہیں، اس لیے اس کے صحیح طریقہ تالیف و تصنیف کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔

تاہم محمد بن جریر البربری (م ۳۱۰ھ / ۹۲۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف تاریخ الرسل والملوک اس قسم کے عمل ہونے والے عناصر سے پاک ہے (بشرطیکہ اس میں سے تاریخ ایران کو علیحدہ کر دیں)۔ اس میں قدیم تاریخ روایات اپنے نقطہ عروج پر نظر آتی ہیں۔

لیکن البربری کی تصنیف کے آخری حصے کی حسی دستی اور کم مانگی سے یہ انتہاء بھی لازم آیا کہ تاریخ نگاری کے لیے محض محدثانہ روایات پر اکتفا کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دفتری نظام حکومت کی وجہ سے اہل کار اور درباری ان لوگوں کی صف اول میں آگئے جن کی طرف سیاسی تاریخ مرتب کرنے کے لیے رجوع لازم ہو گیا۔ اس نظام نے علاقے مذہب کو میدان تاریخ

پر پڑا۔ کاغذ سازی کا پہلا کارخانہ بغداد میں ۷۷۸ھ / ۷۹۳ء۔ ۷۹۵ء) میں قائم ہوا تھا۔ قدیم ترین ادبی تصانیف کے قدیم ترین مخطوطات جو ہم تک پہنچے ہیں، اسی زمانے سے متعلق ہیں، لیکن تحریر کے اس دور کے باوجود زبانی روایت سے مواد کے مجموعوں کو ختم کرنے کا سلسلہ فوراً ختم نہیں ہوا، بلکہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ اس لیے یہ بات یقینی نہیں کہ ہمرے کے علی بن محمد الداعی (م ۲۲۵ھ / ۸۳۰ء) کے نام سے جو دو سو تیس مفرد رسالے منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے کتنے اس کے حین حیات قید کتابت میں آگئے تھے۔ ان میں سے بہت سے تو غالباً ابو سعید ہی کے مجموعوں کی فقط اصلاح شدہ نقل تھے۔ البتہ ان رسالوں سے زیادہ اہم اس کی وہ بڑی تصانیف تھیں جو خلافت کی تاریخ سے متعلق تھیں یا اس کے وہ مفرد رسالے جو اس نے ہمرے یا خراسان کی تاریخ پر لکھے۔

اس زمانے کے بعد سے تاریخ نویسی اسلامی تہذیب و تہذیب کا ایک جزو لاینک بن گئی۔ بحیرۂ روم کے ممالک میں پرانی تاریخی روایات کی جگہ یا تو نئے مواد نے لے لی ہے یا انہیں روح اسلامی کے مطابق نئے قالب میں ڈھالا گیا ہے اور ان مذہب شرقی ممالک میں جہاں کوئی تحریری تاریخ موجود نہ تھی اور غیر مذہب افریقہ میں جہاں علم و ادب کا نام و نشان تک نہ تھا، دونوں میں جہاں اسلام کے قدم تھے وہیں تاریخی روایات کو فروغ حاصل ہونے لگا۔

۳۔ وسیع معنوں میں تاریخی تالیفات کی ابتدا تیسری صدی کے وسط سے ہوئی۔ اس صنف کا سب سے پہلا مؤلف احمد بن یحییٰ البلاذری (م ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) تو ”کلیلی“ یعنی قدیم روایات کو جاری رکھتا ہے، وہ ابن سعد اور الداعی دونوں کا شاگرد تھا اور اس کی دو تصانیف جو موجود ہیں، ان سے نہ صرف ان اساتذہ کے اثر کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ اس زمانے کے تنقیدی مذاق کا بھی بہترین مظاہرہ ہو جاتا ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر پہلی مرتبہ (صرف ہشام الکلبی کی تصنیف اس سے مستثنیٰ ہے) عربی تاریخ نویسی کی رو میں ایرانی روایات بھی آکر شامل ہو جاتی ہیں، مگر اس میں شک نہیں کہ ایرانی خدائے نامہ کا ترجمہ کوئی ایک صدی سے زیادہ مدت پہلے

سکونت ہے اور وہ شاذ ہی ایسے واقعات سے بحث کر سکتا ہے جو دور دراز علاقوں میں پیش آئے ہوں۔ اس طرح سے نظر کے محدود ہو جانے کو ذہنی زندگی میں کس حد تک اسلامی سیاسی اتحاد کے فقدان کا شبہ و نظیر قرار دیا جا سکتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جو قابل بحث ہے اور رہے گا۔

۲۔ معاصر سالانے جو ابن مسکویہ (م ۵۳۲۱ / ۱۰۳۰ء) یا حلال الصابی (م ۵۳۳۸ / ۱۰۵۶ء) نے لکھے ان سے ظاہر ہے کہ انہوں نے سخت کوشش کے ساتھ معیار صحت کو بلند اور سیاسی تعصب سے اپنے آپ کو نسبتاً آزاد رکھا اور یہ بات کہ اس معیار کو سب سے تسلیم بھی کیا گیا۔ ان اجزا سے ثابت ہے جو عبید اللہ بن احمد المسیکی (م ۵۳۲۰ / ۱۰۲۹ء) اور ابن الجلیان القرطبی (م ۵۳۶۹ / ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء) کی تاریخ مصر و اندلس میں سے اب باقی ہیں۔

۳۔ گو سیاسی تاریخ نویسی کے لیے محدثین اور فضلاء نے اپنی جگہ عمال حکومت کے لیے خالی کر دی تھی، لیکن ان کے قبضے میں سیرت نگاری کا وسیع میدان ابھی تک باقی تھا۔ یہ موضوع بھی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، کلاسیکی روایات کی ایک شاخ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سیاسی تاریخ نویسی کو بادشاہی خاندانوں کے سالناموں کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا، تو کتب سیر نے تاریخ نگاری کے قدیم تصورات کو زیادہ دیانت داری اور صداقت کے ساتھ محتاط رکھا، کیونکہ اہل علم کی نظروں میں ”درختہ الثبی“ یعنی علا کے تذکرے زودگزیر سیاسی اداروں کے ذکر کے مقابلے میں امت کی صحیح اور حقیقی تاریخ زیادہ سچائی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ مختلف مذاہب کے محدثین اور فقہا کی طبقہ دار فرستوں کے ساتھ ساتھ نمایاں شخصیتوں کے متعلق ضروری مواد بھی قدیم سے علیحدہ مجموعوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ اس قسم کی قدیم متن تصانیف میں سے، جو اب تک محفوظ چلی آتی ہیں، خلیفہ عمر (ثانی) بن عبدالعزیز کی سیرت ہے جو مذکورہ بالا ابن عبدالکرم کے بھائی نے لکھی تھی اور اس کا مواد مصنف کے بیان کے مطابق، کچھ تو تحریری دستاویزات سے حاصل ہوا اور کچھ ان متقی بزرگوں کی روایات سے، جو زیادہ تر مدینے کے رہنے والے تھے۔ اس دور کی ایک ممتاز تصنیف

نویسی میں صف دوم میں ڈال دیا۔ اس وجہ سے بھی تیسری صدی ہجری وہ زمانہ ہے جب عربی تاریخ نویسی کا ایک دور ختم ہو گیا اور دوسرا شروع ہوا۔

(ب) جب علم تاریخ کو بجائے خود ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہو گئی تو اب اس کی توسیع بڑی تیزی سے ہونے لگی اور تیسری اور چھٹی صدی کے درمیان جو تصانیف معرض وجود میں آئیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ اس زمانے کے عام رجحانات کا جائزہ لینے کے سوا زیادہ تفصیلات میں جانا ہمارے لیے ناممکن ہے:

۱۔ تیسری صدی ہی میں یہ رواج جاری ہو گیا تھا کہ مختلف علاقوں کے فضلاء اپنی مقامی روایات کو جمع کرنے لگے تھے۔ تاریخ نگہ (دیکھیے الازرقی) کو چھوڑ کر، جو لازمی طور پر تالیفات سیرت کے دائرے میں آتی ہے، قدیم ترین علاقائی تاریخ وہ کتاب ہے جو مصر اور اور فوجات مغرب کے حالات میں عبدالرحمن بن عبداللہ بن عبدالکرم (م ۲۵۷ / ۸۷۱ء) نے لکھی تھی۔ یہی اسلوب عبدالملک بن حبیب (م ۲۳۸ / ۸۵۳ء) کی طرف منسوب کتاب اور الہمدانی (م ۳۳۳ / ۹۳۵-۹۳۶ء) کی الاکلیل میں نظر آتا ہے جو یمنی حقیقتات کا دائرہ معارف ہے۔ زیادہ سنجیدہ اور حقائق پر مبنی غالباً مختلف شہروں کی مقامی تاریخیں تھیں جو تیسری صدی میں لکھی گئیں، لیکن یہ ساری کتابیں تاریخ بغداد کی ایک جلد کے سوا ضائع ہو چکی ہیں۔ بعد کی صدیوں میں اس قسم کی مقامی تاریخوں کی مفرط فراوانی ہو گئی، جن میں مصنف کے ذوق اور رجحان کے مطابق یا تو تراجم پر زور دیا جاتا تھا یا تاریخی وقائع پر۔

۲۔ تاہم چوتھی صدی کے وسط کے بعد عام تاریخ اور مقامی تاریخ میں کوئی امتیاز قائم رکھنا مشکل ہو گیا۔ اس زمانے سے خالص تاریخی تالیفات کی عام طرز اپنے اپنے زمانے کے ایک وقائع نامہ سالیانہ کی شکل اختیار کر گئی جس کے ساتھ اکثر اوقات تاریخ عالم کا ایک خلاصہ بھی دیباچے کے طور پر بڑھا دیا جاتا تھا۔ اس قسم کے سالناموں میں مصنف کی دلچسپیاں اور معلومات کسی صورت میں بھی ”عالمگیر“ نہیں ہو سکتی تھیں، بلکہ اس سیاسی ماحول میں محدود نظر آتی تھیں، جہاں مصنف کی

زبان میں لکھی جانے لگیں۔ ان میں سے بہت سی قدیم ترین کتابیں عربی تصانیف کے ترجموں اور خلاصوں پر مشتمل تھیں اور اس سلسلے کی ابتدا البرہی کی کلاسیکی تاریخ کے اپنی پسند کے خلاصے سے ہوئی جو ۳۵۲ھ / ۹۶۳ء میں وزیر ابو علی البلیسی نے مرتب کیا تھا۔ تاہم اس زمانے میں جو مقامی اور حکمران خاندان کی تاریخیں فارسی میں لکھی گئیں، ان میں سے شاید ہی کوئی محفوظ رہی ہو اور نہ ان میں کوئی وجہ امتیاز ہی ہے جس کے ذریعے ان میں اور اسی زمانے کی عربی تاریخوں میں جو ولایات شرق میں لکھی گئیں، کوئی فرق ظاہر ہو۔

۶۔ اس سے اگلے دور کا تذکرہ شروع کرنے سے پہلے ادبی سرگرمیوں کی دو اور شاخوں کا مختصر سا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کا تاریخ سے اتصال ہے۔ ترتیب سنن کی دریافت کے سلسلے میں علم ریاضی اور علم ہیئت کے استعمال کی ضرورت بھی پیش آتی ہے۔ ایسی بحثوں کے آثار ابتدائی زمانے کی متعدد کتابوں میں ملتے ہیں، مگر اس سلسلے میں ایک نہایت ممتاز تصنیف الآثار الباقیہ ابو ریحان البیرونی (رکت بہ البیرونی، م ۳۳۰ھ / ۱۰۳۸ء) نے یادگار چھوڑی۔ دوسری قسم کی وہ کتابیں جن کا میلان تاریخ کی نسبت آثار قدیمہ کی طرف زیادہ ہے۔ ان کا موضوع ہے عرب قبائل کی بتیاں جو انہوں نے نئے ممالک میں بائیں۔ موضع نگاری کی وہ کتابیں جنہیں ”ادبیات خطہ“ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، بظاہر عراق سے شروع ہوئیں (ان میں سے سب سے بڑی تصنیف جو اب ناپید ہے حشم بن عدی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲-۸۲۳ء) کی تھی) لیکن خطہ نویسی کی توسیع و ترقی پر خاص توجہ مصر میں ہوئی۔

(ج) چھٹی صدی ہجری (بارہویں صدی میلادی) سے عربی اور فارسی زبان کی تاریخ نویسی میں بُد زیادہ نمایاں ہونے لگا۔ اول تو مغول کی فتوحات کی وجہ سے اس عمل کی تکمیل ہوئی جس سے ایرانی ترکی ثقافت کے علاقے میں ادبی زبان کی حیثیت سے عربی کی جگہ فارسی لے رہی تھی، پھر اسی زمانے میں ہندوستان میں بھی توسیع اسلامی کی وجہ سے فارسی رواج پائی، اس طرح سے ان تمام ممالک میں فارسی تاریخ نگاری کا رواج بڑی تیزی سے شروع ہو گیا۔ بائیں ہمہ عربی زبان میں بھی تاریخ

منف علا و مشاہیر کے تراجم کے معجم ہیں، جو کسی ایک شریا قبے سے تعلق رکھتے تھے، مثال کے طور پر الخلیل البغدادی (م ۳۶۳ھ / ۱۰۷۱ء) ہی کی تصنیف کو لے لیجئے جو چودہ مطبوعہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں، لیکن ابن عساکر (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۱ء) کی تصنیف ”تاریخ دمشق“ جو غالباً عربی ادبیات میں اپنی قسم کی نہایت ہی جامع کتاب ہے، اب تک محفوظ ہے اور اسی طرح اندلس والوں کے تراجم (دیکھیے ابن الفرغی، ابن بکوال اور ابن الآبار) کا ایک سلسلہ اور چند مختصر معاجم بھی موجود ہیں۔

۳۔ شروع ہی زمانے میں سیرت اور تاریخ کی آمیزش سے ”سیرت پر مبنی تاریخیں“ لکھی جانے لگیں، یہ طرز و ذرا کی تاریخوں کے لیے نمایاں طور پر موزوں تھا، مثلاً ان کتابوں کے لیے جو محمد بن عبدوس البیشاری (م ۳۳۱ھ / ۹۴۲-۹۴۳ء) حلال الصابی (م ۳۳۸ھ / ۱۰۵۶ء) اور علی بن سنجب السیرنی (م ۵۳۲ھ / ۱۱۳۷-۱۱۳۸ء) نے تحریر کیں۔ ان میں سے میرنی نے فاطمی خلفا کے زمانے کی تاریخ الوزراء لکھی۔ اسی طرح یہ طرز قانیوں کے تراجم کے لیے بھی موزوں تھا۔ اس موضوع پر قدیم ترین تصانیف میں سے قضاة مصر پر محمد بن یوسف الکندی (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کی کتاب اور قضاة قرطبہ پر محمد بن حارث الحسینی (م ۳۶۰ھ / ۹۷۰-۹۷۱ء) کی کتاب الادراک، جو عمد عباسیہ کی تاریخ ہے، سیاسی اور ادبی تراجم کے اختلاط کا ایک عجیب نمونہ ہے۔ جب شاہی خاندانوں نے عروج پایا تو ان کے متعلق بھی یہی طریق عمل اختیار کیا گیا، البتہ پانچویں اور چھٹی صدی میں اس قسم کے شاہی خاندانوں کی تاریخوں نے عملی طور پر روایتی سالناموں کی جگہ پالی اور کم از کم شرقی ولایات میں سالناموں کو بالکل ہی ختم کر دیا۔ اس نئی طرز کی تاریخ نویسی کا موجد بظاہر ابراہیم الصابی (م ۳۸۳ھ / ۹۹۳ء) تھا جس نے آل بویہ کی تاریخ التاجی کے نام سے لکھی جو اب ناپید ہے، اس طرز کو عام مقبولیت اس کے مشاہیر کتاب البیہی کی وجہ سے حاصل ہوئی جو العتبی نے (م نواح ۳۲۷ھ / ۱۰۳۵ء) سلطان بکتکیں اور محمود غزنوی کے متعلق لکھی تھی۔

۵۔ اس ناموافق ماحول میں تاریخی کتابیں پھر فارسی

لوسی کے کام میں خاصا اضافہ ہوتا رہا۔

سالناموں میں نمایاں بات جس سے اس نئے دور کا آغاز ہوا یہ تھی کہ اس میں تاریخ عالم (از ابتدائے آفرینش) اور اکثر اوقات تاریخ عالم (از ابتدائے ظہور اسلام) کا احیا ہوا۔ اس طرح سے یہ قدیم اور نسبتاً زیادہ ادبیاتی (humanistic) نظریہ کی تاریخ جو تاریخ الامۃ ہی کے حوالیات کا نام ہے، بازیافت ہو گیا۔ بعض تاریخوں میں (دیکھیے ابن الجوزی، الذہبی، ابن دلقان) اخبار و نيات سیاسی و قائل کے بیان پر اس قدر چھائی ہوئی نظر آتی ہیں کہ قائل کا بیان صرف چند نامگانی اور بے ربط جملوں تک ہی محدود رہ جاتا ہے، لیکن عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ / ۱۲۳۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف الکامل میں یہی تناسب معکوس ہے۔ یہ تصنیف اس اعتبار سے بھی قابل توجہ ہے کہ اس میں مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ تاریخ کو کم جلد طریق سے پیش کرنے کی غرض سے سالنامہ ڈھانچے کے اندر وقائع کی داستان بندی کی جائے۔

اس بعد کے زمانے کی عمومی عربی تاریخوں میں سے وہ تاریخیں جو عام تاریخ لوسی کے لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ ہیں اندلس اور المغرب میں تصنیف ہوئیں، اگر ان کا مقابلہ مشرق اور مغرب کے مصنفین سے کیا جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ المغرب کے مصنفین اکثر اوقات تاریخ کے قدرے وسیع تر تصور پیش کرتے ہیں اور ان میں جبہ داری کا رجحان کم ہے۔ ابن سعید المغربی (م ۶۷۳ھ / ۱۲۷۴ء) کی بہت سی تصانیف میں سے لے کر چند اجزا باقی رہ گئے ہیں جن سے یہ بخوبی ثابت ہے کہ یہ تصانیف سابقہ کتابوں کی مفصل اور صحیح نقلوں پر مبنی تھیں۔ ابن خلدون (رک ہاں، م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء) کی شہرہ آفاق تاریخ کے متعلق کما حقہ مفصل گفتگو کرنا یہاں ممکن نہیں۔ مؤرخ کی حیثیت سے تو اس کی تصنیف بعض اوقات کچھ مایوس کن بھی ہو جاتی ہے، لیکن قلفہ تاریخ کا ماہر ہونے کی حیثیت سے ابھی یقینی طور پر اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے، گو بہت کچھ لکھا بھی جا چکا ہے۔

عمومی تاریخوں کے ساتھ ساتھ ایسی تاریخوں میں بہت زیادہ اضافہ ہوا جو علاقوں اور خاندانوں کی تاریخ اور تراجم پر

مبنی تھیں اور جنہیں اکثر انہیں مصنفوں نے مرتب کیا جنہوں نے عمومی تاریخیں لکھی تھیں۔ ایران اور عراق میں عربی ثقافت مولوں کے حلقوں کے نیچے تقریباً دب ہی کر رہ گئی چنانچہ وہاں تاج الدین ابن السامی (م ۶۷۳ھ / ۱۲۷۵ء) کی تاریخ عباسیہ کے بعد جو ٹاپید ہو گئی ہے سوائے چند چھوٹی قسم کی تاریخوں کے خلاصوں کے کوئی خاص قابل ذکر چیز باقی نہیں رہی (دیکھیے ابن اللطیفی)، لیکن اس سے پہلے ہی عربی تاریخ لوسی کا مرکز ملک شام میں منتقل ہو چکا تھا، جہاں زرگی اور ایوبی خاندانوں کے عروج کی وجہ سے تاریخ لوسی کا ایک مستقل سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس میدان کی طرف جن لوگوں نے کشش محسوس کی ان میں سے عماد الدین الاصفہانی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۱ء) بھی تھا۔ یہ شخص ایران و عراق کے دبستان جمع نگاری کا آخری نمائندہ تھا، لیکن شامیوں نے اس مستقیم اسلوب کی جگہ سیدھی سادی فنی نثر لوسی کو ترجیح دی جس کے ذریعے آئندہ زمانے کی عربی تاریخ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ ہناء الدین ابن شداد (م ۶۳۲ھ / ۱۲۳۳ء) اور ابوشامہ (م ۶۶۵ھ / ۱۲۶۸ء) کی اسی موضوع کی تصانیف عماد الدین کی تصانیف سے بدرجہا بہتر ہیں۔

تاریخ لوسی کی جو سرپرستی ایویوں کے زمانے میں ہوئی وہ ان کے جانشین، مملوک سلاطین کے عہد میں جاری رہی۔ دمشق اور اس کے بعد حلب تاریخ لوسی کی نہایت پر عمل سرگرمیوں کے مرکز تھے، جن کا باہمی تعلق قاہرہ کے مراکز سے تھوڑا بہت تھا تو سہی، لیکن یہاں بالخصوص تراجم نگاری میں ان سے انفرادی شان ہویدا تھی۔ مملوک سلاطین کے عہد کی آخری صدی میں کہیں جا کر مصریوں کے دبستان تاریخ نے ایک امتیازی اور انفرادی حیثیت اختیار کی۔ اس دبستان نے مورخین کی ایک براق عقد ثریا پیدا کی جو اپنے شاندار کارناموں کی چمک دکھانے کے بعد آنکھوں سے اچانک اوجھل بھی ہو گئی۔ یہ سلسلہ تاریخ لوسی، کثیر التصانیف فاضل تقی الدین المتزیزی (م ۸۳۵ھ / ۱۳۳۲ء) اور اس کے حریف الغینی (م ۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء) سے شروع ہوا اور متزیزی کے شاگرد ابوالحسن ابن قنری (بحری) بردی (م ۸۷۴ھ / ۱۳۶۸ء) اور اس کے ہم چشم علی بن داؤد الجوهری (م ۹۰۰ھ / ۱۴۹۵ء) شمس الدین

صدی کے مشاہیر سے متعلق ہے۔

اس قسم کی مقسمانہ تصانیف کے علاوہ شام میں دوئی قسم کی جامع معاجم تراجم منصفہ ظہور پر لائی گئیں اور رواج پذیر ہوئیں۔ پہلی ہمہ گیر قسم کا موجد ابن خلکان (م ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء) تھا۔ معجم تصنیف کو اپنی صحت اطلاعات اور ذوق سلیم کی بدولت عظیم اور بجا شہرت حاصل ہوئی۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ابن شاکر الکنتی (م ۶۷۳ھ / ۱۲۷۳ء) کے میسے کو بھی شامل کر لیں، تب بھی حجم اور احاطہ تراجم میں خلیل ابن ایکب الدہدی (م ۷۶۳ھ / ۱۳۶۳ء) کی کتاب اس پر بہت زیادہ فوقیت رکھتی ہے۔ پھر منفدی کی تصنیف پر بھی مورخ ابوالحسن نے ایک ذیل لکھا، جس کا نام المنہل الصافی ہے۔ دوسرے نئے نمونے کی معجم تراجم نے بھی اپنا جال تو دور دور تک پھینکا، مگر واسطہ ایک محدود زمانے سے رکھا۔ یہ طریق عمل غالباً الذہبی کی تاریخ عمومی سے مربوط ہے، جس میں تراجم کو ساتویں صدی کے آخر تک دس دس سال کے طبقات میں مرتب کیا گیا ہے اور اصل تاریخ سے اسے ایک مستقل تصنیف کی صورت میں علیحدہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اسی قسم کے سو سو سال کے طبقات کے مرتب کرنے کا خیال سب سے پہلے غالباً الذہبی کے معاصر البرزالی (م ۷۳۹ھ / ۱۳۳۹ء) کو آیا۔ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ / ۱۴۵۲ء) کی کتاب الدرر الکامنہ کے وجود میں آنے سے یہ نیا طریقہ بخوبی رائج ہو گیا۔ اس میں آٹھویں صدی کے تمام مشہور و معروف مردوں اور عورتوں کو ابجدی ترتیب میں مرتب کیا ہے۔ اسی طرح نویں صدی کی معجم ابن حجر کے شاگرد مذکورہ بالا الخدای (م ۹۰۲ھ / ۱۴۹۷ء) نے الضوء المانع کے نام سے مرتب کی اور یہ سلسلہ بعد کی لسوں نے بارہویں صدی تک جاری رکھا۔ الخدای ہی نے الاعلان بالتوخی لمن دتم التاريخ (قاہرہ ۱۳۳۹) لکھی جو اسلامی زمانے کی تاریخ نویسی کی تاریخ ہے۔

ایرانی دستانہ تاریخ نویسی میں جو ساتویں اور دسویں صدی تک کے درمیان وجود میں آئے، بہت رنگارنگی ہے، مگر ان سب میں ایک مشترکہ اساس ضرور موجود ہے، یعنی عمومی تاریخ اسلام جو روایت پر مبنی ہے، لیکن فارسی تاریخوں کی

الخدای (م ۹۰۲ھ / ۱۴۹۷ء) جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء) اور اس کے شاگرد ابن ایاس (م نواح ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء) نے جاری رکھا۔ اس سے اگلی پشت میں عثمانی فتوحات وغیرہ کا دوسرا مورخ احمد بن زنبیل (م بعد ۹۵۱ھ / ۱۵۴۳ء) بالکل مختلف دیستان سے تعلق رکھتا تھا۔ گو ان مورخین میں بہت سے ایسے نقص پائے جاتے ہیں جو ابتدائی دور کے سیاسی وقائع لکھنے والوں میں موجود تھے، لیکن یہ مورخ ایک وقت عالم تھے تو دوسرے وقت نرے درباری، یہی وجہ تھی کہ وہ زیادہ وسیع النظر اور صائب الرائے ہو گئے اور انہیں محض قصیدہ خوانوں میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کے پہلے نصف میں اس سے پہلے دو کے مقسمانہ رجحانات نے تراجم کے متعدد مجموعوں میں اپنا اوج کمال پایا، جنہیں خاص اہمیت حاصل ہے۔ عربی ادبیات کی چھ صدیوں پر مکمل تبصرہ یونانی الاصل یاقوت الرومی (م ۶۲۶ھ / ۱۲۲۹ء) کی تصنیف آرصاد الارباب میں موجود ہے۔ ابتدائی زمانے کی تمام سرگرمی جو اسلامی علوم اور طب پر صرف ہوئی، اس کی آئینہ دار وہ معاجم ہیں جو ابن القفلی المبری (م ۶۳۶ھ / ۱۲۳۸ء) اور ابن ابی اصیبعہ الدمشقی (م ۶۶۸ھ / ۱۲۷۰ء) نے مرتب کیں۔ علاقائی کتب تراجم کا سلسلہ تاریخ حلب مؤلفہ قاضی کمال الدین ابن العدیم (م ۶۶۰ھ / ۱۲۶۲ء) اور تاریخ غرناطہ مؤلفہ ابن الخلیب اور ایسے ہی دوسرے مجموعوں میں جاری رہا، جو اس فن کی سابقہ تصانیف کا تحتہ اور تکملہ تھیں۔ ان کتابوں کے علاوہ فقہاء وغیرہ کے رسمی طریق کے ”طبقات“ ہیں اور اثری تحقیق و تدقیق کی کتابیں بھی ہیں، مثلاً مورخ ابن الاثیر کی تصنیف اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ اسی ذیل میں ابن الفوطی (م ۷۲۳ھ / ۱۳۲۳ء) کی مجمع الادب فی معجم اللغات ہے جس میں اللغات کو ترتیب معجم دے کر ہر زمانے کے مشاہیر کے حالات دیے ہیں، جو ان اللغات سے موسوم تھے۔ یہ نایاب کتاب پچاس جلدوں میں تھی (مادی خلیفہ)۔ خود مصنف ہی نے بعد میں مختصص مجمع الادب فی معجم اللغات کے نام سے سات جلدوں میں کتاب کی مابعدول تنقیص شائع کی۔ کتاب کا نہایت قیمتی حصہ وہ ہے جو چھٹی اور ساتویں

کے عہد کی ایک تاریخ ترکی زبان میں تاریخ خانی کے نام سے نظم ہوئی اور نظام الدین شای نے ایک تاریخ فارسی زبان میں لکھی۔ اسے خاص طور پر تاکید کر دی گئی تھی کہ وہ لغامی اور صنائع بدائع کے استعمال سے احتراز کرے، ہاں ہم اس کا ظفر نامہ اسی نام کی ایک اور تصنیف کے مقابلے میں جو شرف الدین علی یردلی (م ۸۵۸ھ / ۱۴۵۳ء) نے صنائع بدائع سے آراستہ کر کے لکھا، تقریباً طاق لیاں میں دھرا رہ گیا۔ یہ تاریخی سرگرمیاں تیمور کے جانشینوں کے عہد میں بالخصوص "دہستان ہرات" میں اوج کمال کو پہنچیں۔ اس دہستان نے آل تیمور کی سرپرستی میں رشید الدین کی قائم کردہ روایات کو از سر نو تازہ کیا۔ شاہ رخ نے حافظ ابرو (م ۸۳۳ھ / ۱۴۳۰ء) کو مامور کیا کہ جامع التواریخ کا جدید ایڈیشن مرتب کرے اور اس کا ذیل لکھے۔ اسی قسم کی متانت فصیح الخوانی کی مجمل (تصنیف حدود ۸۴۵ھ / ۱۴۴۱ء) اور فاضل اجل ہمہ دان سلطان الغ بیگ (م ۸۵۳ھ / ۱۴۴۹ء) کی تصنیف تاریخ الواس اربعہ میں بھی غالباً پائی جاتی ہے جو بظاہر اب صرف ایک قصص کی صورت میں محفوظ ہے، لیکن جس طرز کی رتکین اور مرصع نثر حسین کاشفی کی طرح کے معاصر مصنفوں نے لکھی اسے بھی تاریخ نگاری کے لیے ممنوع قرار دینا ممکن نہ تھا، چنانچہ تیموری عہد کے عام مصنفین مقلدانہ طور پر اسی طرز تحریر کے دام میں پھنس کر رہ گئے اور دہستان ہرات کے بعد کے دور کی تصانیف تو لغامی اور صنائع بدائع کے سمندر میں اور بھی زیادہ ڈوبی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عبدالرزاق سرقدی (م ۸۸۷ھ / ۱۴۸۲ء) نے نسبتاً اعتدال سے کام لیا، لیکن اس کی تصنیف کو میرخواند (۹۰۳ھ / ۱۴۹۸ء) کی روضۃ الصفاء کے پر صنعت اسلوب بیان کی سی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ میرخواند کا نواسہ خواند امیر (م ۹۳۲ھ / ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) دہستان ہرات کا یہ متأخر اسلوب بیان ہندوستان لے گیا اور وہ سرزمین بھی اس اسلوب کو بہت موافق آئی۔

ہندوستان میں فتوحات غوریہ اور دہلی میں سلاطین کا مستقر قائم ہو جانے کی وجہ سے ایرانی طرز تاریخ نویسی کی جو ابتدا ہوئی وہ محتاج تعارف نہیں۔ بعد کی صدیوں میں ہندی

اہمیت اور انفرادیت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ انہوں نے اس مشترکہ اساس پر کیا عمارت کھڑی کی۔ عمومی تاریخ کی کتابیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئی ہوں یا ہندوستان میں جن میں صرف ابتدائی ماخذ کے خلاصوں کے ساتھ کچھ زائد مواد اپنے زمانے تک کا درج کر دیا جاتا تھا، ایسی ہی تقلیدی اور ثانوی قسم کی تاریخیں ہیں جیسی کہ عربی زبان کی، بلکہ اکثر ان میں تقلیدی ملکہ اور بھی کم پایا جاتا ہے۔ ایسی تصانیف مثلاً محتاج الدین جوزجانی (م بعد ۶۶۳ھ / ۱۲۶۵ء) کی کتاب محتاج تاریخ کی حیثیت سے کچھ قدر و قیمت کی حامل ضرور ہیں، لیکن اصول علم تاریخ کے اعتبار سے وہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں۔

مغربی ایشیا میں سلطنت مغول کا قیام ایسے ممتاز سلسلہ تصانیف کا محرک اول بنا جس کا پیش خیمہ علاء الدین عطاء ملک جوینی (م ۶۸۱ھ / ۱۲۸۳ء) کی منفرد اور طبع زاد تاریخ تھی، مگر جو بذات خود "کاتبوں کی تاریخوں" کی صنف کے ساتھ مربوط تھی جن کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ خالص "دہستان" مغول کی ابتدا وزیر فضل اللہ رشید الدین طیب (م ۷۱۸ھ / ۱۳۱۸ء) کی تصنیف جامع التواریخ سے ہوتی ہے جو اہلخانوں کے مسلمان ہو جانے کا براہ راست نتیجہ تھی۔ رشید الدین کی یہ کتاب فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں بتدریج تصنیف ہوئی۔ اس دور کے بعض مصنفین (بشمول قزوینی) نے یہ کوشش کی کہ وہ طویل حماسی تاریخیں، شاہنامے ہی کی بحر میں لکھ کر فردوسی سے بھی سبقت لے جائیں۔ اس کے علاوہ صرف ایک ممتاز تصنیف نثر میں لکھی گئی۔ یہ عبداللہ بن فضل اللہ وصال (م بعد ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء) کی بلیغانہ و پر صنعت تصنیف اور پرانے نمونے کی ایک "سرکاری تاریخ" ہے یہ کتاب بھی انہیں تاریخوں کی طرح درجہ اول کا نمونہ بن کر رہ گئی تاکہ وہ مستقبل کے مورخوں کی نسلوں کو لغامی کی بادیہ پیمائی میں مصروف رکھے۔

دہستان مغول کے خاتمے اور تیمور کے زمانہ عروج کے درمیانی عرصے میں تاریخ نویسی ست و بے حال رہی۔ تیمور کے ساتھ منشیوں (سکرٹریوں) کا باقاعدہ عملہ رہا کرتا تھا، جن کا کام یہ تھا کہ وہ اس کے جنگی کارناموں کی تاریخ مرتب کرتے رہیں اور وہ خود ان کی مکمل تصانیف کو پڑھا کر سنا کرتا تھا، چنانچہ اس

سیرت شیخ صفی الدین ہے جسے توکل بن براز نے (۵۷۰ھ/ ۱۱۳۹ء میں) قلمبند کیا؛ (۲) عام یا خاص گروہوں یا سلسلوں کے تراجم (دیکھیے عطار، جامی، مولوی)۔ ”دبستان ہرات“ کے دو مصنفوں نے وزرا کے تراجم پر تصانیف لکھی ہیں، سیف الدین فضلی نے آثار الوزاء (جو ۸۳ھ/ ۱۳۷۸ء میں لکھی گئی) اور خواند امیر نے دستور الوزراء (جو ۹۱۵ھ/ ۱۵۰۹ء میں لکھی گئی)؛ لیکن بعد کے دور تک یہ نوبت نہ آئی کہ فارسی زبان میں ایسی تصانیف لکھی جائے لگیں جن کا مقابلہ عربی زبان کے ہم عصر معاصر تراجم سے ہو سکے۔

(د) دسویں صدی ہجری (پندرہویں صدی میلادی) کے پہلے ربع میں تقریباً تمام اسلامی دنیا میں ایک سرے سے دوسرے سے تک طاقتوں کی تقسیم جدید عمل میں آئی۔ ان تحریکات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نئی شافعی جماعت بندیاں عمل میں آئیں اور امور کے رخ نئے سرے سے پھیرے گئے جس کا اثر ہر قسم کے ادب اور بالخصوص علم تاریخ پر پڑا۔

چند ادنیٰ درجے کی عمومی تاریخیں (دیکھیے ابکری، الدیار بکری، الجہانی) اور کچھ مقامی تاریخیں یا کتب سیر جو قدرد قیامت میں متفاوت ہیں، اس دور میں مصر، شام، عراق اور عرب کی خالص تاریخ نویسی کی کل کائنات ہیں اور یہ حالت تیرہویں صدی ہجری (انیسویں صدی میلادی) تک قائم رہی اور اس زمانے میں قدیم طرز کی عربی تاریخ نویسی کا پورے طور پر خاتمہ ہو گیا، البتہ دو قابل ذکر مصنف ضرور پیدا ہوئے، یعنی عبدالرحمن الجبرقی (م ۱۲۳۷ھ/ ۱۸۲۲ء) مصر میں اور حیدر احمد اشباہی (م ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء) لبنان میں، تاہم وسطی، مشرقی اور جنوبی عرب میں اس قسم کی تاریخ نویسی کا سلسلہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ مغرب میں بھی الناصری السلاوی (م ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء) اس آخری طرز کا فاضل مورخ ضرور پیدا ہوا، گو وہاں مذکورہ بالا قسم کے چھوٹے درجے کے مورخین کا ایک سلسلہ (دیکھیے الوفرائی، الزیانی) اس سے پہلے بھی تھا۔ اس سلسلے کے مورخین سے الگ ہونے والی شخصیتوں میں ایک ہی برجستہ اور ممتاز شخصیت نظر آتی ہے اور وہ ہے المتحری التلمسانی (م ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۳۲ء) صاحب نفع الیلب کی۔ اس کی

فہرستی سالناموں کا بڑا سلسلہ اسی قسم کے اسلوب بیان اور طرز روایت سے مربوط ہے۔ تاج المآثر مصنف حسن نظامی (حدود ۱۱۳۲ھ/ ۱۷۱۷ء) کے بعد اہم تصنیف ضیاء الدین برنی (م بعد ۱۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء) کی ہے جس نے تاریخ جوزجانی کا ذیل لکھا۔ اس کے علاوہ سوائے چند تاریخوں کے جو تراجم پر مبنی اور ”تکلفات منشیانہ اور تصنیفات مترسلانہ“ سے پر ہیں اور کچھ بھی نہیں، البتہ صوبہ سندھ میں مقامی روایات کے بعض آثار موجود ہیں جو پہلی صدی ہجری (آٹھویں صدی میلادی) کی عرب فتوحات تک پہنچتی ہیں۔ غالباً اس تاریخ نما افسانے کا جسے ساتویں صدی ہجری (تیرہویں صدی میلادی) میں پنج نامے کے نام سے شائع کیا گیا تھا، پس منظر یہ ہے۔

اس سارے دور میں ادبیات کا میدان ترکی اور عثمانی مملکت میں بدستور فارسی روایات ادب کے قبضے میں رہا۔ ادبی نقطہ نظر سے منشور تصانیف اور منظوم حماسی کتابیں جو اناطولیہ کے سلجوقیوں کے متعلق ہیں بجائے خود کسی طرح بھی قابل ملاحظہ نہیں، لیکن اس لحاظ سے دلچسپ ضرور ہیں کہ انہوں نے نو ظہور ترکی تاریخ نویسی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ اور یس بن علی بدلیسی (م ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء) کی تصنیف ”ہشت بہشت“ میں جو بایزید ثانی کے حکم سے لکھی گئی تھی، لفاظی اور منائع بدائع کا استعمال انتہا پر جا پہنچا۔ اس کے ساتھ ہی لفاظی اور کلام مصنوعی کو مبتذل اور غیر علمی تحریروں کے برابر گردانا ایک قسم کا سطحی اندازہ ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ بدلیسی کی تصنیف میں تاریخ و صاف نیز کئی دیگر منشیانہ تاریخوں کی طرح لفاظی کے غبار کے نیچے سنجیدہ اور تاریخی اعتبار سے بہت قیمتی روایت موجود ہے۔

عربی اور فارسی تاریخ نویسی میں نہایت نمایاں فرق یہ ہے۔ فارسی تصانیف میں ادبی تذکرہ نگاری کی ترقی تو بلاشبہ ہونے و وسیع پیمانے پر ہوئی ہے، مگر تاریخی تراجم نسبتاً کالعدم ہیں، ہاں متعدد عمومی تاریخوں میں معمولی طرز کی روایات اور تراجم بھی درج ہیں یا ایسی کتابوں میں ایک علیحدہ فصل مشاہیر، بالخصوص وزرا، شعرا اور مصنفین کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد سیر اولیا و متوفین کی باری آتی ہے۔ ان سیر کی دو قسمیں ہیں: (۱) افراد کے تراجم، ان میں سے زیادہ قابل ذکر

تاریخ انڈلس (Analects) اور سیرت ابن الخلیفہ اندلسی اسلامی ادب کے آخری شاہکار ہیں، جن پر اس شاندار روایت کا خاتمہ بالخیر ہوا۔

عربی تاریخی روایت اپنے اوطان میں زوال پذیر ہوئی، مگر اس کی طعانی دو طرح سے ہو گئی، کچھ تو اس طرح کی ترکی زبان میں تاریخ نویسی کا محدود ارتقا عمل میں آیا۔ چنانچہ عظیم ہاشمی (م ۱۱۱۳ھ / ۱۷۰۲ء) کی قابل قدر تاریخ عمومی اسی ارتقا کا جزو ہے، کچھ اس طرح کہ تاریخ اب دور دراز اسلامی ممالک میں بھی پہنچ گئی جہاں اسلام نسبتاً قریب زمانے میں پہنچا تھا۔ ہماری مراد خصوصیت سے مغربی افریقہ سے ہے۔ ان ممالک میں متعدد مقامی تاریخیں لکھی گئیں جن میں اہم ترین تصنیف دو ہیں، یعنی عمد سنغوی (Songhay) کی تاریخ مصنفہ عبدالرحمن العدی (م بعد ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء) اور مای اورلیس والی بورنو (Bornu) (دور حکومت ۹۱۰ھ تا ۹۳۲ھ / ۱۵۰۳ تا ۱۵۲۶ء) کے عہد کی تاریخ مصنفہ امام احمد۔ مشرقی افریقہ میں کلوہ کی قدیم تاریخ اور ملک حبشہ میں احمد گرانز (Ahmad Gran) کی لڑائیوں کا حال محفوظ رہ گیا ہے۔ احمد والی کتاب نواح ۹۵۰ھ / ۱۵۳۳ء میں شباب الدین عرب فقیہ نے لکھی تھی ان کے علاوہ عمان کے دبستان اباضیہ میں بھی بعد کے زمانے میں چند تاریخی کتابیں لکھی گئیں۔

ان تصانیف کے ساتھ ساتھ مصر اور شام میں متکافانہ اور متعلق نثر میں تراجم نگاری کا کام بھی جاری رہا۔ ان تصانیف کا تعلق مذکورہ بالا تصانیف سے تقریباً وہی تھا جو مسیحی تاریخوں کا سلیس کتب سیرت سے تھا۔ اس دبستان کا نمائندہ شباب الدین الحفاتی الحمیری (م ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۹ء) تھا۔ اس کی تصنیف کی مقبولیت اس حقیقت سے واضح ہے کہ ۱۰۸۲ھ / ۱۶۷۱ء میں علی خان بن معصوم نے اس پر ہندوستان میں ایک ذیل لکھا، جس کا اقتباس الجنتی نے کور (م ۱۱۱۱ھ / ۱۶۹۹ء) نے دیا ہے اور خود الجنتی نے بھی اس پر دوسرا ذیل لکھا تھا۔

ترکی اور ایرانی علاقوں تک میں بھی اہم تاریخیں عربی زبان میں لکھی گئیں۔ احمد بن معطفی طاش کوپری زادہ (م ۹۶۸ھ / ۱۵۶۱ء) قاضی استانبول کی کتاب الشقائق النعمانیہ

ترکوں کے اسلامی دور کی تاریخ پر ایک بنیادی تصنیف ہے جس پر بعد کے زمانے میں عربی اور ترکی دونوں میں ذیل لکھے گئے۔ جو تعلقات مختلف عرب شیعہ جماعتوں اور ایران و ہندوستان کے شیعوں کے درمیان تھے ان کا عکس ان شیعہ معاجم میں نظر آتا ہے، جن کے مصنف نہ صرف عرب تھے، مثلاً الحر العالی، بلکہ ایرانی محمد باقر موسوی (خوانساری) اور ان کے ہندوستانی ہم عصر سید اعجاز حسین کنٹوری (م ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء) بھی تھے۔ سنیوں نے بھی تراجم پر کئی کتابیں ہندوستان میں لکھیں۔

مغرب میں تراجم نگاری کا سلسلہ بدستور جاری رہا (دیکھیے الوفرائی)۔ وہاں سے اس کا رواج مغربی سوڈان میں جا پہنچا جہاں احمد بابا (م ۱۰۳۶ھ / ۱۶۲۷ء) نمبکنی ایک اچھا تراجم نگار گذرا ہے۔ مشرقی سوڈان میں بھی سلطنت فنج کے صلحا و علما کا ذکر خیر محمد واد (ولد) نیف اللہ (م ۱۲۲۳ھ / ۱۸۰۹ء) نے اپنی تصنیف طبقات میں بیش کے لیے باقی رکھا۔

اس عہد میں عمومی تاریخیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئیں یا ہندوستان میں، بیشتر جدت اور تناسب سے عاری ہیں اور وہ صرف اپنے اپنے زمانے کے حالات کے لیے مفید ہیں۔ ان کی ترتیب عام طور پر شاہی خاندانوں کی ترتیب پر مبنی ہوتی ہے، پھر بھی ان میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ایک جلد یا ایک فصل تراجم نگاری کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے اور بعض اوقات ان میں جغرافیائی ضمیمے بھی ہوتے ہیں۔ ان کتابوں میں سے جو کسی اور اعتبار سے جالب نظر نہیں، مفصل ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں: نظام شاہی (م ۹۷۲ھ / ۱۵۶۵ء) کی تاریخ، تاریخ الفی ایک مخطوطہ قسم کی تاریخ ہے، جو اکبر کے حکم سے ہجرت کے ہزار سال ختم ہونے کی یادگار میں لکھی گئی، 'صبح صادق' مصنفہ محمد صادق آزادانی وقائع نویس (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء)، غلد برین از محمد یوسف والد (تصنیف ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء)، تصانیف محمد بقا سارنپوری (م ۱۰۹۳ھ / ۱۶۸۳ء)، تحفۃ الکرام، مصنفہ میر علی شیر قانع (م بعد ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۷ء)، جس کے ساتھ تاریخ سندھ کے متعلق بھی ایک ذیل (جلد سوم) شامل ہے اور پچھلی صدی کی تین فارسی تصانیف (دیکھیے رضا قلی خان، سپر، محمد حسن خان)، مصلح الدین لاری (م ۹۷۹ھ / ۱۵۷۲ء) کی مرآۃ

تینوں کی اتصال سے ایک امتیازی ہندی تاریخی روایت قائم ہو گئی۔ بارہویں صدی اجری (اٹھارہویں صدی میلادی) کے آخر سے ایک نیا موثر عنصر ان انگریز فضلا اور مستشرقین کی صورت میں ظاہر ہونے لگا جو ہندوستان میں سکونت رکھتے تھے، لیکن اس کے نتیجے میں جو طرز عمل کی تبدیلی ظہور میں آئی وہ صرف آہستہ آہستہ ہی نمودار ہوئی۔

بظاہر شہنشاہ اکبر کے عہد (۹۶۳ھ تا ۱۰۱۳ھ / ۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) ہی میں یہ ہندی روایت اسلامی ہند کی ان عمومی تاریخوں میں پہلی مرتبہ واضح طور پر شکل پذیر ہوئی، جن کا آغاز عہد غزنویہ سے کیا گیا اور نظام الدین احمد اور عبدالقادر بدایونی نے لکھی تھیں (یہ دونوں مصنف ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۵-۱۵۹۶ء) میں فوت ہوئے)۔ تاریخ بدایونی خاص طور پر قابل ذکر ہے، کیونکہ یہ تصنیف ایک ابتکار پسند اور اپنے رنگ میں نقاد دماغ کی کاوش کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ ایک غیر سرکاری تصنیف ہے اور اس میں مشاہیر ہند کی تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کے جانشین محمد قاسم فرشتہ (م بعد ۱۰۳۳ھ / ۱۶۲۳ء) نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے میدان کو وسیع تر کر دیا، گو اس میں تحقیق و تدقیق کی صلاحیت نسبتاً کم ہے۔

ان مسامی کے ساتھ ہی ساتھ مختلف بادشاہوں کے عہد کی انفرادی تاریخیں بھی سرکاری طور پر قلمبند ہوتی رہیں اور یہ دستور بھی اکبر ہی کے زمانے میں شروع ہوا تھا۔ ان میں سے صرف بڑی بڑی تصانیف کا ذکر کر دیا جاتا ہے: اکبر نامہ تصنیف ابوالفضل علای (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء) خصوصیت سے اپنی تیسری جلد (آئین اکبری) کی وجہ سے شایان توجہ ہے کہ اس میں اکبر کی سلطنت کے اداری نظام کو تفصیلاً بیان کیا ہے۔ جہانگیر کے عہد کے واقعات خود اس کی خود نوشت توزک میں درج ہیں اور اس کے وزیر مستعد خان (م ۱۰۳۹ھ / ۱۶۳۹ء) نے بھی قلمبند کیے ہیں۔ عہد شاہجہان کی تاریخ تین دہ سالہ دفتروں میں لکھی گئی۔ پہلے دو دفتر عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء) نے مرتب کیے اور تیسرا دفتر اس کے شاگرد محمد وارث (م ۱۰۹۱ھ / ۱۶۸۰ء) نے۔ اورنگ زیب کے عہد کے حالات محمد کاظم (م ۱۰۹۲ھ / ۱۶۸۱ء) اور محمد ساتی مستعد خان (م ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء)

الادوار اس حیثیت سے دلچسپ ہے کہ وہ فارسی زبان میں سلطنت عثمانیہ کے متعلق آخری تصنیف ہے اور اسی طرح حیدر بن علی رازی کی تاریخ جو ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء میں لکھی گئی، اپنی ترتیب کی جدت اور غیر سرکاری تصنیف ہونے کی وجہ سے قابل توجہ ہے۔ وسط ایشیا کی ترکمانی ریاستوں میں بھی سرکاری تاریخ نویسی کے لیے فارسی زبان استعمال ہوتی تھی۔ ان کتابوں میں بہت سی ہم تک پہنچی ہیں (دیکھیے ابوالخیر)۔

ایران میں صفوی خاندان کے برسر اقتدار آنے کی وجہ سے قدرتی طور پر شاہی خاندانوں کے متعلق تاریخ نویسی کے سلسلے کی پھر سے تجدید ہوئی، جن میں سے اہم حسن رولوکی احسن التواریخ ہے، جو مقابلاً زیادہ ضبط اور احتیاط کے ساتھ لکھی گئی اور ۸۹۵ھ / ۱۵۷۷ء میں پایہ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے علاوہ دو تاریخیں شاہ عباس کے عہد (۹۹۵ھ تا ۱۰۳۷ھ / ۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۷ء) کے متعلق بھی ہیں، یعنی تاریخ عباسی از محمد مخم یزدی اور تاریخ عالم آرای عباسی از اسکندر بیگ منشی (رک پان) جو بہت ہی مفصل تاریخ ہے۔ اسی طرح نادر شاہ کے ذکر کو بھی مہدی خاں استرآبادی (م بعد ۱۱۷۳ھ / ۱۷۶۰ء) نے دو تصنیفوں کے صفحوں میں دوام بخشا ہے۔ ان میں سے دوسری تصنیف کا نام درہ نادرہ ہے جو مہدی خان کے اپنے قول کے مطابق اس نے وصاف کے نتیجے میں لکھی۔ اس کے علاوہ اس کے عہد کی ایک بہت بڑی تاریخ تین جلدوں میں محمد کاظم (وزیر مرو) نے لکھی، نادر شاہ کے مستوفی محمد محسن نے بھی ایک، تاریخ عمومی لکھی جس میں نادر کا حال بھی دیا ہے۔ کم از کم تین شاہی خاندانوں کی تاریخیں اور ایک تاریخ عمومی فتح علی شاہ (۱۲۱۲ھ تا ۱۲۵۰ھ / ۱۷۹۷ء تا ۱۸۳۳ء) کی فرمائش پر لکھی گئی، تاہم یہ فہرست کسی معنی میں بھی اس دور کی مقامی اور خاندانی تاریخوں کی مکمل فہرست نہیں۔

عہد مغول کی ابتدا میں ہم ہندوستان میں تین مختلف ادبی دھاروں کا اتصال پاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تھا ہندی فارسی روایت کا دھارا، یہ روایت دو قسم کی تھی، مقامی اور عمومی اور دور ماقبل سے مسلسل چلی آ رہی تھی۔ تیسرا نئی طرزوں کا دھارا، جنہیں خود سلاطین مغول نے جاری کیا۔ ان

تیکم (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۳ء) کا ہایوں نامہ اس سے بہت بعتر ہے جو اس نے اکبر کی فرمائش پر لکھا تھا اور جو اسلامی تاریخ کی ان معدودے چند کتابوں میں سے ہے جو ذاتی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ء) نے اپنے عہد کے پہلے سترہ سال کی تاریخ توڑک جہانگیری کے نام سے لکھی تھی اس کے جانشین (شاہجہان) نے ترمیم و تنسیخ کے بعد دوبارہ شائع کیا۔ غالباً اسی زمانے میں نزوکت تیموری کے نام سے ایک جعلی تصنیف ہندوستان میں تیمور کے عہد کی مصدقہ اور مستند توڑک کے پیرائے میں نشر کی گئی۔

صرف شاہی خاندان کے افراد ہی نے اس قسم کی نزوکت نہیں لکھیں، بہت سے غیر سرکاری لوگوں نے بھی اس قسم کی تاریخیں اور سرگزشتیں لکھی ہیں جن میں بالکل سادی زبان اور بے تکلف انداز سے ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو ان کے چشم دید تھے۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف تصانیف شیخ محمد علی حزین (م ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء) کی تصنیف تذکرۃ الاحوال اور مرزا محمد بن معتمد خان کا مہرت نامہ ہے جو نواح ۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۸ء - ۱۷۱۹ء میں مرتب ہوا۔ باقی کتابوں میں سے اکثر سطرانے ہیں جن میں تاریخی اہمیت کا مواد کم ہے۔

اس دور کی فارسی تراجم نگاری میں سابقہ دور کی نسبت کچھ ترقی پائی جاتی ہے۔ پہلے زمانے کی طرح اس دور میں بھی ادبی تراجم نگاری (تذکرہ نویسی) کو پہلا مقام حاصل ہے جو کثیر تعداد میں ایران اور ہندوستان کے شعرا کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ چند تصانیف تاریخی تراجم کے متعلق بھی ہیں بالخصوص اثر الامراء جو میر عبدالرزاق اورنگ آبادی (م ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء) کی تصنیف ہے۔ فارسی زبان کی تراجم نگاری میں سب سے زیادہ وسیع انطاق تصنیف ہفت الکیم ہے جو امین احمد رازی کے دور قلم کا نتیجہ ہے۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب جس میں ہندوستان کے حوالے خاص طور پر دیئے گئے ہیں مرتضیٰ حسین بکراہی نے بارہویں صدی کے اواخر میں حدیقۃ الاقائم کے نام سے تالیف کی تھی جس میں مصنف نے اپنی زندگی کے بعض حالات اور شاہی ہند کے بعض واقعات کا ذکر کیا ہے جو اس کی زندگی میں پیش آئے۔

نے لکھے ہیں۔ مغلیہ خاندان کے زوال اور انگریزوں کے عروج کی تاریخ غلام حسین خان (حدود ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۱ء) نے لکھی اور خیر الدین محمد الہ آبادی (م بعد ۱۲۱۱ھ / ۱۷۹۶ء) نے شاہ عالم ثانی کے عہد کے واقعات کو زبور تحریر سے آراستہ کیا۔ اصطلاحی نقطہ نظر سے زیادہ تسلی بخش آل تیمور کی وہ تاریخ ہے جو محمد ہاشم خوانی خان (م۔ نواح ۱۱۳۵ھ / ۱۷۳۲ء) نے لکھی۔ عہد اکبر کے تنقیدی حالات جو اصلی ماخذ پر مبنی ہیں امیر حیدر حسینی بکراہی نے نواح ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۵ء میں سراج اکبری کے نام سے لکھے۔

ہر خود مختار یا نیم خود مختار خاندان شاہی اور بنگال سے لے کر کرناٹک تک ہندوستان کے ہر صوبے سے متعلق اسی قسم کی تاریخوں کا سلسلہ موجود ہے اور گو وہ تاریخیں زیادہ مفصل نہیں تاہم بحیثیت مجموعی مغل تاریخ نویسی کی خصوصیات کی حامل ہیں۔ ہم ان میں سے صرف انھوں ہی کی تاریخوں کا ذکر کر دیں تو کافی ہو گا جو نصرت اللہ بن حبیب اللہ ہروی (نواح ۱۰۲۱ھ / ۱۶۱۲ء) اور امام الدین حسینی (نواح ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء) نے تصنیف کیں اور جن پر بعد کے زمانے کی تاریخ مصنفہ محمد اکرم (م بعد ۱۲۶۳ھ / ۱۸۴۷ء) مبنی ہے۔ تاریخ افغانستان شاہی بلوکات کے نقطہ نظر سے بھی لکھی گئی۔ اس تاریخ کا مصنف عبدالکریم بخاری (م بعد ۱۲۳۶ھ / ۱۸۳۰ء) ہے گو اس نے دول خوانین وسط ایشیا کے متعلق اپنی تاریخ در اصل استانبول میں بیٹھ کر لکھی تھی۔

ہندی فارسی تاریخ نویسی کی ابتکاری خصوصیت ان بے شمار نزوکت سے ظاہر ہوتی ہے جو اس زمانے میں مرتب ہوئیں۔ ان میں اور رسمی تاریخوں میں نہایت بڑا فرق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستہ تیموریوں ہی نے شروع کیا تھا۔ سب سے ابتدائی مثال توڑک بابری ہے جو ترکی زبان میں لکھی گئی لیکن بابری کے عم زاد بھائی میرزا حیدر دوغلات (م ۹۵۸ھ / ۱۵۵۱ء) کی توڑک جس کے ساتھ بعد کے زمانے کے چنتائیوں کی تاریخ بھی شامل ہے تاریخ رشیدی کے نام سے فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔ ہایوں (م ۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء) کی سرگزشت آٹاپی جو ہر نے لکھی تھی لیکن ہایوں کی سوتیلی بہن مگبدن

(۶) مشرقی خزائن مخطوطات کی بڑی بڑی فہرستیں (Catalogues)؛ (۷) انفرادی مورخین پر مفرد رسائل کے نام ان مورخین کے تراجم کے ماخذ کے ذیل میں ملیں گے؛ (۸) مورخین کے خاص گروہوں کے متعلق دیکھیے جوزف مورڈوٹز (J.Horowitz) کا مقالہ *The Earliest Biographies of the Prophet* (حیدر آباد ۱۹۲۸ء)۔

○

تأویل : اس عربی لفظ کے مادے "اول" (آل) کے لغوی معنی "اپنی اصل کی طرف لوٹنا" ہیں، لہذا لفظ "تأویل" کے لغوی معنی "اصل کی طرف لوٹنا" ہوئے۔ کلام عرب میں اور خصوصاً قرآن مجید میں یہ لفظ بیان حقیقت، حقیقی معنوں کی طرف رجوع کرنے، توضیح معانی یا تفسیر یا اس کے مترادف معنی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس لحاظ سے "تفسیر" اور "تأویل" مترادف ہوئے اور کچھ عرصے تک (غالباً تیسری چوتھی صدی تک) لفظ "تأویل" تفسیر کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا، چنانچہ ابن قتیبہ (م ۳۲۷ھ) کی کتاب *تأویل مشکل القرآن* اور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کی *تأویلات القرآن* تفسیر کے معروف کتابیں ہیں، جو سند کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ قرآن کریم میں یہ لفظ اس وحی کے لیے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی تھی (بالفاظ دیگر خود قرآن کریم کے لیے) استعمال ہوا۔ قرآن کریم میں یہ لفظ یا تو آیات قرآنی کے حقیقی معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے (۳ آل عمران: ۷) یا کسی واقعے کی اصل حقیقت کے لیے (سورہ ۱۸ [اکت]: ۷۸) یا تعبیر رویا کے لیے (سورہ ۱۲ [یوسف]: ۳۵) وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کریمہ میں یہ لفظ اصلی لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جب تک لفظ "تأویل" تفسیر کے تقریباً مترادف رہا عام طور پر علماء ان دونوں لفظوں کے مفہوم میں تمسودا سا یہ فرق کرتے تھے کہ لفظ "تفسیر" کا استعمال مشکل الفاظ اور مفردات کی تشریح کے لیے اور تأویل کا استعمال جملوں اور معانی کی توضیح کے لیے ہوتا تھا۔ لیکن یہ فرق سب علماء کے نزدیک مسلم نہیں، جیسا کہ ابن عجبہ کی مذکورہ بالا

اس کے برعکس وسیع الذیل معاجم تراجم جس طرح عربی زبان میں پائی جاتی ہیں، فارسی میں بالکل منقود ہیں۔ ان سے مشابہت میں قریب ترین وہ تصانیف ہیں، جو اہل تشیع اور شیعہ علماء صوفیہ اور اولیاء اللہ کے متعلق فارسی زبان میں لکھی گئیں۔ پہلی صنف کی تصانیف میں مجالس المؤمنین، نور اللہ بن شریف الرضی (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۰ء) کی تصنیف ہے جو ہندوستان ہی میں لکھی گئی۔ اس میں اہل تشیع کی تراجم نگاری کی عربی روایت کو نشوونما دینے کی سعی کی گئی ہے۔ محمد بن صادق بن ممدی نے نجوم السماء ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء میں لکھی تھی۔ اس کتاب میں گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں صدی کے شیعہ علماء کا ذکر ہے۔ اولیاء اللہ اور متصوفین کے تراجم، جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی، صرف ہندوستان ہی میں لکھے گئے اور خاص طور پر ان بزرگوں کا مشرح حال دیا گیا جو ہندوستانی تھے یا ہندوستان سے ان کا تعلق تھا۔ ایسی کثیر التعداد کتابوں میں سے، جو کسی ایک ولی اللہ کی زندگی یا سلسلوں یا گروہوں کے متعلق ہیں، سب سے زیادہ اہم یہ ہیں: محمد بن مبارک کرمانی (آٹھویں صدی ہجری) کی *سیر الاولیاء* (دہلی ۱۳۰۲ھ)، حامد بن فضل اللہ (جہان) (م ۱۵۳۲ھ / ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) کی *سیر العارفین*، محمد غوثی کی *گزار ابرار*، عبدالحق بخاری دہلوی (م ۱۰۵۲ھ / ۱۶۳۲ء) کی *اخبار الاخیاء*، عید اللہ خاں کی *تصویری کی معارج الولاہ*، تصنیف ۱۰۹۳ھ / ۱۶۸۳ء، چھوٹی کتابوں میں سے جن میں ہر زمانے کے صوفیوں کا حال درج ہے، خاص دلچسپی کی تصنیف *سکینۃ الاولیاء* ہے جو دارالعلوم (م ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۹ء) نے لکھی تھی۔

ماخذ : (۱) الخاوی: الاطمان بالتوضیح لمن ذم التاريخ (۱۳۳۹ھ)؛ (۲) براکلمان: G.A.L. (ج ۱) (Weimar) ۱۸۹۸ء، ج ۲، طبع برلن ۱۹۰۲ء، مکملہ، لایپز ۱۹۳۶ء، بعد؛ (۳) C.A.Storey: Persian Literature, A Bio-bibliographical Survey ۲۷ (لنڈن) ۱۹۳۵ء، بعد؛ (۴) E.G.Browne: A Literary History of Persia (کیمبرج ۱۹۳۰ء)؛ (۵) Sir H.Elliott اور J.Dowson: The History of India as told by its own Historians (لنڈن ۱۸۶۷ء تا ۱۸۷۷ء)؛

القون' ۱۱۶ تا ۱۱۷ طبع ہند؛ (۷) لسان العرب' ۱۳: ۳۳ -
 ۳۵' (۸) شریف مرتضیٰ: حاشیہ التاویل' طبع بغداد ۱۳۵۵ھ
 ص ۷ تا ۱۳ اور دیگر کتب تفسیر وغیرہ۔

○

تجانیہ : (تجانی اور تجینی بھی لکھتے ہیں)
 صولیوں کا ایک طریقہ جس کا بانی ابو العباس احمد بن محمد بن الحار
 بن سالم التجانی (۱۱۵۰ھ تا ۱۲۳۰ھ / ۱۷۳۷ء تا ۱۸۱۵ء) تھا جو
 اصلاً بنو توہین' امرائے تاحرت میں سے تھا (تحفة الزائر: ۱:
 ۸۰)۔

۱۔ سر سلسلہ کے حالات زندگی: احمد مذکور عین ماضی
 میں پیدا ہوا تھا۔ شیخ کے خاندان کو "اولاد سیدی شیخ محمد" کہتے
 تھے۔ اس کے والدین ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء میں بعارضہ طاعون
 فوت ہو گئے۔ وطن ہی میں کچھ تعلیم پا کر وہ ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء
 میں بحیثیت تعلیم کے لیے پہلے قاس' پھر ایضاً گیا جہاں وہ پانچ
 سال تک مقیم رہا۔ وہاں سے ۱۱۸۱ھ / ۱۷۶۸ء میں تلمسان اور
 ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۳ء میں مکہ (مکرمہ) اور مدینہ (منورہ) چلا گیا۔
 بعد ازاں قاہرہ آیا۔ ان تمام مقامات میں وہ سماع شیعہ سے
 مستفید ہوا اور آخری مقام میں اس نے ایک شخص محمود الکوردی
 کے ایما پر ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی، گو اس سے پہلے وہ
 قادریہ، سیبہ اور غلوہ سلسلوں میں داخل ہو چکا تھا۔ اس کا نیا
 سلسلہ طریقہ غلوہی ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد
 وہ المغرب میں لوٹ آیا اور قاس و تلمسان سے ہوتا ہوا ۱۱۹۶ھ
 (۱۷۸۲ء) میں صحرا کے مقام بو سمغون (Bu Semghun) میں
 پہنچا۔ یہ ایک غلستان ہے جو الیض (Geryville) کے جنوب
 میں واقع ہے۔ یہاں اس کے خیال کے مطابق آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے اشارہ ہوا کہ وہ اپنے سلسلے کی
 اشاعت جاری رکھے۔ اس کے ایک مرید علی حازم نے اسے یہ
 مشورہ دیا کہ وہ قاس واپس چلا جائے چنانچہ ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء
 میں وہ وہاں چلا گیا۔ قاس میں اسے "حوش الرایات" کا عمل عطا
 ہوا۔ اپنی بقیۂ عمر کا بہت سا حصہ اس نے اپنے سلسلے کے
 محاملات کی تنظیم کی غرض سے سفر میں گزارا تاہم اس کی
 وفات تک اس کا صدر مقام قاس ہی رہا اور بعد وفات وہیں اس

کتاب سے ظاہر ہے، کیونکہ اس کتاب کا موضوع اکثر و بیشتر
 مشکل الفاظ کی تشریح ہے۔ بعد میں فقہاء وغیرہ نے "تاویل"
 کے معنی کچھ اور ہی مقرر کر لیے، یعنی کسی آیت یا حدیث کے
 ایسے معنی استنباط کرنا جو الفاظ کے ظاہری معنی سے مختلف ہوں۔
 لہذا علما کی عبارات میں اکثر اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں جیسے
 "یہ آیت یا حدیث اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش
 نہیں" یعنی اس کے کوئی ایسے معنی جو اس کے الفاظ کے ظاہری
 معنی کے خلاف ہوں ہو نہیں سکتے۔ اس لیے کسی کلام کے
 ظاہری معنی اور اس کے تاویلی معنوں میں یہ فرق ہوا کہ
 متواتر انداز کے لیے کسی دلیل یا قرینے کی ضرورت ہے۔ قرینے
 کی موجودگی میں اگر ظاہری معنوں سے گریز کیا جائے تو یہ معنی
 مجازی معنوں سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ بعد میں مسلمانوں میں
 ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو سنت کی راہ سے ہٹ گئے، یہ لوگ
 تاویل کے مفہوم اور استعمال میں صحیح حد سے تجاوز کر گئے اور
 خاص کر آیات متشابہات کی طرح طرح کی تاویلیں کرنے لگے۔
 ان کا دعویٰ یہ تھا کہ قرآن مجید کا ایک مطلب ظاہری ہے اور
 ایک باطنی اور ان پر باطنی معنی منکشف ہو گئے ہیں۔ یہ وہ لوگ
 تھے جنہیں عجیب و غریب مطالب بیان کرنے کا شوق تھا تاکہ
 انہیں شریعت سے روگردانی کرنے کا بہانہ ملے۔ ان کی اکثر
 آرا اسلام کے متنافی تھیں، لیکن وہ اس قسم کی تاویلیں کر کے
 ان آرا کو اسلام پر چسپاں کرنا چاہتے تھے۔ ہمیں سے صوفیہ کے
 بعض فرقوں نے تاویلات کے ماوراء اپنے لیے علیحدہ علیحدہ مسلک
 بنا لیے، یہاں تک کہ بعض نے احکام قرآنی کی پابندی کو بھی غیر
 ضروری قرار دے دیا، حالانکہ اسلام ایک واضح اور روشن دین
 ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمانوں کو
 ایک صاف اور کلی شاہراہ دکھادی ہے جو اس شاہراہ سے ہٹا
 اس نے یقیناً صراطِ مستقیم سے انحراف کیا۔

مآخذ : (۱) لسان العرب' ۱۳: ۳۳، ۳۴، ۳۵ (۲)

لج العرب، ۷: ۲۱۵؛ (۳) لین (Lane): An
 Arabic English Lexicon' ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳

کے زاویے میں اسے دفن کیا گیا۔

۲۔ سلسلے کے عقائد اور اعمال و اشغال: اس طریقے والوں کو "احباب" کہتے ہیں۔ ان کا ذکر حسب معمول چند کلمات کو بار بار (عام طور پر سو بار) دہرانے پر مشتمل ہے۔ ان کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اولوالامر کی اطاعت کی جائے۔

۳۔ تاریخ سلسلہ: ۱۲۳۰ھ میں ہانی سلسلہ کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹے (محمد الکبیر اور محمد الصغیر) محمود بن احمد التولسی کی اتالیقی میں رہے۔ اس کے بعد الحاج علی بن یحییٰ ان کا سرپرست بنا۔ یہ شخص تماسین (Tamasin) کے تہابی زاویے کا شیخ تھا جسے خود سر سلسلہ نے اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا۔ التولسی انہیں قریب عین ماضی میں لے آیا، کیونکہ اس محل پر جس میں ان کا باپ فاس میں رہا کرتا تھا، ایک نئے امیر یزید بن ابراہیم نے قبضہ کر لیا تھا۔ کچھ مدت کے بعد علی بن یحییٰ انہیں عین ماضی کے زاویے کی تحویل میں چھوڑ کر خود تماسین میں واپس آگیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود سر سلسلہ کی زندگی ہی میں سلسلے میں افتراق پیدا ہو گیا تھا اور اس نے مخالف فریق کو جنہیں تہابہ کہتے تھے، عین ماضی سے نکال دیا تھا۔ ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰ء میں ان مخالفین نے والی (ہای) وهران (Oran) حسن سے امداد طلب کی۔ اس نے عین ماضی کا حاصرہ کر لیا، لیکن حملہ بول کر اسے فتح نہ کر سکا اور اس بات پر راضی ہو گیا کہ ایک رقم خلیفہ لے کر واپس چلا جائے۔ اس کے دو سال بعد والی (ہای) تیلری (Titteri) نے اس آبادی پر حملہ کر دیا، عین ماضی کا کام رہا۔ ان فوجی کامیابیوں سے ہانی سلسلہ کے دونوں بیٹوں کا حوصلہ بڑھ گیا اور انہوں نے مسکرا Mascara کے ترکوں پر حملہ کر دیا، مگر وہ ۱۲۴۱-۱۲۴۲ھ / ۱۸۲۶ء اور ۱۸۲۷ء میں دونوں مرتبہ ناکام رہے اور آخری موقع پر محمد الکبیر مارا گیا (اور اس کا سر شہر الجزائر کے دروازے پر لٹکا دیا گیا) (تخذ)۔

سیدی علی بن یحییٰ تماسین ہی میں رہتا تھا، مگر اس کی ہدایت کے مطابق محمد الصغیر جو اب عین ماضی کا مدبر کل تھا، اپنے سلسلے کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف ہو گیا۔ یہ کوششیں طوب بار آور ہوئیں اور سلسلے کی دولت اور طاقت میں اضافہ ہو گیا، تاہم علی اور محمد نے اپنی فوجی کارروائی کی جرات نہ کی۔

۱۸۳۶ء / ۱۲۵۱-۱۲۵۲ھ میں امیر عبدالقادر نے جو فرانسیسیوں کو ملک سے نکالنا چاہتا تھا، ان کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اور بالآخر اس نے ۱۲۵۳ھ / ۱۸۳۸ء میں شیخ کے شر کا حاصرہ کر لیا۔ جو ناکام رہا۔ شیخ تہابیہ نے بعد میں اس کے مقابلے میں فرانسیسی حکمرانوں کی مدد کی۔ علی بن یحییٰ کا انتقال ۱۸۳۳ء میں ہوا اور وہ سلسلے کی تنظیم کا کام ہانی سلسلہ کے فرزند باقی کے سپرد کر گیا، جس کا انتقال ۱۸۵۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد علی بن یحییٰ کا پوتا محمد العائد سلسلے کا شیخ بنا۔

سلسلے کے تیسرے شیخ کے بیٹے، احمد اور ابشیر، اس کی وفات کے وقت خورد سال تھے، چنانچہ ایک شخص ریان المشری انکا اتالیق بنا۔ اس کا نشا یہ تھا کہ عین ماضی کا زاویہ مستقل حیثیت حاصل کر لے اور تماسین کے زاویے کے ماتحت نہ ہے اور اس طرح دونوں کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے، گو قطع علاقے تک لوبت نہ پہنچی۔ ۱۸۶۹ء میں فرانسیسیوں کو دونوں بھائیوں پر بے وفائی کا شبہ ہوا، لہذا دونوں کو گرفتار کر کے الجزائر بھیج دیا گیا، مگر وہ فرانسیسیوں سے مصالحت کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کے بعد شیوخ سلسلہ کے تعلقات فرانسیسیوں سے دوستانہ رہے۔

۴۔ اشاعت طریقہ: اگرچہ سلسلے کے مبلغین نے اپنے عروج کے زمانے میں مصر، عرب اور ایشیا کے دوسرے حصوں میں بھی مرید بنائے، لیکن طریقہ کو حقیقی ترقی فرانسیسی افریقہ میں نصیب ہوئی اس کے علاوہ مراسم اور فرنیج مکی میں بھی اس سلسلے کی بھرپور اشاعت ہوئی۔

۵۔ منہات طریقہ: ان کے عقائد اور ان کے اعمال و اشغال کے نہایت اہم مجموعے کا نام جو اہر العالی و بلوغ الانانی فی فیض الشیخ التہابی ہے۔ اسے الکناش بھی کہتے ہیں (قاصرہ ۱۳۳۵ھ)۔ روایت ہے کہ کناش، ہانی سلسلہ نے حرام کو املا کرائی تھی۔ ہانی سلسلہ کے سوانح حیات کا سب سے بڑا ماخذ یہی ہے۔ اس سلسلے کے مشہور و معروف بزرگوں کے تراجم کی مجموعہ کا نام کشف الحجاب عن متن خلایق مع التہابی من الاصحاب ہے جسے ابو العباس احمد بن احمد العیاشی سکیرج نے تصنیف کیا (فاس

۱۳۲۵ھ و ۱۳۲۲ھ)۔

مآخذ : (۱) محمد ہاشم بن الامیر عبدالقادر: تحفۃ الرازی، اسکندریہ ۱۹۰۳ء، ۸۰: ۸۱، یزدیکھیہ ۲۲۲، بذیل مادہ۔

○

تجوید : (ج) 'تجوید قراءت قرآن کا فن ہے۔ لفظ التجوید کے لغوی معنی ہیں 'التقین' (مد کی پیدا کرنا) اصطلاح میں فن قراءت کا نام ہے۔ جس سے حروف قرآن کی قراءت درست ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ ہر حرف صحیح مخرج سے اپنی مکمل صورت میں بغیر افزاء و تفریط اور بلا تکلف نرمی و سہولت کے ساتھ ادا ہونے لگتا ہے اور ادا کرنے میں آواز نہ زیادہ زور کی ہوتی ہے اور نہ کمزور نہ بجا طور پر کثرت اور نہ ست اور نہ اس میں کوئی لحن یعنی لغزش اور لٹکلی ہوتی ہے نہ بے جا تغنیف و ترقیق۔ تجوید کی تین صورتیں ہیں: (۱) تریل؟ (۲) حدر اور (۳) تدویر۔

(۱) تریل: الفاظ کو باہنگی مطالب پر غور کرتے ہوئے ادا کرنا؛ (۲) حدر: جلدی اور تیزی سے پڑھنا؛ (۳) تدویر: اعتدال کے ساتھ پڑھنا، جس میں نہ آہستگی ہو نہ تیزی (توسط میان تریل و حدر)۔

تجوید ("حلیۃ القراءت") سے فرض یہ ہوتی ہے کہ کتاب اللہ کی تلاوت کے وقت زبان لہن سے بچی رہے۔ اس میں پہلے تو حروف صامت (consonants) کے صحیح مخرج بتائے اور سکھائے جاتے ہیں اور حروف کو ان سے نکالنے کی مشق کرائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اصول و قواعد وقف (تھرواؤ) 'الہ' (الف کو باکی طرف جھکا کر تلفظ کرنا) اور ادغام کے قواعد بھی بتائے جاتے ہیں۔

حروف صامت کی مخرج کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) حروف مشتبہ (ادھجے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان ادھجے کی طرف اٹھ جاتی ہے۔ وہ حروف یہ ہیں: 'خ'، 'م'، 'ض'، 'ط'، 'ظ'، 'ع'، 'غ' اور 'ق'۔

(۲) حروف مستفہ (بہجے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان تلو سے نیچے رہتی ہے۔ حروف مستفہ سب کے سب ترقیق کے ساتھ ادا ہوتے ہیں (یعنی ہر کر کے نہیں

پڑھے جاتے) 'بجوزاء کے اور اسم اللہ کے لام کے جو چند صورتوں میں قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔

ادغام کی دو قسمیں ہیں: (۱) کثیرہ: دونوں حرف صحیح ایک سے ہوں (یا تھالس یا متتارپ ہوں) اور دونوں متحرک ہوں؛ (۲) صغیرہ: جب پہلا حرف صحیح ساکن اور دوسرا متحرک ہو۔ اسے خیال میں رکھنا چاہیے کہ لام تفریط کا صرف حرف ثمیمہ کے ساتھ ادغام ہوتا ہے۔ 'الف'، 'واو'، 'یا' یا 'ہاء' جب ساکن ہوں اور مائل کی حرکت ان کے موافق ہو، تو یہ حروف مدہ ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نکالے جاتے ہیں۔ اگر واو یا یاء ساکن سے پہلے فتح (ذکر) ہو تو یہ حرف لین ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نہیں ادا کیے جاتے۔

اگرچہ آیات قرآنی بذریعہ علامات ادغام قطعہ قطعہ ہوتی ہیں، لیکن پڑھنے وقت ضروری نہیں کہ ہر علامت وقف پر ٹھہرا جائے۔ وقف نام وہاں ہوتا ہے، جہاں مہارت کا مضمون مکمل ہو جائے اور مابعد سے لفظاً یا معنائی تعلق نہ رہے (دیکھیے 'اقتان' ص ۱۲۲ س ۷) مطلوبہ معتبر قرآنی نسخوں میں علامات وقف کا قاعدہ یہ ہے کہ جہاں ٹھہرا منع ہوتا ہے وہاں نشان "لا" بنا دیتے ہیں، جس کے معنی ہیں وقف جائز نہیں (دیگر مسائل پر بحث کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ : (۱) سیوطی: 'اقتان' (مطبع احمدی دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۱۳۵)؛ 'قصرہ' ۱۳۰۶ھ، ۸۷: ۱۰۵؛ (۲) علی بن سلطان القاری: 'السنخ الکبریٰ علی متن الجزیریہ'؛ (۳) سلیمان الجزیری: 'فتح السفال بشرح تحفۃ الاطفال'؛ 'قصرہ' ۱۳۳۳ھ؛ (۴) شیخ طاہر الجزیری: 'تدریب اللسان علی تجوید الہیان'؛ ۱۳۲۱ھ میں تمام ہوئی، بیروت، تاریخ طباعت ندارد؛ (۵) فتح مٹولی: 'فتح المعطی و غنیۃ المقرئ فی شرح مقدمہ ورش المعری'؛ 'قصرہ' ۱۳۰۹ھ؛ (۶) ابو یوسف: 'حدائق المستفید فی احکام التجوید'؛ 'قصرہ' ۱۳۳۳ھ؛ (۷) جرہانی: 'تقریبات' بذیل مادہ تریل؛ (۸) بستانی: 'میدان المبدأ'؛ بذیل مادہ؛ ۳۱۳؛ (۹) عبداللہ بن عبدالرسول: 'جامع العلوم'؛ حیدرآباد ۱۳۲۹ھ؛ ۲: ۷۷؛ (۱۰) ابن القاسم: 'سراج القاری'؛ المسند و تذکار القاری النسخی، شرح حرر الامالی و وجہ التہانی للناسخی، 'قصرہ' ۱۳۳۱ھ، خصوصاً ص ۳۶ تا ۱۲۰؛ (۱۱) دار محمد بن

خداداد سرقدی: قواعد القرآن (فارسی) تالیف ہمام ابو الغازی
عبد اللہ بہادر خان، 'مخطوطہ' لاہور۔

○

تراویح : (عربی) شاذ مفرد ترویج کی جمع، وہ نماز جو ماہ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان نمازوں کو بڑا کار ثواب سمجھتے تھے، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی واضح فرمادی تھی کہ تراویح فرض نہیں (بخاری، تراویح: حدیث ۳)۔ حدیث ہی میں ہے کہ مدینے کی مسجد میں لوگ فردا فردا یا گروہوں میں تراویح ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے ایک قاری کی امامت میں باجماعت نماز تراویح کا رواج دیا (کتاب مذکور حدیث ۲)۔

فقہاء کے نزدیک تراویح کو عشا کی نماز کے تھوڑی دیر بعد پڑھنا چاہیے۔ نماز تراویح میں دس سلام ہوتے ہیں اور ہر سلام سے پہلے دو رکعتیں، یعنی کل بیس رکعتیں۔ ہر چار رکعتوں کے بعد کچھ دیر ٹھہرتے اور آرام کرتے ہیں، اسی سے نماز کا نام "تراویح" ہے، یعنی وہ نماز جس کے بیچ میں تھوڑی تھوڑی دیر ٹھہر کر آرام لیا جائے۔ مالکی مذہب کے مطابق تراویح میں چھتیس رکعتیں ہوتی ہیں۔ یہ نماز سنت نمازوں میں سے ہے اور رمضان کی متعلقہ عبادات میں اسے اتنی ہی اہمیت حاصل ہے جتنی اور شعائر کو جو رمضان میں ادا کیے جاتے ہیں۔ شیعہ فقہ میں نازلہ ماہ رمضان کے طور پر پورے مہینے میں ہزار رکعت نفل ادا کرنا مستحب ہے۔ اس نماز میں تلاوت قرآن مجید کو اہم مقام حاصل ہے۔ زیادہ معروف آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ نماز تراویح تھوڑے ہی سے وقت میں ادا کر لے۔ دوسرے لوگ امام کے پیچھے ماہ رمضان کی راتوں میں ایک یا کئی دفعہ پورے قرآن کی تلاوت سنتے ہیں، بلکہ تراویح کے بعد بھی بہت سے لوگ (تزکیہ نفس کی خاطر) اوراد و وظائف میں مشغول رہتے ہیں۔

مآخذ : (۱) بخاری: بذیل تراویح، مع شروح بخاری؛ (۲) مالک: موطا، اصولۃ فی رمضان، مع شرح درقانی؛ (۳) ابوالحسن شیرازی: تہذیب، طبع Juynboll، ص ۲۷ (۳)

الربیع: نمایہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۱: ۵۰۳، بعد، (۵) ابن حجر البیہقی: تحفہ، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۱: ۲۰۵، بعد، (۶) ابوالقاسم الحلی: شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۲۵۵، ص ۵۱، طبع تہران سنہ ۱۳۰۲، کتاب الصلوۃ، رکن ۳، فصل ۵: (۷) محمد یوسف المنینی: تجوید المصاحف لرمکات التراویح، لاہور، بدون تاریخ۔

○

الترمذی : ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ سورۃ بن موسیٰ النسفی (بجائے موسیٰ بعض روایات میں سورۃ) صحاح ستہ میں سے ایک صحیح کے مصنف۔ کلمہ ترمذی منسوب بہ ترمذ ہے۔ یہ شہر آمو دریا کی بالائی گزر گاہ پر، بلخ سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر واقع ہے (ایسٹرنج: The lands of the Eastern Caliphate، ص ۲۴۰، بعد و نقشہ ۹، مقابل ص ۲۳۳)۔ اسی جگہ ۵۲۷۹ / ۸۹۲ - ۸۹۳ء میں آپ کا وصال ہوا (میزان الاعتدال و شرح الشامل للملّا علی القاری)۔ دوسرے مآخذ کے مطابق آپ ۵۲۷۵ / ۸۸۸ - ۸۸۹ء میں قریہ یوغ میں فوت ہوئے، جو کہ ترمذ سے چھ فرسنگ کے فاصلے پر واقع تھا (سعدی و یاقوت: معجم)۔ اسی قریہ سے ان کی نسبت یوغی ماخوذ ہے، یا تو وہ اس قریہ سے تھے یا اپنی وفات تک اس میں سکونت پذیر رہے (سعدی، دیکھیے یاقوت: معجم)۔

ان کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ مادر زاد نابینا تھے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے بعد کے دور میں نابینا ہوئے۔ انہوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں احادیث جمع کرنے کے لیے طویل سفر کیے۔ البخاری (رک ہائے) اور ابو داؤد البسستانی (رک ہائے) آپ کے اساتذہ میں سے تھے۔

آپ کی دو تصانیف چھپ چکی ہیں: جامع ترمذی، اور شامک، جس میں آنحضرتؐ کی ذات مبارک اور آپ کی صفات کے متعلق احادیث جمع ہیں۔ طبع مکہ، مع اخراج و تعلیق محمد عقیف رالوی، ۱۹۹۰ء (دیکر مطالعات اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: G. A. L.، ۱: ۱۲۲، مکتبہ، ۲: ۲۶۸)۔ براکلمان محل مذکور میں چھل حدیث کے ایک مجموعے کا بھی ذکر کرتا ہے، مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ آپ ہی کا انتخاب ہے یا دوسرے

مأخذ : (۱) ابن ندیم: الفہرست، ص ۳۲۵؛
 (۲) الحازمی: شروط الأئمة المہتہ، (۳) ابن خلکان: وفیات
 الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۶۲۳، (۴) ابن الاثیر:
 الکامل، ۷: ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۵) ولی الدین ابو عبد اللہ محمد بن
 عبد اللہ الطیب: الکمال فی اسماء الرجال، لاہور ۱۳۰۳ھ/
 ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۳؛ (۶) الصلاح الصفدی: مکت الحمیان، ص
 ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب
 (حیدرآباد ۱۳۲۶ھ)، ۹: ۳۸۷ تا ۳۸۹، عدد ۲۳۶؛ (۸) دمی
 مصنف: تقریب التہذیب، طبع سکی، دہلی، بدون تاریخ، ص
 ۲۳۰؛ (۹) ابن عمار: شذرات الذهب، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۵؛ (۱۰)
 ابن قنری بردی: النجوم الزاهرة، ۳: ۸۱ تا ۸۲؛ (۱۱) الذہبی:
 طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۲: ۵۷، عدد ۳

○

ترویہ : رگ بہ ج۔

○

تشبیہ : (ع) علم الہیات کی ایک معروف
 اصطلاح - ذات الہی کے بارے میں مسلہ عقائد کے مخالف
 فرقے دو ایسے متضاد نظریات کے حامل ہیں، جو صحیح العقیدہ
 مسلمانوں کے نزدیک صریحاً گمراہی شمار ہوتے ہیں (۱) تشبیہ، یعنی
 تمثیل اور تجسیم، یعنی خدا کو انسان جیسا سمجھنا اور (۲) تعطیل،
 جس سے مراد خدا کی صفات کی قطعی نفی کرنا ہے۔ ان دونوں
 تصورات کے بارے میں تند و تیز مناقشات ہوتے رہے ہیں۔
 اور اس سے قرآن مجید کے متعلق مسلمانوں کا عقیدہ بھی متاثر
 ہوا ہے۔ ان دونوں متضاد فرقوں نے قرآن مجید کی ایسی آیات
 سے استدلال کیا ہے، جن میں ذات باری تعالیٰ کے لیے تشبیہی
 الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ صحیح العقیدہ مسلمان تو ایسی آیات کو
 گمراہی پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں گروہ اسے حقیقت پر
 محمول کرتے ہوئے، باری تعالیٰ کے لیے بے تکلف چرے، ہاتھ،
 آنکھ وغیرہ کا اور اس کے انسانوں کی طرح کلام کرنے اور بیٹھنے
 وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں۔ جبکہ راسخ العقیدہ مسلمانوں، یعنی
 اہلسنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو کسی مخلوق کے مشابہ
 قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے وہ ان صفات کے مقابلے میں

مختلف مضامین، مثلاً زحہ، اسماء و کنی، فقہ اور تاریخ پر تصانیف
 بھی ان سے منسوب کی گئی ہیں، مگر ان میں سے بظاہر ایک بھی
 ہم تک نہیں پہنچی۔

ان کا مجموعہ احادیث، طبع قاہرہ جامع اس لیے کلاتا
 ہے کہ اس میں فقہی احادیث کے علاوہ دوسرے مضامین کی
 حدیثیں بھی ہیں۔ اس کتاب کے ابواب پر ایک سرسری نظر
 ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً نصف کتاب مسائل علم کلام
 (قدر، قیامت، جنت، جہنم، ایمان، قرآن)، اعتقادات (فتن،
 رویت)، مہادات (زحہ، ثواب القرآن، دعوات)، ترتیب و
 آداب (حصول اجازت، ادب) اور سیر صحابہ (مناقب) سے
 تعلق رکھتی ہے۔

اس تعنیف میں بخاری اور مسلم کے مقابلے میں
 احادیث بہت کم ہیں، مگر تکرار بھی ان سے کم ہے۔ اس میں دو
 باب البتہ خاص طور پر وسیع اور مفصل ہیں، یعنی مناقب اور
 تفسیر القرآن، یہ ابواب باقی تین سنن میں مفقود ہیں۔ جامع
 ترمذی میں گو ایسی احادیث جو حضرت علیؑ کے حق میں ہیں، شاذ
 نہیں، تاہم ان احادیث کی بھی کمی نہیں جو (حضرت) ابو بکرؓ، عمرؓ
 اور عثمانؓ کے حق میں ہیں۔

لیکن دو خصوصیات کی بنا پر جامع الترمذی ممتاز ہے:
 استاد کے متعلق تنقیدی ملاحظات اور مذاہب فقہ کے مواضع
 خلاف کی تفصیل، جو ہر حدیث کے بعد دی گئی ہے۔ آخری
 خصوصیت کے لحاظ سے ترمذی کی تعنیف وجہ خلاف کے متعلق
 قدیم ترین کتاب ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس موضوع پر امام
 شافعی کے ملاحظات کتاب الام میں نسبتاً کم مکمل ہیں۔

بقول صاحب تقریب مخطوطات سنن ترمذی میں ترمذی
 کے ملاحظات در باب استاد (صحیح، حسن، غریب، حسن، صحیح، حسن
 غریب، صحیح غریب) یکساں طور پر درج نہیں ہوئے۔ آپ نے
 اس بات کی تصریح نہیں کی کہ احادیث کو ایک دوسرے سے
 اس طرح تمیز کرنا کن اصول پر مبنی ہے۔ جامع الترمذی کے
 آغاز میں مکمل سند درج ہے اور اسے اس راوی تک پہنچایا گیا
 ہے جس سے کتاب مروی ہے اور اس کے خاتمے پر ایک مختصر
 ساجان اور دعا ہے۔

مانگی جاسکتی ہیں اور دائیں ہاتھیں سلام (سلیمن) کے ساتھ نماز کا اختتام ہو جاتا ہے۔

تشبہ کے کلمات میں معمولی سا اختلاف ہے مگر الفاظ کی تبدیلی کا معانی پر چنداں اثر نہیں پڑتا۔ اس اختلاف کی وجہ صحابہ کرامؓ سے اس کے الفاظ میں اختلاف کا پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں احناف نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشبہ پر اجماع کیا جاتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے روایت کردہ تشبہ پر عمل ہے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث۔ بدو A. J. Wensinck: معجم المفہر للآلفاظ اللہیۃ النبویۃ بذیل مادہ تشبہ؛ (۲) کتب لغۃ، بالخصوص المرغینانی کی ہدایہ، السیوطی، الکاسانی کی بدائع الصنائع، اور اسحاق اثیرازی وغیرہ کی کتب۔

○

تصوّف : (ع) (مادہ صوف = اون) لغوی معنی اولیٰ لباس کو عادیٰ پہن لینا، یا صوفی بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کے لیے وقف کر دینا، بعض علماء کرام نے تصوف کو اہل الصنفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض بڑے صوفیہ (ایک ہادی قبیلے) یا صوفۃ القضا (گدی پر بالوں کا گچھا وغیرہ) کی جانب اس لفظ کی نسبت کرتے ہیں، مگر یہ تمام تسبیح درست نہیں ہیں۔ لفظ الصوفی کو پہلی مرتبہ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں کونے کے ایک کیمیاگر جابر بن حیان کے نام کے ساتھ، جو زہد میں ایک خاص مسلک رکھتا تھا استعمال کیا گیا۔ اس اصطلاح کے نصیبوں میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ نصف صدی کے اندر یہ لفظ خراسان کے ملائحہ متصوفین کے مقابلے میں عراقی صوفیوں کے لیے مستعمل ہونے لگا۔ بعد ازاں اس میں مزید عموم پیدا ہوا اور ہر قسم کے صوفیاء کو اس سے متصف کیا جانے لگا۔

صوفیائے کرام کے نزدیک صحابہ کرامؓ میں حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت حذیفہؓ کو تصوف کے دو حقیقی پیش رو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد وہ لوگ پیدا ہوئے جنہیں طبقات و تراجم کی کتابوں میں ناک، زحاد اور بکاؤں کہا جاتا ہے۔ ان کے بڑے مرکز عراق میں لہرہ اور کوفہ تھے۔

ذات باری تعالیٰ کے لیے تہذیب اور تقدیس کا اثبات کرتے ہیں۔ عقیدہ تعلیل کی اشاعت کرنے والوں میں مجدد بن درہم اور جہم بن صفوان الراسی سرپرست ہیں۔ ان کے خلاف ملائے الملت، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ وغیرہم نے یہ درمیانہ راستہ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، چہرہ اور استواء علی العرش کو بلا کیف، تسلیم کر لینا چاہیے۔ ماتریدوں کا مسلک بھی اس ضمن میں اشاعہ سے مختلف نہیں ہے۔ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ محدود ہے اور نہ معدود، منقسم ہے اور نہ مرکب۔ ابن عربیہؒ کی یہ دعائی کوشش رہی کہ خدائے تعالیٰ سے متعلق تمام تشبیہی عبارات کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص قرار دیا جائے اور اسے اپنی صفات میں مدیم اللہ سمجھا جائے۔ وہ تشبیہ اور تعلیل کے خلاف ہمیشہ آمادہ پیکار رہے۔

اٹھ عشرہوں نے تعلیل کے خلاف سخت جنگ کی ہے اور اثبات صفات الہی پر زور دیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ معجزہ کی طرح تشبیہ کو مشکوک نظروں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کی تنقیص لازم آتی ہے (نیز رک بہ اللہ)۔

○

تشریق : رک پہ ج۔

○

تشبہ : (ع) مادہ ش، و، د سے مشتق ہے۔ اس کے اصطلاحی معنی کلمہ شہادت کی تلاوت کے ہیں۔ بالخصوص نماز میں، تاہم اس صورت میں اس کے معنی صرف یقین ہی نہیں، بلکہ پوری اقیانیت کا ورد مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور دیگر حضرات کی روایات تشبہ میں قدر مشترک کے طور پر یہ الفاظ آتے ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمیں تشبہ اسی طرح سکھایا کرتے تھے جس طرح کہ وہ ہمیں قرآن حکیم کی کوئی سورت سکھایا کرتے تھے۔ اس سے تشبہ کی اہمیت کا پتا چلتا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک ہر قعدے میں تشبہ کا پڑھنا واجب ہے کہ اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم آتا ہے۔ بعض دیگر ائمہ نے اسے مننون قرار دیا ہے۔

تشبہ اور ورد کے بعد ذاتی حاجات کے لیے دعائیں

ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الہی اور اللہ تعالیٰ کے قرب کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات اور احوال متعین کرتا ہے۔ مقامات و احوال کی تفصیل و تشریح میں متصوفین نے بہت سی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، مثلاً معرفت و فنا، مبروہ توکل، زحد و استغناء، ایثار و سخاوت، ادب و حیا، خشوع و خضوع، انابت و تضرع، دعا کے وقت دل شکستگی، دنیا پر آخرت کو ترجیح، رضائے الہی اور دیدار کا شوق وغیرہ۔

چوتھی صدی ہجری میں یونانی فلسفہ کے زیر اثر تصوف کی مندرجہ بالا مصطلحات میں مابعد الطبیعیاتی اصطلاحیں بھی شامل ہو گئیں، 'نفس'، 'روح' اور عقل کے بارے میں فلسفیانہ بحثیں ہونے لگیں، ان مباحث کے بارے میں اخوان الصفاء، ابن سینا، السروردی، ابن رشد، دوانی اور صدر الدین شیرازی وغیرہ کے مختلف افکار و خیالات ملتے ہیں۔

تصوف کے ارتقا کے آخری دور کا آغاز ساتویں صدی عیسوی/ تیرھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ بقول ابن تیمیہ ابن عربی (م ۷۶۷ھ / ۱۲۸۰ء) نے سب سے پہلے مذہب وحدت وجود کے اصول منضبط کیے۔ ابن عربی کے نزدیک "خلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے"۔ ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اشیا لازماً علم باری سے ایک فیض کی شکل میں صدور کرتی ہیں۔ جو پانچ مراتب یا ادوار میں جلوہ گر ہوتا ہے اور مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ذات الہی سے جا ملتی ہیں۔

مابعد کے صوفیوں میں فرغانی اور الجلی نے اس نظریے میں چند جزئیات کا اضافہ کیا ہے۔ فارسی شعرا نے اس نظریے کو اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔ عطار کے خیالات کے مطابق "اللہ ہی وجود ہے" اس اعتبار سے کہ کلی ہے، قائم بالذات نہیں ہے۔ جس طرح سمندر اپنی موجوں کے نیچے بہتا چلا جاتا ہے، اسی طرح یہ افراد کائنات کی چلتی پھرتی صورتوں کے اندر رواں دواں ہیں جبکہ موجودات، اپنے تمام افعال میں جو ان سے صادر ہوتے ہیں، جلوگاہ ایزدی ہیں اور اس کی مستحق کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کے توسط سے کی جائے۔

تصوف میں حدیث کی طرح اسناد کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے ماتحت یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مشائخ صوفیہ کا

بہرے کے لوگ معتزلی اور قدری رجحانات کے ساتھ سنت کے دلدادہ تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں خواجہ حسن بھری (م ۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) شامل تھے۔

کوفے کے ہاشمے ثالث، پسند، کلام میں شیعہ، مگر مرجہ کی طرف مائل تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں ربیع بن خثیم (م ۶۷۷ھ / ۶۸۶ء) ابو اسرائیل ملائی (م ۱۳۰ھ / ۷۵۷ء) منصور بن عمار اور ابو العتاہیہ جیسے لوگ شامل تھے۔

۲۵۰ھ / ۸۶۳ء کے بعد بغداد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا۔ اسی زمانے میں ارباب تصوف اور فقہاء کے درمیان پہلی مرتبہ تصادم ہوا اور ذوالنون مصری، ابوالحسن لوری، ابو حمزہ البغدادی ابراہیم اور منصور الحلاج پر مقدمے قائم ہوئے۔

صوفیائے حنفیہ عوام سے الگ تھلگ رہ کر گوشہ نشینی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ اس سے ان کی غرض تزکیہ نفس اور قرب الہی کا حصول تھا۔ فقہاء اور متصوفین کے مابین فکری نزاع و کشمکش کی بڑی وجہ یہ تھی کہ فقہاء لوگوں کے ظاہری اعمال پر محاسبے اور تعزیر کے دعویدار تھے، جبکہ صوفیہ کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت فرض سے اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔ اس تصادم کی وجہ یہ بھی تھی کہ بعض صوفیائے کرام نے ایسے ایسے خیالات کی تشریح شروع کر دی تھی جو بظاہر اسلامی تعلیمات سے متصادم تھے اور اگر اس رجحان کو کھلے بندوں روکا نہ جاتا تو اس کے تباہ کن اثرات نکلتے۔

اسلامی فرقوں میں تصوف کی سب سے زیادہ مخالفت خارجیوں اور ان کے بعد فرقہ ہائے امامیہ نے کی۔ اہل سنت والجماعت نے تصوف کے بارے میں معتدل رویہ اختیار کیا۔ ان کے لیے ابو طالب مکی (م ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) کی قوت القلوب، امام غزالی کی احیاء علوم الدین سرچشمہ ہدایت و رہنما رہی ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم، ہادہ تصوف کے ذوق شناسا تھے، مگر ابن عربی اور ان کے شاگردوں اور متبعین کے عقیدہ وحدت الوجود کے شدید مخالف تھے۔

ابتدائی صدیوں میں بھی تصوف ذیل کے دو اصولوں پر مبنی تھا، (۱) ذوق و شوق کی عبادت گزاری، (۲) علم القلوب۔ صوفیوں کے نزدیک علم القلوب، میں ایک محرک قوت موجود

حد اور تعزیر میں ایک اور فرق بھی کیا جاتا ہے، یعنی اول الذکر حق اللہ شمار کی جاتی ہے اور مؤخر الذکر حق العبد۔ یہ اس اعتبار سے ہے کہ حد میں بندہ تعزیر نہیں کر سکتا اور تعزیر میں ۱۰ طرح بندہ تعزیر کر سکتا ہے ایک تو سزا کم و بیش ہو سکتی ہے، اور اس کی نوعیت بدلی جاسکتی ہے (مثلاً کوڑوں کی تعداد یا سزائے جس وغیرہ) باعتبار موقع و شخصیت مجرم وغیرہ، دوسرے چونکہ یہ حق العبد ہے، لہذا مظلوم کو حق ہے کہ مجرم کو معاف کر دے اور اس طرح وہ سزا سے بری ہو جائے، اس لحاظ سے قصاص بھی حد شمار نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بھی حق العبد ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ مجرم کو معاف کر دے، حالانکہ قصاص قرآن کریم میں صراحت مذکور ہے (البحر الرائق ۵: ۲)۔

شریعت اسلامی میں عقوبت (سزا) کا مقصد اولین یہ ہے کہ عباد اللہ کو مجرم کی شرائط کیوں سے محفوظ رکھا جائے (شرح فتح القدیر ۳: ۱۱۱) کیونکہ اسلام فساد فی الارض اور معاشرہ اسلامی میں فتنے کو نہایت ناپسند کرتا ہے، دوسرا مقصد انسان کی اپنی اصلاح ہے، تاکہ مجرم کا میلان جرم راخ نہ ہو جائے (ایضاً: ص ۲۱۱) جہاں تک اصلاح کا تعلق ہے تو اس مقصد میں مسلم اور غیر مسلم دونوں شریک ہیں، لیکن شرعی عقوبت سے مسلمان کی عاقبت بھی درست ہو جاتی ہے کیونکہ اس سے تطہیر عن الذنب بھی ہو جاتی ہے اور یوم حساب میں اس سے اس کے متعلق باز پرس بھی نہ ہوگی، یہی وجہ تھی کہ ابتدائے اسلام میں اگر کسی مسلمان سے گناہ سرزد ہوتا تھا تو وہ اعتراف جرم کر کے خود سزا کا مطالبہ کرتا تھا۔ قصاص اور تعزیر میں عقوبت کا ایک اور پہلو بھی لگتا ہے، وہ یہ کہ انسان کی فطرت میں جو انتقامی جذبہ ہے اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس انتقامی جذبے کو غو میں تبدیل کر کے اسلام نے مکارم اخلاق کی طرف ہوا قدم اٹھایا ہے۔ الغرض اسلامی عقوبت میں وہ تینوں مقاصد شامل ہیں جنہیں علم الاخلاق (Ethics) تسلیم کرتا ہے، یعنی اسلامی عقوبت میں بیک وقت انتقامی (Retributive)، انتہائی (Deterrent) اور اصلاحی (Reformative) (ذاتی و نیز بین الناس) تینوں مقاصد مضمر ہیں۔

مآخذ : (علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں)

روحانی سلسلہ براہ راست تعلیمات نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جاتا ہے۔ یہ سلسلہ حسب ذیل ہے، جنید (۷) ستی (۶) معروف کرخی (۵) فرقہ (۴) حسن بصری (۳) اور انس بن مالک رحمہم اللہ اجمعین۔ بعض اہل علم حسن بصری کے بعد حضرت علی کے نام کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

تصوف کے مضامین کی جھلک صوفی شعرا کے کلام میں بھی نظر آتی ہے۔ فارس میں رباعیات ابو سعید اور عطار اور رومی کی طویل مثنویاں، حافظ اور جامی کی غزلیں اور عربی میں ابن الفارض کے عقائد متصوفانہ ادب میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ دوسرے علوم کی طرح اس علم میں بھی غیر مسلم کے علوم و فنون کے اثرات منتقل ہوئے، لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ قرآن و حدیث میں ایسے بے شمار ارشادات موجود ہیں جو حقیقی اسلامی تصوف کی اساس ہیں۔ چنانچہ علامے امت نے حدیث جبرئیل میں موجود لفظ ”احسان“ کو اس کی تعبیر قرار دیا ہے اور چونکہ قرآن مجید میں تصوف کے تمام بنیادی تصورات پائے جاتے ہیں اس لیے لفظ احسان کو ان سب کا جامع قرار دیا ہے۔ بعض اکابر صوفیہ نے بھی تصوف کے لیے احسان کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ جن میں تفسیر منظری کے جلیل القدر مولانا قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی بھی شامل ہیں۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ تصوف در آفاق بذر مادہ۔



تعزیر : (الف) وہ سزائیں جو کتاب اللہ یا سنت نبویہ سے ثابت اور متعین ہیں، انہیں شریعت میں حد کہتے ہیں (دیکھیے حد) اور ان میں حاکم یا قاضی کی رائے کا دخل نہیں ہوتا، جیسے حد زنا یا حد شراب نوشی (ب) وہ سزائیں جنہیں کتاب و سنت نے متعین نہیں کیا، بلکہ حاکم وقت یا اس کی طرف سے قاضی موقع کے اعتبار سے یا ضرورت کے مطابق انہیں متعین کر سکتا ہے، گویا اس قسم کی سزائوں کے بارے میں حکومت کو حق قانون سازی حاصل ہے، اس قسم کی سزائوں کو شریعت میں تعزیر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر حد اور قصاص (دیکھیے قصاص) کے سوا جو سزائیں حاکم وقت مقرر کرے وہ تعزیر ہوں گی۔

حاصل ہو گئی۔ انگریزی عہد میں لکھنؤ، رام پور اور حیدر آباد دکن تعزیر داری کے مشہور مراکز تھے۔ پاکستان میں لاہور، ملتان، سرگودھا اور کراچی میں اہل تشیع بڑے جوش و خروش اور نہایت عقیدت سے تعزیر داری کرتے ہیں۔

○ تعطیل : رک پر تشبیہ

○
تفسیر : (ع: جمع: تفسیر) کھولنا، پردہ اٹھا دینا اور کسی عبارت کے مطلب و مفہوم کو واضح کرنا۔ اصطلاحی طور پر تفسیر کلام اللہ کے مطالب کی توضیح و تشریح کا نام ہے۔ الہامی کتابوں میں قرآن مجید کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ نہ صرف یہ کہ قرون اولیٰ میں اس کی تشریح و توضیح کے کام کا بھی آغاز ہو گیا تھا۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پوری زندگی قرآن مجید کی عملی تفسیر ہے۔ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ آپ نے بعض ایسی آیات کی تشریح بھی کی ہے، جن کے بارے میں کسی صحابی نے کوئی اشکال یا دشواری محسوس کی تھی۔ علاوہ ازیں آپؐ مجمل کی تفصیل بیان فرمایا کرتے تھے اور تابع و منہج کی قیصر صحابہ کرامؓ کو بتا دیتے تھے۔ گویا اہل زبان ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ کو قرآن فہمی میں جو دشواری محسوس ہوئی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نہ صرف ازالہ فرمایا، بلکہ قرآن اور تفسیر نگاری کے لیے ضروری اور بنیادی باتیں بھی بیان فرمادیں، جن کی بنیاد پر آئندہ صدیوں میں تفسیر قرآن کی بنیاد پڑی۔ قرآن مجید لغت عرب میں نازل ہوا تھا اور اس کے مخاطب اولین، یعنی صحابہ کرامؓ بیشتر مفردات اور مرکبات کو سمجھ لیتے تھے، لیکن ان میں بھی تمام لوگ قرآن مجید کے غریب اور متشابہ الفاظ کے سمجھنے میں برابر نہ تھے۔ ہم قرآن کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تفوق حاصل تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تفسیری اقوال ”مجموعہ تحویر القاسم“ تفسیر عباسؓ کے نام سے مشہور ہیں جنہیں محمد الدین فیروز آبادی نے ایک مجموعہ میں مدون کیا ہے۔ علم تفسیر کی باقاعدہ تدوین و تالیف کا شری زمانہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہے۔ اس زمانے میں القراء (م

(۱) کتاب الحدود در کتب حدیث و فقہ بالخصوص کاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۷: ۶۳، بعد: (۲) خلیل: مختصر، ترجمہ از Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۷۴۲، (۳) ماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، بون Bonn ۱۸۵۳ء، ص ۳۹۹، بعد: (۴) شعرائی: میزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۷۵، بعد: احادیث کے لیے دیکھیے Wensinck: Handbook of Early Muhammadan Tradition، لائپز ۱۹۲۷ء، بذیل Punishment.

○
تعزیر : (ع: مادہ ع۔ ز۔ ی سے مصدر بردن تنبیہ) مصیبت پر تلقین مبر کرنا، تسلی دینا اور پر سادینا۔ اردو میں تعزیر کے معنی حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تربت و ضریح، عمارت، روضہ کی شبیہ کے ہیں جسے اہل تطبیح سونے، چاندی، لکڑی، ہانس، کپڑے اور کانڈ وغیرہ سے بناتے ہیں۔ یہ شبیہ کبھی جلوس کی شکل میں لے کر نکلتے ہیں اور کبھی گھروں، امام ہاڑوں اور چبوتروں پر رکھتے ہیں۔ حیدر آباد میں ”تعزیر“ ماتم داری اور سینہ کوہی کو کہتے ہیں۔ اس لیے وہاں تعزیر دار سے مراد ماتم دار ہے۔

تعزیر عموماً ۲۹ ذوالحجہ سے ۹ محرم تک عزائم خالوں یا امام ہاڑوں میں رکھے جاتے ہیں وہاں مجلس ماتم، سوز خوانی اور مرقیہ خوانی ہوتی ہے اور واعظ یا ذاکر فضائل اہل بیت، مصائب اور واقعات کریمہ کا ذکر کرتے ہیں، پھر بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر سینہ کوہی یا ماتم بھی ہوتا ہے۔ بعض لوگ تعزیر سال میں دو مرتبہ بناتے ہیں۔ اس لیے ان کے نام بھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ضریح، بنگہ، موسیٰ تعزیر اور جو کے تعزیر وغیرہ۔

عزا داری کا سب سے پہلے رواج ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء میں بغداد میں دہلیوں کے تعلق کے زمانے میں شروع ہوا، پھر قاضیوں کے عہد میں عزیر باللہ قاضی کے زمانے میں ۱۳۶۶ھ/۱۹۷۷ء میں یوم حسین منایا گیا۔ ایران میں تعزیر کے بجائے شبیہ یا تمثیل رائج ہے۔

ہندوستان میں جہاں قریبی زمانے سے تعزیر داری کو فروغ ہوا۔ شاہان اودھ کے زمانے سے اس کو سرکاری سرپرستی

اندلس: اندلسی علما نے تفسیر کی خدمت میں اپنے مشرقی علماؤں کے برابر حصہ لیا ہے۔ ان میں سر آمد روزگار ابو محمد عبدالحق بن عطیہ الغرنابی (م ۵۴۱ھ) ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق ان کی تفسیر الحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز "کشاف" سے بھی افضل اور اعلیٰ ہے۔ مراکش وزارت امور مذہبی کے اہتمام میں یہ تفسیر شائع ہو رہی ہے اور آدمی سے زیادہ چھپ چکی ہے۔

صربی نحوی اور لغوی مباحث کے اعتبار سے ابو حیان غرنابی (م ۷۴۵ھ) (کی تفسیر) خاص طور پر قابل ذکر ہے اس کے علاوہ ابو عبد اللہ قرطبی (م ۶۷۱ھ) کی الجامع لاحکام القرآن بھی حسن تالیف اور جامعیت میں امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔ وہ آیتوں کی تشریح، مشکل الفاظ کی توضیح کے علاوہ قرآن مجید سے فقہی احکام و مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔

موجودہ تقابلیہ دور حاضر میں نئے تقاضوں اور نئی ضروریات کے پیش نظر بہت سی تفسیریں لکھی گئیں ہیں۔ ان میں محمد رشید رضا کی تفسیر المنار سرفہرست ہے جو نامکمل ہے۔ دوسری تفسیر "مظاہر" جو ہری کی الجواہر فی تفسیر القرآن ہے، جو بیسویں صدی کی تفسیر کبیر ہے اور سائنسی علوم کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ جمال الدین القاسمی کی حاسن التاویل قدیم رنگ کی ہے۔ مصطفیٰ الراغبی کی تفسیر الراغبی آسان اور عام فہم زبان میں ہے۔ سید قطب کی "فی ظلال القرآن" دور حاضر کی مقبول ترین تفسیر ہے اور نئی نسل کے ذہن و قلب کو متاثر کرتی ہے۔

پاکستان و ہندوستان میں تفسیر نویسی: (۱) عربی تفسیریں: ہندوستان کی پہلی عربی تفسیر نظام الدین کی "غرائب القرآن و رعائب الفرقان" ہے جو دولت آباد (دکن) میں مکمل ہوئی یہ تفسیر کبیر اور کشاف کا ملخص ہے۔ دوسری تفسیر شیخ زین الدین علی المصائی (م ۸۳۵ھ) کی تبصیر الرحمن و تبصیر النان بعض مائشرائی اعجاز القرآن ہے جس میں ربط آیات اور سورتوں کے تسلسل کا بیان ہے۔

تیسری قابل ذکر تفسیر فیضی (م ۱۰۰۳ھ) کی غیر منقوطہ تفسیر بنام سواطع الالهام ہے۔ چوتھی مشہور تفسیر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ) کی التفسیر المعمری ہے جو حدیث و فقہ

۲۰۷ھ) ابو عبیدہ عمر بن شعیب (۲۰۹ھ) اور الزجاج (۳۱۱ھ) نے معانی القرآن اور مجاز القرآن کے نام سے تفسیریں لکھیں۔ ان میں لغوی اور نحوی مشکلات کو کلام عرب کی روشنی میں حل کیا ہے۔

اسی زمانے میں امام ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی مشہور و معروف تفسیر لکھی، جو زمانہ مابعد کے مفسرین کا ماخذ بن گئی۔ البربری نے بسلسلہ اسناد تمام علوم قرآنیہ کو اس میں جمع کر دیا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی مشہور ترین تفسیر الزعزعی (م ۵۳۹ھ) کی کشاف ہے، جو وجوہ اعراب اور قرآن مجید کے اعجاز کے بیان میں خاص اہمیت کی حامل ہے۔ اسی زمانے کے لگ بھگ (ابنوی) نے معالم التنزیل لکھی۔ اس دور کی یادگار تفسیر امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی "تفسیر کبیر" ہے، جس کا نام "مفتاح الغیب" ہے امام الرازی ہر آیت کی تفسیر نحوی ترکیب اور مشکل الفاظ اور شان نزول سے متعلق اقوال سلف کو پوری وضاحت سے دلنشین انداز میں بیان کرتے ہیں۔ تفسیر کبیر کی ایک بڑی خصوصیت ربط آیات کا بیان ہے۔

ساتویں صدی ہجری میں امام ناصر الدین بیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے مشہور تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل لکھی، جو کشاف، تفسیر کبیر اور راغب اصفہانی کی مفردات سے ماخوذ ہے۔ اہل السنۃ و الجماعت کے حلقوں میں یہ تفسیر آج تک مقبول چلی آ رہی ہے۔

اویں صدی ہجری کے مشہور مفسر علامہ جلال الدین السيوطی (م ۹۱۱ھ) کی کتاب "الدر المصثور فی التفسیر بالمأثور" تفسیری احادیث کا مخزن ہے، ان کی مختصر تفسیر جلالین جس کی تالیف میں ایک دوسرے فاضل جلال الدین علی بھی شریک تھے، مدارس عربیہ میں صدیوں سے زیر درس ہے۔

آخری زمانے میں تفسیر کی امامت علامہ سید محمد آلوسی (م ۱۲۷۰ھ) پر ختم ہوتی ہے، جن کی تفسیر روح المعانی حقدمین اور متاخرین کی کتابوں کا خلاصہ اور نچوڑ ہے اور اہل السنۃ و الجماعت خصوصاً احناف میں نہایت قدر و منزلت سے دیکھی جاتی ہے۔

سندھی نے قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیریں لکھیں ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن نامی۔ عصر حاضر میں سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تفسیر القرآن مولانا عبدالمجید دریابادی کی تفسیر ماجدی اور مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن نے بڑی مقبولیت پائی ہے۔ یہ ترجمے اور تفسیریں عصری رجحانات اور دلنشین طریق الباسم و تفسیم پر مبنی ہے۔

انگریزی تفسیریں: مسلمانوں کی طرف سے انگریزی تراجم کا آغاز بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا۔ ۱۹۰۵ء میں عبدالحکیم خان پٹیلوی اور ۱۹۱۱ء ابوالفضل الہ آبادی کے لفظی ترجمہ مختصر حواشی کے شائع ہوئے۔ ۱۹۱۹ء میں علی احمدی کی انگریزی تفسیر شائع ہوئی۔ عبد اللہ یوسف علی کا ترجمہ و مختصر حواشی زبان و بیان کے اعتبار سے قابل قدر رہیں۔

۱۹۳۸ء میں محمد مارڈیوک ہیکتمال کا ترجمہ و حواشی حیدر آباد دکن سے شائع ہو کر بہت مقبول ہوا۔ عبدالمجید دریابادی کی تفسیر بھی قابل ذکر ہے۔ حال ہی میں پروفیسر احمد علی نے قرآن پاک کا ترجمہ کر کے کراچی سے شائع کیا ہے۔

پشتو سندھی اور کشمیری زبان میں بھی قرآن مجید کے تراجم پائے جاتے ہیں۔ ہندی، بنگالی، تامل، مرہٹی، گجراتی اور تلگو میں بھی ترجمے اور تفسیریں موجود ہیں۔ پنجابی میں محمد بن بارک اللہ کی تفسیر محمدی مقبول خواص و عوام ہے۔

ماخذ: (۱) A.G.Elles : Catalogue 'of arabic Books in the British Museum لندن ۱۸۹۳ء مواضع عدیدہ؛ (۲) C.A.Storey Persion: 'Literature contribution of India to Arabic Literature' ج ۱، ص ۱۰، بعد؛ (۳) ذہر احمد: The 'اللہ آباد حدود ۱۹۳۶ء؛ (۴) سید سبط الحسن حسوی: مختلف ممالک میں قرآن کی اشاعت اور اس کے تراجم، درجملہ الواعظہ لکھنؤ، دسمبر ۱۹۵۱ء؛ (۵) نواب صدیق حسن خان: اکسیر فی اصول التفسیر، کانپور، ۱۲۹۰ھ، ۱۸۷۳ء؛ (۶) محمد حسین اللزمی: التفسیر والمفسرون۔



تقدیر : رگ بہ قدر

اور علوم تصوف نیز اقوال سلف جامع ہے۔ نواب صدیق حسن (م ۱۲۸۸ھ) کی فتح البیان فی مقاصد القرآن بھی قابل ذکر ہے جو مشہور کتب تفسیر کا خلاصہ ہے۔ موجودہ زمانے میں حمید الدین فراہی (م ۱۹۳۰ء) اور ثناء اللہ امرتسری (۱۹۳۸ء) کی تفسیر القرآن بکلام الرحمن نے علمی حلقوں میں بڑا نام پایا ہے۔

(۲) فارسی تفسیریں: ہندوستان کی فارسی تفسیروں میں مشہور ترین تفسیر قاضی شہاب الدین دولت آبادی کی "بحر موانج" ہے شاہجہان اور اورنگ زیب عالم گیر کے عہد میں فارسی میں کئی تفسیریں لکھی گئیں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۷۶۲ء) نے فتح الرحمن ترجمۃ القرآن کے نام سے فارسی ترجمہ و تفسیر ان کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز (م ۱۸۲۳ء) نے فتح العزیز معروف بہ تفسیری مزیدی لکھی "جو نامکمل رہ گئی۔ اس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔

(۳) اردو تفسیریں: اردو میں قابل ذکر ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی (م ۱۷۹۰ء) کا "موضح القرآن" ہے جو سلاست زبان اور فصاحت بیان کے اعتبار سے ادبی شاہکار ہے۔ ان کے بھائی شاہ رفیع الدین (م ۱۸۱۸ء) کا لفظی ترجمہ صحت زبان کا ضامن ہے۔

امیر علی کی تفسیر مواہب الرحمن نہایت مبسوط اور جامع تفسیر ہے۔ عبدالحق خاں (م ۱۹۱۶ء) کی تفسیر حقانی قدیم رنگ کی مقبول تفسیر ہے۔ اس کے بعد وحید الزمان خان حیدر آبادی مرزا حیرت اور فتح محمد خان جالندھری نے اردو میں ترجمہ و حواشی لکھے۔ نذیر احمد دہلوی (م ۱۹۱۲ء) نے بھی ترجمہ اور مختصر تفسیر لکھی جو بہت پسند کی گئی۔

برصغیر میں مولانا محمود حسن (شیخ الہند) اور شبیر احمد عثمانی کا ترجمہ و حواشی اختصار و جامعیت کی بنا پر بے حد مقبول ہوا۔ اس کا فارسی اور پشتو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ۱۹۲۲ء میں محمد علی احمدی کی اردو تفسیر "بیان القرآن" شائع ہوئی۔ اسی زمانے میں مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۳۳ء) نے اپنی تفسیر بیان القرآن شائع کی۔

نئے علم و فکر اور جدید رجحانات اور تقاضوں کے پیش نظر مولانا ابوالکلام آزاد، حمید الدین فراہی اور مولانا عبید اللہ

تقلید : (عربی) "کسی چیز کا گردن کے گرد یا کندھے پر لٹکانا"۔ یہ کلمہ اصطلاح کے طور پر مندرجہ ذیل تین معنوں میں مستعمل ہے:

۱۔ تقلید: عربوں کی وہ پرانی رسم جو صدر اسلام اور بعد کے زمانے میں بھی باقی اور مروج رہی، جس کی رو سے حرم مکہ میں ذبح کیے جانے والے قربانی کے جانور (حَدی) کی گردن کے گرد کوئی شے بطور قلابہ (جمع قلابہ) لٹکا دی جاتی ہے (دیکھیے قرآن مجید، سورۃ ۵ (الانعام): ۹۸، ۲ میں قلابہ اور حدی، دونوں کا ذکر) اللہ (تعالیٰ) کے مقرر کردہ مناسک حج میں آیا ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں میں اس باب میں عملاً اختلاف تھا کہ جو شخص قلابہ والی حدی کو کئے بیچے اور خود اس کے ہمراہ جا کر حج نہ کرے تو اس کے عمل پر کیا نتائج مترتب ہوں گے، متعدد احادیث کی رو سے حج کے بغیر صرف قربانی بیچنے والے پر اس وقت سے واجبات احرام عائد ہو جاتے ہیں جب سے وہ تقلید حدی کرے اور اس وقت تک عائد رہتے ہیں جب تک کہ وہ حدی ذبح نہ ہو جائے۔

۲۔ تقلید: فونی محکمے میں کسی شخص کو کسی عمدے پر نصب کرنا۔ اس تقرر کی یہ صورت تھی کہ اس شخص کی کمرے نکوار باندھ دی جاتی تھی۔ اس کے بعد اس کا مفہوم عام ہو گیا، یعنی حکومت کے انتظامی محکمے میں کسی کو کوئی عمدہ دینا جس میں قاضی کا منصب بھی شامل ہے۔

۳۔ پھر تقلید کے معنی یہ بھی ہیں کہ کسی قول کو اس کی دلیل سمجھے بغیر قبول کر لیا جائے۔ تاج الدین البکی (م ۷۷۷ھ): "جمع الجوامع" منقول در التقریر والتجیر، ۳: ۳۳۱، قاعده ۱۳۱۷۔ یا یوں کہیں کہ تقلید یہ ہے کہ انسان کسی غیر کے قول یا فعل کو صحیح مان کر اس کی دلیل (حجت) پر غور و تأمل کیے بغیر اس کا اتباع کرے۔ اس معنی میں "تقلید" "اجتہاد" (رک بآن) کی ضد ہے۔

تاریخی طور پر تقلید کا آغاز ٹھیک اسی زمانے میں ہوا جس میں مذاہب فقہ کی تدوین ہوئی اور کم از کم ایک حد تک اس کا تصور بالخصوص اکابر فقہاء کے اتباع سے ہوا۔ جب مجتہد کے متعلق تصورات متعین ہو گئے (یعنی وہ شخص جو اصلی ماخذ

سے فقیہ احکام کے استنباط کا بذات خود اہل ہو) اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی مان لیا گیا کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد مطلق ختم ہو گیا تو فقہائے متاخرین یا عوام کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اکابر مجتہدین کی تقلید کی قائل ہو جائیں۔ چنانچہ جمہور اہل سنت کے عقیدے کی رو سے ہر فرد اس بات کا پابند ہے کہ سلف نے جو باتیں مستند طور پر قرار دیں انہیں تسلیم کرے۔ اب کوئی مقلد اپنے آپ کو اس بات کا اہل سمجھنے کا مجاز نہیں کہ فقیہ امور میں کسی سابق مجتہد کے فیصلے کی طرف رجوع کیے بغیر اپنی رائے سے کوئی فیصلہ صادر کرے۔ بعد کے آنے والے ایسے لوگ مقلد یعنی تقلید کرنے والے کہلاتے ہیں۔

اگرچہ یہ ایک متفقہ رائے ہے کہ عالمی اور خاصی دونوں تقلید کے پابند ہیں، لیکن ایک عالم کی یہ علمی اور فقیہی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اجتہاد کی صحت کے دلائل سے واقف ہو۔ اگر مجتہد ایک سے زیادہ ہوں، جیسا کہ امر واقعہ ہے، تو مقلد اپنی مرضی کے مطابق کسی ایک مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے (بشرطیکہ اجماع کی حدود سے باہر نہ نکل جائے، یعنی ایسے اجتہاد کو انتخاب نہ کرے جو اب اجماع کے نزدیک مسلم نہیں، وجوب تقلید کا مسئلہ بھی اجماع ہی پر مبنی ہے)۔ امام احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ مقلد کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس مجتہد کو ترجیح دے کر اس کی تقلید کرے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ اختلاف رائے در اصل اصطلاح ہی تک محدود ہے اور نظری طور پر ہر مقلد ہر نئے مسئلے میں، جو اس کے سامنے آئے، ایک نئے مجتہد کو اختیار کر سکتا ہے لیکن عملی طور پر وہ بالعموم چار مسلم مجتہدوں میں سے کسی ایک کے مذہب میں ہمیشہ کے لیے داخل ہو جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے عقد الجملہ میں تقلید کی دو قسمیں واجب اور حرام بنا کر ہر ایک کی تفصیل دی ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص کتاب و سنت سے ناواقف ہو اور تتبع و استنباط کے ناقابل ہو، وہ کسی حدیث و متقی عالم سے پوچھے کہ فلاں مسئلے حکم رسول اللہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس قسم کی تقلید کی علامت یہ ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر گویا اس شرط سے عمل کیا

مؤمنین کے سامنے ہر وقت زندہ امام موجود ہوتے ہیں، لہذا مجتہد میت کی تقلید ان کے لیے ممنوع ہے۔ ان مسائل کے جزئیات بالکل حال ہی کے زمانے تک شوق و ذوق سے زیر بحث لائے جاتے رہے ہیں (امیلیوں کے معلق دیکھیے مادہ اسمیلیہ)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہے۔

○

تقیہ : (عربی) مصدر، مادہ و۔ ق۔ ی و ق یقنی، حذر، خوف، بجاؤ (لسان العرب، بذیل مادہ) فقہ شیعہ کی اصطلاح میں "غیر کے خوف ضرر سے خلاف اعتقاد قولاً یا فعلاً کچھ کہنا یا کرنا" (طبری: مجمع البیان، ۱: ۱۷۳) اس اجازت یا عمل کے جواز پر اہل تشیع چند آیات قرآنی سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

بائیں ہمہ جواز تقیہ کے لیے چند شرائط ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ خوف ضرر و دفع معصرت مقصود ہو، خواہ وہ جان و مال کا ضرر ہو یا آبرو کا۔ فقط حصول منفعت کے لیے اس قسم کے قول و فعل کو تقیہ نہیں کہا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اعمال و اقوال کا تعلق حقوق اللہ و فرائض دین سے ہو، لیکن حقوق العباد میں خصوصاً قتل مؤمن کے وقت تقیہ نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی آبرو کے لیے دوسرے کی آبرو ریزی کرنے یا اپنے مال کے لیے دوسرے کے مال کو ضائع کرنے کے لیے تقیہ درست نہیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ تقیہ سے اصل دین کو نقصان نہ پہنچے، مثلاً کسی فقیہ یا رہنمائے دین کا ایسا عمل انجام دینا جو عوام کے لیے حجت و سند بن جائے، چنانچہ فقہانے انہیں اسباب و شرائط کے پیش نظر مقامات و جوب و حرمت، استحباب و کراہت اور اجاحت سے بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ حالت تقیہ کے اعمال و احکام کیا ہیں (شیخ مرتضیٰ: مملکت الکاسب، ۳۲۲، بحث تقیہ)۔

تقیہ کا تعلق اعتقاد سے قطعاً نہیں، بلکہ احکام فقہ میں سے ایک حکم ہے، جس کے لیے قرآن مجید کے علاوہ اصول فقہ، سنت، احادیث اور عقل سے اپنے اپنے طرز پر استدلال کیا جاتا ہے۔

جائے کہ وہ قول سنت کے مطابق ہو اور پھر تاحد امکان وہ سنت کی تلاش کرتا رہے، جب اسے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس کے مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اس قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے۔

یہ سب کچھ مسائل فقہ کے اندر تقلید کے بارے میں ہے۔ عقلیات، یعنی مسائل اصول دین (جیسے وجود باری تعالیٰ) میں تقلید کے وجوب و جواز کے علاوہ ایک اور رائے بھی بہت جوش و خروش سے پیش کی جاتی ہے، یعنی عدم جواز تقلید، مثلاً ان مسائل میں جن میں علم کی ضرورت ہے، جو محض تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس رائے کی اشاعت، جو اصل میں معتزلہ کی رائے ہے، اشاعرہ نے اسلام میں کی ہے۔

مسائل فقہ میں بھی تقلید کا اصول اہل سنت میں بغیر مخالفت کے جاری نہیں ہوا۔ زمانہ متاخر میں بھی ایسے عالم پیدا ہوتے رہے ہیں جو اس بات کے قائل تھے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا لازمی ہے۔ تقلید کی مخالفت کرنے والوں میں جو لوگ شامل تھے ان میں داؤد بن علی، ابن حزم اور دیگر ثقاة ظاہریہ کا نام البتہ آتا ہے، جو تقلید کی پرزور مذمت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک متاخر فقہاء کے لیے بھی واجب ہے کہ اجتہاد کریں۔ یہی کیفیت سلفیہ کی اصطلاحی تحریک کی ہے۔ قیود سے آزادی کے اعتبار سے ان کا اجتہاد ارتقائے فقہ کے ابتدائی دور کی انتہائی آزادی سے بھی بدرجہا آزاد تر ہے۔ اس کے برعکس حال کے مصری قانون سازوں کا، جو شریعت میں مستقیماً ترمیمات کرتے ہیں، مطلع نظر گو جدید ہے، مگر ان کا دعویٰ یہ ہے کہ تا حد امکان ان کی قانون سازی کی بنا علمائے سلف کے فتوؤں پر ہے، مگر ان کا طریق کار تقلید کے روایتی طریق سے بہت ہی مختلف ہے۔ الامنیہ نے بھی دعائیہ سے ملتی جلتی وجوہ کی بنا پر تقلید کو رد کر دیا، ان کے مجتہدین مجالس مذاکرہ میں جو فیصلے کرتے ہیں انہیں اجماع (رک بان) کے منظور شدہ فیصلے تصور کیا جاتا ہے۔ پھر شیعہ ہیں جو اہل سنت کے عقیدہ تقلید سے اختلاف رکھتے ہیں، اثنا عشریوں کے نزدیک "امام عائب" کی غیبت کے زمانے میں مجتہدین ہدایت مؤمنین کے فرائض بجائے امام انجام دیتے ہیں اور چونکہ مسائل دین کے متعلق

نماز شروع کرنے سے پہلے تکبیر پڑھنا شریعت میں منصوص ہے (اسے تکبیر الاحرام کہتے ہیں)۔ پانچوں نمازوں کے دوران میں تکبیر (متعدد دفعہ) کی جاتی ہے، رکوع میں جانے، سجدہ کرنے اور سجدے سے اٹھنے کے وقت وغیرہ اسی طرح تکبیر کے اور بھی مواقع ہیں۔ چار تکبیر کے لیے جو کسی چیز کے ترک سے کنایہ ہے دیکھیے فرہنگ آئند راج، بذیل مادہ)۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تلبیہ : (عربی) فعل لبی سے باب تفعیل کا مصدر، جو کلمہ لَبَّیْکَ سے بنا ہے اور جس کے معنی ہیں لَبَّیکَ کا کلمہ ادا کرنا وغیرہ۔ لَبَّیکَ کے معنی ہیں ”میں آپ کی طاعت پر مقیم ہوں“، ”حاضر جواب!“۔ عرب نحویوں کے نزدیک کئی شئیہ ہے، جو تاکید کے لیے بنایا گیا ہے۔

تلبیہ مختلف مینوں میں اور مختلف موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ آنحضرت اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا تلبیہ یہ تھا: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ (بخاری: ج، باب ۲۶) لیکن تلبیہ کی اس سے مختصر صورتیں بھی ہیں، مثلاً: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ وَسَعْيُكَ وَغَيْرُہ۔ عام طور پر تلبیہ میں خطاب اللہ سے ہوتا ہے۔ یہ کلمہ زمانہ قدیم کے اہل تقویٰ مثل (حضرت) آدمؑ اور (حضرت) نوحؑ نے بھی استعمال کیا ہے۔ تلبیہ خاص طور پر حج (رکب بآن) کے موقع پر اور احرام باندھنے کی ابتدا میں کہا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگ احرام باندھنے کے وقت یہ کلمات کہا کرتے تھے: ”لَبَّيْكَ بِحَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ“ (بخاری: ج، باب ۳۳) یا ”لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ“ (ترمذی: ج، باب ۱۱) یا محض حج کے لفظ کے ساتھ (یعنی ”لَبَّيْكَ بِالْحَجِّ“ کہہ کر) (بخاری: ج، باب ۳۵)۔ (حضرت) عائشہؓ کی بابت مذکور ہے کہ عمرہ کی ابتدا میں آپ نے یہ کلمات ادا کیے: لَبَّيْكَ بِالْعُمْرَةِ (ابو داؤد: مناسک، باب ۲۳)۔

حج کے دوران میں ری جمار تک تلبیہ بار بار کہنا ہوتا ہے (احمد بن حنبل: ۱: ۱۱۳) اور یہ ذکر بلند آواز سے ہوتا ہے (احمد بن حنبل: ۵: ۱۹۲)۔

کبھی تلبیہ کو مدارات و موالات بھی کہا گیا ہے (سفینہ البحار، ج ۲، مادہ وتی)۔

تاریخی لحاظ سے تلبیہ شیعوں کے ساتھ خصوصی نسبت اس لیے رکھتا ہے کہ غیر شیعہ حکومتوں میں انھیں بعض صورتوں میں برا سمجھا جاتا رہا ہے۔ عوام کے طعن و تشنیع اور متعصب لوگوں کی وجہ سے انھیں اپنے معتقدات و اعمال میں آزادی سے اکتھار میں خوف جان و مال و آبرو رہا، لہذا ائمہ اہل بیت کی تعلیمات میں ”تلبیہ“ نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک پہ آ آ (بذیل مادہ)۔

○

تکبیر : (ع) مادہ ک۔ ب۔ ر سے باب تفعیل کا مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں کلمہ اللہ اکبر کہنا۔ تکبیر ان معنوں میں قرآن مجید ہی میں مستعمل ہے (مثلاً سورۃ ۷۷ [الدثر]: ۳ اور سورۃ ۷۷ [الاسراء]: ۱۱۱) اسم جلال کے ساتھ جو تکبیر کے ساتھ مخصوص ہے میضہ تفعیل ”اکبر“ کی مختلف تفاسیر کے متعلق دیکھیے لسان العرب (بذیل مادہ ک۔ ب۔ ر)۔

یہ کلمہ جو خداے واحد کی عظمت کے اکتھار کے لیے مختصر ترین کلمہ ہے، اسلامی زندگی کے مختلف حالات میں، جہاں اللہ اس کی عظمت، رحمت اور اس کی عنایت کا تصور مسلمانوں کے ذہن میں جلوہ گر ہو، استعمال کیا جاتا ہے۔ عام نمازوں کے علاوہ نماز جنازہ میں بھی چار مرتبہ تکبیر کی جاتی ہے۔ اہل تشیع کے نزدیک پانچ تکبیروں کا معمول ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کے دوران میں کئی بار تکبیریں کہتے تھے، یعنی طواف کے شروع میں (احمد بن حنبل: مسند ۲: ۱۳۳) طواف کے دوران میں (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۳۲ و ۱۳۳) لیکن بہت زیادہ بلند آواز سے نہیں (کتاب مذکور، باب ۱۳۱) طواف کے خاتمے پر (ابن حنبل: ۵: ۵) کعبہ دکھائی دینے پر (ابن حنبل: ۳: ۳۲۰) حجر اسود کے پاس (ابن حنبل: ۱: ۲۶۳) منیٰ اور عرفات کے درمیان (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۸۶) اور صفا اور مروہ پر (ابن حنبل: ۳: ۳۲۰) وغیرہ۔

اس مسئلے کے بارے میں سہ سہیہ سر ہے یا سنت
لاحقہ و شرع۔ لم از نووی، کتاب الحج، حدیث ۲۲۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○
تمتع : رک بہ احرام وج۔

○
تَنَاسُخُ : آواگون، جون بدلنا یا ایک بدن سے
دوسرے بدن کی طرف نفس ناقلہ کا انتقال (تھاوی)۔
ہندوستان میں اس اعتقاد کے لوگ عام ہیں اور اسلامی دنیا میں
بھی متعدد فرقے اس کے معتقد ہیں۔ مسلمان معتقین جو تَنَاسُخُ کا
ذکر کرتے ہیں اسے پروان نیشا پور سے منسوب کرنے کی
طرف اتنے مائل نہیں جتنے اہل ہند کی طرف منسوب کرنے کی
طرف مائل ہیں۔

شرستانی اپنی فصل متعلقہ "اصحاب التَنَاسُخُ" میں اس
لفظ کو اس کے وسیع معنوں میں لیتا ہے۔ اس کے نزدیک تَنَاسُخُ
سے مراد وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے دنیا کے پے در پے ادوار
حیات اور یکے بعد دیگرے نئے وجود اختیار کرنے کو مانا جاتا ہے
یعنی تَنَاسُخُ ادوار و اکوار کو۔ اس کے نزدیک دنیا کی تمام قوموں
میں سے ہند کے تَنَاسُخِ دوسروں کی نسبت اس عقیدے کو زیادہ
شدت سے مانتے ہیں۔ وہ دیکھ کی کہانی بیان کر کے کہتے ہیں کہ
دنیا کا بھی یہی حال ہے، حرکات افلاک دوری ہیں، ایک چکر
پورا ہوتا ہے تو دوسرا اسی خط پر شروع ہو جاتا ہے۔ کیا افلاک
اور کیا ستارے اسی نقطے پر دوبارہ آجاتے ہیں جہاں سے شروع
ہوئے تھے اور کائنات کی زندگی کا نیا دور پہلے کی طرح دوبار
شروع ہو جاتا ہے۔ ہند کے اکثر لوگوں کے نزدیک اس دورہ
کبریٰ کی میعاد تین ہزار سال ہے اور بعض کے نزدیک تین
لاکھ ساٹھ ہزار سال، مسعودی (مروج، ۱: ۱۵۱) بھی اس دورہ
کبریٰ کا ذکر کرتا ہے اور اس کی میعاد ستر ہزار سال قرار دیتا
ہے: اس خیال سے یونانی صیغہ دان بھی آشنا تھے اور وہ اس
دور کو "سال کبیر" کہا کرتے تھے۔

ایک اور معنوں میں تَنَاسُخُ سے مراد ہے روح الہی کا دنیا
کی مخلوق میں حلول کر جانا اور تقسیم ہو جانا۔ غلاۃ جو انتہا پسند

شیعہ تھے، بقول شرستانی، تَنَاسُخُ کے واسطے سے اور بعض اس دور
میں جزء الہی کے کلی یا جزئی حلول کو مانتے تھے۔ اسی قسم کے
تَنَاسُخُ کے ماننے والے بہت سے شعوب ہیں جنہوں نے یہ خیال
مزدکیہ مجوس، براہمہ ہند، فلاسفہ اور صابہ سے لیا۔ مجویری
مولیوں کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہیں جنہیں وہ حلولی کہتے
ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک ہی روح فاعل و مدبر اشیا ہے جو
"روح الالہ" اور "لم یزال" ہے، یہی روح مختلف اجسام کی
مدبر ہے اور ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہوتی
رہتی ہے۔ بقول مجویری، یہی عقیدہ سب عیسائیوں کا بھی ہے، گو
وہ اس عقیدے کو بیان اس طرح سے کرتے ہیں جو اس
عقیدے کے خلاف ہے۔ سب اہل ہند بتی، چینی، (ماچینی) بھی
اسی عقیدے کے حامی ہیں۔ یہ عقیدہ شیعہ، قرماندہ اور اسمعیلیہ
فرقے کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔ تَنَاسُخُ کے چار درجے ہیں:
فَخ، سَخ، فِخ اور رَخ (شرستانی) (ان اصطلاحوں کی تشریح کے
لیے دیکھیے تھاوی، ۱۳۱۰)۔

تَنَاسُخُ کا عقیدہ اپنے عام معنی میں، یعنی روح کے ایک
شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہونے کے معنی میں، متعدد
شیعی فرقوں میں موجود ہے۔ بقول شرستانی معتزلہ میں سے احمد
بن حاتم کے مریدوں کی یہ تعلیم تھی کہ اول اول خدا نے ہر
قسم کی مخلوق پیدا کر کے ایک قسم کو اس دار دنیا سے، جس میں
وہ اب ہے، کسی اور دار میں رکھا ہے۔ اس کے بعد جس کسی
نے کچھ نافرمانی کی اسے اس کے گناہوں کے مطابق انسان یا
جانور کی شکل میں اس دنیا میں بھیجا۔ اس کے بعد وہ ایک شکل
سے دوسری شکل میں منتقل ہوتے رہیں گے، تا آنکہ ان کے
گناہوں کے اثرات زائل ہو جائیں۔

اس تحلیل یہ بات نہیں مانتے تھے کہ روح جانوروں کے
اجسام میں منتقل ہو جاتی ہے، لیکن وہ یہ ضرور مانتے تھے کہ عالم
حیات و ممات میں زندگی متعاقب اور پے بہ پے ہوتی ہے، جن
میں روہیں محو عمل رہتی ہیں تا آنکہ انہیں معرفت امام حاصل
ہو، اس کے بعد یہ روہیں عالم نور میں پہنچ جاتی ہیں۔

نصیریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کی ممت کا گنہگار آدمی
یہودی، سنی مسلمان یا عیسائی کی شکل میں اس دنیا میں واپس

عرب - درجہ - ہ - - - - - کا شمار صدیقین میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جو بندہ جتنا خداوند تعالیٰ سے نزدیک ہوگا وہ اتنا ہی مقرب بارگاہ ہوگا۔ اسی بنا پر انبیاء اور اولیاء اکثر توبہ و استغفار کیا کرتے تھے۔ یہ بات ضروری نہیں کہ ان کی توبہ واقعہ کسی خطائی کی بنا پر ہوتی تھی، بلکہ یہ خطا کے عمومی شعور کا نتیجہ ہوتی تھی اور اللہ تعالیٰ کے یہ پاک بندے خطا کے تصور سے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرتے تھے اور اس طرح اپنے رب سے قریب سے قریب تر ہو جاتے تھے۔

امام الغزالیؒ کے نزدیک توبہ ہر مومن پر تادم مرگ واجب ہے، کیونکہ کوئی بشر معصیت سے خالی نہیں اور معاصی نفس ایمان کے لیے خطرات کا باعث ہیں۔

توبہ کے لیے جو ضروری کیفیات ہیں ان میں سے ایک یہ ارادہ ہے کہ گناہ کو ترک کیا جائے، دوسری کیفیت عزم ہے کہ آئندہ کے لیے یہ عزم کیا جائے کہ وہ اس کا ارتکاب نہ کرے گا، بہر حال اللہ تعالیٰ بندے کی ہر صحیح توبہ قبول فرماتا ہے، البتہ علمائے اہلسنت کو معتزلہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندے کی توبہ کا قبول کرنا واجب ہے۔

امام الغزالیؒ نے تائبین کو چار طبقوں میں تقسیم کیا ہے (۱) وہ تائبین جو مرتے دم تک اپنی توبہ پر کاربند ہیں ان کی اس توبہ کو توبۃ النوح اور ان کے نفس کی کیفیت کو نفس مطمئنہ کہا جاتا ہے؛ (۲) تائب امہات اطاعات پر عمل کرے اور کھارے و فواہش سے اجتناب؛ (۳) تائب مدت تک توبہ پر قائم رہنے کے بعد معاصی سے مغلوب ہو جائے اور بار بار گناہ اور اس پر توبہ کرے، ایسے نفس کو النفس المستولمہ کہتے ہیں؛ (۴) توبہ کے بعد تائب دوبارہ گناہوں میں اس طرح منہمک ہو جائے کہ اسے گناہوں کا خیال بھی نہ رہے، اسے النفس اللامارہ کہتے ہیں۔ اگر ایسے شخص کا انجام نیکی پر ہو تو وہ آخر کار عذاب دوزخ سے نجات پاسکتا ہے۔ نامور صوفی بزرگ القسری کے نزدیک توبہ سادگی طریقت کی پہلی منزل اور طالبان حقیقت کا پہلا مقام ہے۔

طلانی مافات کے لیے عمل صالح لازمی ہے، کیونکہ نیکی بدی کو زائل کر دیتی ہے۔ جو شخص توبہ کرے اور نیک عمل

کئے گا اور وہ سر جو حضرت علیؑ کو نہیں پہنچاتے اونٹ، مچر، گدھے، کتے اور اسی قسم کے دوسرے جانور بن جاتے ہیں، مگر قرآن و حدیث کی رو سے تناسخ ارواح کے نظریے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسلام نے اس کے برعکس اخروی زندگی کا نظریہ دیا ہے۔ جو اس سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔

السرمدی مسخ (جو مسخ کی ایک صورت ہے) کے متعلق عجیب و غریب اساطیر بیان کرتا ہے، جن کی رو سے بندر، سور، اور دوسرے جانور ان لوگوں کی نسل میں سے ہیں جن کی صورتیں مسخ ہو گئیں۔ آخر میں مسخ کے متعلق ان کہانیوں کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو الف لیلہ اور دوسرے قصوں میں ملتی ہیں۔

ماخذ : (۱) البیرونی: مانی اللہ، ترجمہ سخاؤ Sachau، لندن ۱۹۱۰ء، باب ۵؛ (۲) شہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع کیرٹن Cūreton، لندن ۱۸۴۲ - ۱۸۴۶ء، ۳۴۹ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۳) مجیری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، در G.M.S.، لائڈن ڈلنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۶۰، بعد؛ (۴) شیخ نصر بن محمد ابراہیم السمرقندی: بستان العارفین، مکہ ۱۳۰۰ھ، ص ۲۳۰۔

تنزیل : رگ بہ دمی۔

توبہ : (ع) از مادہ تَاب، تَوْبٌ، لغوی معنی لوٹنا اور رجوع کرنا وغیرہ۔ اس لفظ کا اطلاق بیک وقت اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں کے لیے ہوتا ہے۔ اگر لفظ توبہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب ہو، تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر گناہوں کی معافی کے ساتھ متوجہ ہونا ہے۔ اس صورت میں اس کا صلہ ”علی“ آتا ہے اور اگر یہ بندے کی طرف منسوب ہو تو اس کا صلہ ”الہی“ کرتا ہے اور اس سے مراد بندے کا کسی ایسے فعل سے، جو شریعت میں مذموم ہو، اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنا اور رجوع کرنا ہے۔

قرآن کریم اور احادیث کی رو سے عبادات میں توبہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس سے کوئی شخص بھی منتہی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مومنین صالحین کے لیے توبہ اپنے رب سے

علم التوحید کو (i) اصول الدین؛ (ii) الفہم الاکبر (یہ نام اسے امام ابو حنیفہؒ نے دیا ہے)؛ (iii) علم الفکر والاستدلال؛ (iv) علم الکلام بھی کہا جاتا ہے لیکن ان سب میں زیادہ مشہور (v) علم التوحید ہے اور (vi) علم الکلام ہے۔

(۳) اگرچہ متاخرین کی کتابوں میں اس علم کے مسائل فلسفۃ الہیات کے مسائل سے اس قدر محفل ہو گئے ہیں کہ دونوں پر ایک ہی علم ہونے کا گمان ہوا، علم کلام اور فلسفۃ الہیات میں بہت بڑا فرق ہے، کیونکہ الہیات میں عقل اپنی خاص روشنی میں مسائل سے بحث کرتی ہے اور جو چیز دلیل سے ثابت ہو جائے اسے بالکل درست سمجھتی ہے اور اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کرتی کہ شرع میں اس کی بابت کیا وارد ہوا ہے اس کے برخلاف علم کلام کا مبحث عقائد دین ہوتا ہے۔

(۵) اس علم کا طبعی تقاضا ہے کہ اس میں دین اور دینی عقائد سے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہو۔ پھر بھی، جیسا خوارزمی نے کہا ہے، ان مختلف فیہ مسائل کو بارہ مسائل املیہ کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے۔

(۶) مسائل مذکورہ بالا میں سے بیشتر پر اختلاف ہونے کے باعث اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے، جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہ فرقے بہت سے ہیں۔ ان میں سے بعض کبھی کبھی ایک ہی لقب کے تحت آ جاتے ہیں اور کبھی کبھی انہیں الگ الگ لقب دیا جاتا ہے۔ کبھی بہت سے فرقے سمٹ کر ایک ہی نام کے تحت جمع ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر ان اصولی فرقوں کی تعداد چھ ہو گئی ہے: (۱) اہل السنہ؛ (۲) مشبہ مجسمہ؛ (۳) معتزلہ؛ (۴) مرجئہ؛ (۵) خوارج اور (۶) شیعہ۔ ان فرقوں کی بابت پوری معلومات حاصل کرنے کے لیے دیکھیے شہرستانی: کتاب الملل و النحل؛ ابن حزم: الفصل فی الملل و النحل؛ الاشعری: مقالات الاسلامیین، خوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع مذکور) ۲۳ بعد۔

علم کی نشو و نما: یہ علم ایک ہی دفعہ نشو و نما پا کر مکمل نہیں ہو گیا، بلکہ ابتدا میں اس کا دائرہ محدود تھا، اس کے بعد یہ نشو و ارتقا کے قانون کے مطابق رفتہ رفتہ پھولنا پھلنا شروع ہوا اور اس کی پیدائش اور ارتقا مختلف اسباب کے زیر اثر ہوئے

بھی کرے، وہ حقیقت میں خدا کی طرف رجوع کرتا ہے۔ قرآن مجید سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر نادانستہ گناہ ہو جائے اور فوراً بعد توبہ کر لی جائے تو اللہ تعالیٰ توبہ قبول فرماتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص گناہوں کا عادیہ مرکب ہو اور موت کے وقت توبہ کرنا چاہے تو اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ اللہ تعالیٰ صحیح توبہ کرنے والوں کے گناہ بخش دیتا ہے اور اپنی رحمت سے اسے نیکیوں میں بدل دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود توبہ کو گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ بنایا ہے، لہذا جو شخص توبہ کی شرائط پورا کرے گا، اس سے اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ وہ اس کی توبہ قبول کریگا۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بدو اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حدیث، بدو اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ؛ بذیل مادہ؛ (۳) مشوقانہ کتب، مثلاً الفرائی، الرازی، الجویری، التفسیری وغیرہ کی کتب۔

○

توحید : (۱) توحید کے معنی ہیں اللہ کو ایک ماننا، اس پر ایمان لانا۔ اس کا فعل احد اور وحد ہے۔ توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ مانا جائے (انتقازانی: المقاصد، طبع آستانہ، ۲: ۳۷)۔ ابن خلدون کی رائے ہے کہ توحید کے بارے میں فقط ایمان یا تصدیق معتبر نہیں ہے۔ کمال توحید یہ ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے وہ بے اختیار اللہ کو اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکساں جان لے۔

(۲) اہل اسلام میں توحید کی تعریف علم مشہور ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ توحید عقائد دینیہ کا وہ علم ہے جو یقینی دلائل سے اکتساب کیا جاتا ہے۔ ابن خلدون وغیرہ علما نے جو اس کی مختلف تشریحات کی ہیں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں اللہ عزوجل اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، رسولوں کا اور ان کی ضروری خصوصیات کا پتا لگایا جاتا ہے، آخرت اور اس کے احوال کی تفتیش کی جاتی ہے اور آخر میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو ان مسائل سے متعلق کر دیے گئے ہیں، مثلاً مسئلہ امامت وغیرہ۔

رحمت قرآن کیا ہے۔ قرآن مجید سے پہلے واضح ہوتا ہے کہ تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر چالیس روز میں کوہ طور پر بصورت الواح نازل ہوئی، نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان الواح پر ان کی ضرورت سے متعلقہ ہر شے کے متعلق پند و نصائح اور ہر امر کی تفصیل کر دی تھی، مگر السوس کہ یہودی علماء زیادہ عرصے تک اس اہم نعت کی حفاظت نہ کر سکے اور رفتہ رفتہ یہ آسمانی کتاب یہود و نصاریٰ کی طبع آزمائیوں کا نشانہ بن گئی اور اس میں بے شمار زیادات ہونے لگیں۔ اگرچہ یہود و نصاریٰ کا ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا کہ تورات مع صحائف قدیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لفظاً لفظاً نازل کردہ وحی ہے۔

دوسری صدی عیسوی میں بعض عیسائی علماء پر منکشف ہوا کہ بائبل، خصوصاً عہد قدیم میں بعض عبارتیں ایسی ہیں جو یا تو معنوی اعتبار سے صحیح نہیں یا اخلاقی معیار سے پست و مذموم ہیں۔ بعد ازاں قرآن کریم نے بھی عملاً یہ بیان کر دیا ہے کہ یہود الفاظ کو اپنی جگہ سے بدل دیا کرتے تھے اور بعض دفعہ صحیفہ خود لکھ دیتے تھے اور بعض دفعہ وہ آیات کو چھپا لیتے تھے۔

۵۸۶ ق۔ م میں بخت نصر نے یروشلم (بیت المقدس) کو تباہ کر دیا اور اس تباہی میں تورات خاکستر ہو گئی۔ اس کے بعد عزرائی نے موجودہ صحائف تورات مرتب کئے۔

کتاب مقدس کا عبرانی متن، جو اس وقت مخطوطات اور مطبوعات کی شکل میں موجود ہے، چھٹی اور آٹھویں صدی میلادی کے درمیان مدون ہوا، عبرانی متن میں ایسے آثار بھی پائے جاتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوائل زمانے میں مختلف وجوہ کی بنا پر متن میں رد و بدل کرنا جائز سمجھا جاتا تھا۔ پھر جدید تحقیق و تنقید نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ تورات میں یہود نے بہت سے تحریفات کیں اور بعض حصے خود بھی تصنیف کر کے بڑھادے ہیں۔

زمانہ تصنیف: ہمارے پاس کوئی ایسا مستند تاریخی ثبوت موجود نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ موجودہ صحائف تورات کب مرتب ہوئے اور کس طرح مستند تسلیم کیے گئے، عام خیال یہ ہے کہ عزرائی (Ezra) انہیں دوبارہ معرض وجود میں لائے اور انہیں از سر نو مرتب کر کے، مستند قرار دیا۔ ایک مروجہ

یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے کمال کی اس حد تک پہنچ گیا جو ہم آج دیکھ رہے ہیں۔ ان اسباب مؤثرہ میں سے بعض کا تعلق تو قرآن و حدیث سے ہے، بعض ان نو مسلم امتوں کے باہمی اختلاط سے جو عقلیت اور ثقافت میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں پیدا ہوئے اور کچھ یونانی اور فیرونی فلسفے کے عربی میں ترجمہ ہو جانے کی وجہ سے رونما ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



تورات : تورات موجودہ بائبل (کتاب

مقدس) کا ایک حصہ ہے۔ کتاب مقدس کے دو اہم حصے ہیں: (۱) عہد نامہ قدیم (Old Testament) (۲) عہد نامہ جدید (New Testament)۔ علمائے یہود نے عہد قدیم کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

تورات (قانون یا شریعت Law) (۲) صحائف انبیاء (Prophets) (۳) صحائف مقدسہ (Hagographa) یا محض Writing اس طرح تورات نہ توکل عہد نامہ قدیم ہے اور نہ ہی کل بائبل ہے، بلکہ وہ اس کا محض ایک حصہ ہے۔ عہد نامہ قدیم یہودیوں کی مقدس کتاب ہے، مگر وہ عہد نامہ جدید کو تسلیم نہیں کرتے۔

اصل تورات پانچ صحیفوں پر مشتمل ہے جنہیں صحائف موسیٰ علیہ السلام کہتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے: (۱) تکوین (Genesis) اس میں حضرت موسیٰ سے پہلے زمانے پر بحث کی گئی ہے، (۲) خروج (Exodus) یہ صحیفہ ولادت موسیٰ سے شروع ہوتا ہے اور اس میں بنی اسرائیل کے مصر سے خروج اور "افذیشاق" تک کے واقعات ہیں؛ (۳) لاوین: (Leviticus) اس میں عبادات سے متعلق احکام ہیں؛ (۴) اعداد (Numbers) اس میں خروج کے بعد کے واقعات درج اردن تک بیان ہوئے ہیں، نیز جتہ جتہ احکام بھی ہیں؛ (۵) تثبیہ (Deuteronomy) اس میں تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی گئی ہے اور ایک مجموعہ قوانین پیش کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں تورات کو بنی اسرائیل کے لیے امام اور

۱۵: ۸۹)۔ شرعی اصطلاح میں قیام لیل اور خصوصاً نصف رات اور فجر کے درمیان نماز (نوافل) پڑھنے کو تہجد کہتے ہیں، یہ معنی قرآن کریم (۷۱: ۱۷) سے ماخوذ ہیں۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ زمانہ رسالت میں صحابہ کرام کا عام دستور قیام لیل تھا۔ ابتدائے اسلام ہی میں جب سورہ مزل کی شروع کی آیتیں نازل ہوئیں (۳: ۷۳) [الزل: ۱: ۲] تو مسلمانوں نے قیام لیل کو فریضہ سمجھا اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اتنا قیام لیل کرتے تھے کہ ان کے پاؤں متورم ہو جاتے تھے (ابو داؤد: ۲: ۵۶)۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر مہربانی کی اور اس سورہ کی آخری آیتیں نازل فرمائیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیتیں پہلی آیتوں کے تقریباً ایک سال بعد نازل ہوئیں (ابو داؤد: ۳: ۹۳)۔ اس طرح قیام لیل میں مسلمانوں کے لیے تخفیف کر دی گئی۔ حضرت ابن عباسؓ (تفسیر ابن جریر: ۲۹: ۶۸) بعد سے بھی تقریباً اسی طرح کی روایت مروی ہے۔ ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ مسلمان دس سال قیام لیل کے پابند رہے، یہاں تک کہ تقریباً تین سال قبل ہجرت بوقت معراج پانچ نمازیں فرض ہوئیں اور قیام لیل کو مسلمانوں کے لیے نفل قرار دے دیا گیا (ابن جریر: نیز نسائی: ۳: ۲۰۰؛ مسلم: ۱۰: ۲۷۸) اس بات پر اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ سورہ مزل کی آخری آیتوں کے نازل ہونے کے بعد قیام لیل اگرچہ عام مسلمانوں کے لیے تطوع ہو گیا، لیکن نبی کریمؐ کے لیے خصوصیت کے ساتھ فریضہ رہا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ قیام لیل نبی کریمؐ پر فرض تھا۔ قیام لیل کے متعلق احادیث کو بنظر عام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین مدارج تھے: (۱) قیام لیل سورہ مزل کی شروع کی آیتوں کے نازل ہونے کے بعد کل مسلمانوں کے لیے فریضہ بن گیا اور مسلمان اس شدت سے اس پر عمل پیرا ہوئے کہ رات رات بھر قیام لیل کرتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ (۲) سورہ مزل کی آخری آیتوں کے نزول کے بعد قیام لیل میں تخفیف ہوئی، لیکن فرضیت قائم رہی؛ (۳) نماز، جنگنگاہ کی فرضیت کے بعد (بعد از معراج جو تقریباً تین سال قبل ہجرت کا واقعہ ہے) قیام لیل

روایت کی رو سے عزرا نبی نے ۹۳ صحائف ۳۰ روز میں پانچ کتابوں کو دوبارہ لکھوائے، یعنی ۲۳ صحائف و عمد قدیم اور ۷۰ صحائف، جو بعد میں غیر مستند (Apocsyphal) قرار دیئے گئے۔ تاہم یہ روایت تاریخی اعتبار سے محض ایک افسانہ ہے۔ اس کے بجائے اصل حقیقت یہ ہے کہ عزرا نبی تلف شدہ صحائف کو دوبارہ ضبط تحریر میں لائے۔

اس بیان سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ یہودیوں کے اصل صحائف مقدسہ حوادث زمانہ کی نذر ہو گئے اور موجودہ تورات بعد میں مرتب ہوئی۔ پھر اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عزرا نبی نے انہیں روایہ نقل کیا ہو گا نہ کہ اصل منزل من اللہ صحائف کی شکل میں۔ یہ دعویٰ اس وقت ایک حقیقت بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، جب ہم عمد قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں، کیونکہ عمد قدیم کی اندرونی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اصل صحیف انبیا کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس میں بے شمار ایذاوات و تحریفات بھی مرور ایام سے اس میں ہو گئی ہیں۔ جس سے قرآنی بیانات کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔

ماخذ : The Encyclopaedia Brit- annica، بذیل مادہ Jews, Bible؛ (۲) The Encyclopaedia, Americana، بذیل مادہ؛ (۳) 'An Encyclopaedia of World History (Harrap)؛ بذیل مادہ 'Pelestine؛ (۴) Rev. Cohu؛ The old Testament in the light of mdern research؛ آکسفورڈ، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۵) The Bible؛ Today؛ لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۶) Emill a. Kracling؛ 'The reformation the old Testament since لنڈن ۱۹۵۵ء' (نیز آ آ آ بذیل مادہ)۔



تہجد : مادہ ج۔ د سے باب تفعّل ہے۔ معنی "سونا" اور "جاگنا"، لیکن تہجد میں عموماً سلیبی مفہوم، یعنی ترک نوم پایا جاتا ہے، گویا تہجد کے معنی نیند کو نماز کے لیے چھوڑنے کے ہیں (لسان: تحت تہجد کشف: ۱: ۶۸۷)۔ اس طرح تہجد کچھ دیر سونے کے بعد جاگنے کو کہتے ہیں (تفسیر طبری)

امت کے لیے تطوع ہو گیا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فرض رہا۔

اس کے باوجود کہ قیام لیل مسلمانوں کے لیے تطوع کر دیا گیا ہے، احادیث میں اس کی بڑی تاکید آئی ہے اور اسے افضل الاعمال کہا ہے (ابوداؤد: ۲: ۹۳)۔ اس طرح ترک قیام لیل کو آپ نے ناپسند فرمایا۔ غرض قیام لیل کی اتنی تاکید و ترغیب قرآن کریم اور احادیث میں آئی ہے کہ بعض علما کا خیال ہے کہ قیام لیل خواہ وہ تھوڑا ہی ہو ہر مسلمان پر فرض ہے۔ سعید بن جبیرؓ، تابعی، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک تھا۔ اگر فقہی اعتبار سے نماز تہجد فرض نہ بھی ہو تو بھی چونکہ اتباع سنت ہر دیندار مسلمان کا شیوہ ہے، لہذا ہزار ہا مسلمان ہر زمانے میں قیام لیل کے پابند رہے ہیں۔

حضرت عائشہؓ سے بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام لیل کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ کبھی تیمر رکعتیں (بخاری: ۱: ۲۸۷) اور کبھی گیارہ رکعتیں (ابوداؤد: ۲: ۵۳) پڑھتے تھے۔ وہ اس طرح کہ نماز عشاء کے بعد فجر سے قبل آپ بعض دفعہ آٹھ اور بعض دفعہ دس رکعتیں تہجد کی اور تین رکعت وتر کی پڑھتے تھے۔ عام طور پر تہجد آپ دو دو رکعتیں کر کے اور بعض دفعہ چار چار کر کے بھی پڑھتے تھے۔ آپ کا قیام رکوع اور سجدے نہایت طویل ہوتے تھے۔ آپ بارگاہ رب العزت میں اتنے عرصے تک سر بسود رہتے تھے جتنے عرصے میں کوئی قرآن کریم کی پچاس آیتیں تلاوت کر لے (ابوداؤد: ۲: ۵۳)۔ آپ وتر نوافل تہجد کے بعد پڑھا کرتے تھے اور اسی کی ترغیب بھی دیتے تھے۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ وتر کو نماز تہجد کا آخری جز بناؤ۔ پھر آپ ذرا سی دیر کے لیے استراحت فرماتے تھے اور جب مؤذن صبح کی اذان دیتا تھا تو آپ دو مختصر رکعتیں نماز فجر کی پڑھتے تھے، بعد ازاں آپ مسجد میں نماز فجر کی سنتوں کو ادا فرماتے تھے۔

نماز تہجد عام طور سے دو دو رکعت کر کے پڑھی جاتی ہے، حدیث میں مسلمانوں کے لیے اسی طرح تاکید آئی ہے۔ اگرچہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا آپ نے چار چار رکعتیں بھی پڑھی

ہیں، لیکن آپ نے ارشاد فرمایا ہے: رات کی نماز دو دو رکعات ہے (ابوداؤد: ۲: ۵۰)۔ کتب فقہ میں زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعتیں اور کم از کم دو رکعتیں پڑھنے کا جواز مذکور ہے (فتاویٰ عالمگیری: ۳۰)۔

امام غزالیؒ نے احیاء العلوم (۱: ۲۲۸) میں اور اہل لیل اور احیاء لیل اور فضیلت قیام لیل کی تفصیل کئی بابوں میں نہایت دل نشین انداز میں بیان کی ہے اور طول قیام لیل کے سات مراتب بیان کیے ہیں، جن میں سے اعلیٰ تو تمام رات کا قیام ہے، جو اعتیاء اور صوفیہ کا مسلک رہا ہے۔ ان بزرگوں کا شیوہ تھا کہ نماز عشاء کے وضو سے نماز فجر ادا کرتے تھے۔ اوسط یہ مرتبہ یہ ہے کہ ایک تہائی رات قیام لیل کیا جائے۔ شب کا نصف اول اور آخری چٹا حصہ سوئے اور درمیان میں قیام لیل کرے اور کم تر مرتبہ یہ ہے کہ چار رکعت جیسی توفیق ہو یا دو رکعت قیام لیل کرے۔

ماخذ : (۱) بخاری: صحیح، طبع Krehl: ۲: ۳۸؛ (۲) مسلم: صحیح، بفتح النودی، قاہرہ: ۶: ۱۶؛ (۳) ابی داؤد: سنن، (ابواب قیام اللیل) قاہرہ: ۱۹۳۵ء: ۲: ۳۲؛ (۴) نسائی: سنن (مصر ۱۳۳۸ھ) ۳: ۱۹۹؛ (۵) تفسیر ابن جریر طبری، طبع مبینہ مصر (سورہ اسراء و منزل)؛ (۶) ابویان الاندلسی: البحر المحیط (قاہرہ ۱۳۲۹ھ) ۸: ۳۶۶؛ (۷) خازن: لباب التاویل فی معانی الاسرار، قاہرہ: ۳: ۳۳۹؛ (۸) الغزالی: احیاء العلوم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ج ۱ (تفصیل احیاء اللیل)؛ (۹) نظام: فتاویٰ عالمگیری، کلکتہ ۱۲۳۳ھ: ۱: ۱۵۷؛ (۱۰) النبی: غرائب القرآن، بر حاشیہ طبری (المبغیۃ المسمیۃ) ۲۹: ۶۸۔



تیمم : (ع) (لغوی معنی : قصد کرنا اور اصطلاح میں عبادت کی نیت سے بجائے وضو خاک کو ہاتھوں اور منہ پر ملنا)۔ تیمم کی اباحت کا ذکر قرآن مجید کی سورہ ۴ [النساء]: ۳۳ اور سورہ ۵ [المائدہ]: ۶ میں آیا ہے۔ ارشاد ہے: مسلمانو!..... اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی جاے ضرورت سے (ہو کر) آیا ہو یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو اور تم کو پانی میسر نہ ہو تو ستری مٹی لے کر اس سے تیمم

یعنی اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو، اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کرنی نہیں چاہتا، بلکہ تم کو صاف ستھرا رکھنا چاہتا ہے اور (نیز) یہ (چاہتا ہے) کہ تم پر اپنا احسان پورا کرے تاکہ تم (اس کا) شکر کرو۔ سورۃ النساء: ۴۳ میں زیادہ مختصر ذکر ہے، لیکن وہاں بھی یہ جواز تقریباً انہیں الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس کے سوا کہ ”اس سے اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو“ والے جملے میں لفظ ”مینہ“ (یعنی ”اس سے“) حذف کر دیا گیا ہے۔ شافعیوں کے نزدیک (دیکھیے ۴ [النساء]: ۴۳ پر بیضاوی) ”مینہ“ کے معنی یہ ہیں کہ ہاتھ میں کچھ مٹی ضرور ہو، اس کے برعکس احناف کے نزدیک اگر کسی صاف پتھر سے ہی ہاتھ کو چھو لیا جائے تو تیمم درست ہو جاتا ہے۔

اس مسئلے کے متعلق شعرائی نے اپنی کتاب المیزان الکبریٰ (قاہرہ ۱۲۷۹ھ: ۱: ۱۳۳ بعد) میں بیان کیا ہے کہ تیمم سے متعلق چودہ مسئلے ہیں جن میں مذاہب کا اختلاف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآ۲۲ بذیل مادہ)۔

اس بات پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ تیمم صرف ہاتھ اور منہ تمام ہی کا ہونا چاہیے خواہ تیمم غسل [رگ بان]

کے بعد ہو وضو کے عوض میں ہو (النودی علی صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ: ۱: ۴۰۶) مختلف احادیث نے یہ ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور (حضرت) عمرؓ کو غسل جنابت کے عوض تیمم سے نماز کے جواز میں شک تھا (مثلاً بخاری تیمم، باب ۷، مسلم، حیض، حدیث ۱۱۰) اس کے برعکس حضرت ابوذرؓ (الفجاری) کو بھی اسی قسم کے شبہات تھے، مگر ان سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرما کر ان کے شکوک کو رفع فرما دیا تھا کہ جب پانی دستیاب نہ ہو سکے تو صاف ستھری (مٹی) طہارت کا ایک ذریعہ ہے، خواہ کسی کو پانی دس برس تک نہ ملے (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۱۳۶ بعد)۔

وضو کی جگہ تیمم کی یہ اجازت اس وقت نازل ہوئی تھی جب ایک مہم کے موقع پر (حضرت) عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے میں لوگوں کو اتنی دیر لگ گئی کہ پانی کا ذخیرہ ختم ہو گیا تھا۔ مآخذ: (۱) دیکھیے نیز تفاسیر قرآن، سورۃ ۴ [النساء]: ۴۶ اور ۵ [المائدہ]: ۹؛ (۲) نیز فقہ ابواب تیمم۔

○





ثمود : عرب کی ایک قدیم قوم کا نام ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے قوم عاد اور ام (Aram) اور وہار (Jobarite?) کی طرح معدوم ہو چکی تھی۔ حوالوں کے ایک قدیم تر سلسلے سے جو غیر عربی مآخذ میں ملتے ہیں، ثمود کے نام اور اس قوم کے تاریخی وجود کی تصدیق ہوتی ہے، مثلاً ۱۵ء قبل مسیح کے (آشوری فرمان روا) سارگون (ثانی) (Sargon II) کے کتبے میں ثمود (ثمود) کا ذکر بھی ان قوام کے سلسلے میں ملتا ہے جو مشرق اور وسطی عرب میں آباد تھیں اور جنہیں آشوریوں نے مطیع کیا تھا۔ ارسطو (Aristo) بطليموس (Ptolemy) اور پلیناس (Pliny) کی تصانیف میں بھی Thamudaei اور Thamudenes یعنی ثمودیوں کا ذکر آتا ہے۔ پلیناس Domatha اور Hegra میں ثمودیوں کی بستیوں کا ذکر کرتا ہے، جن کی تطبیق موجودہ زمانے میں غالباً جوف کے دومتہ الجندل اور الحجر سے ہوتی ہے۔ جو العلا کے شمال میں حجاز ریلوے کا سٹیشن ہے (چھٹی صدی میلادی میں یوزنلی انواع کے ثمودی سواروں کا ذکر ملتا ہے) (دیکھیے نکلسن: Lit. Hist. of the Arabs ص ۳)۔ پرانی عرب روایات میں بھی ثمود کا وطن موخرالذکر مقام (یعنی الحجر) ہی بتایا گیا ہے۔ قدیم شعرا ثمود اور عاد کا ذکر دیوی شان و شوکت کی بے ثباتی کے سلسلے میں کرتے ہیں۔ زوال ثمود کی عربی روایت کو قدیم ترین مفسرین نے قرآنی اشارات کی بنا پر اور زیادہ پھیلا لیا تھا۔

جس طرح قوم عاد میں ایک نبی آئے تھے، جن کا نام مود تھا، اسی طرح قوم ثمود کی طرف بھی (حضرت) صالح بن عبید بن عامر بن سام [رک بائن] مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے مخالفین نے، جن کا سردار جندع بن عمرو تھا، (حضرت) صالح

سے بطریق تحدی کہا کہ وہ اپنی نبوت کے ثبوت میں کوئی معجزہ دکھائیں، چنانچہ آپ نے ایک چٹان سے ایک حاملہ اونٹنی نکال دکھائی۔ ”ناقة اللہ“ (اللہ کی اونٹنی) ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت و حصانت مسلم تھی، لیکن معطلہ اڑانے والوں نے اس کی اور اس کے بچے کی کونچیں کاٹ ڈالیں۔ اس کی سزا میں اس قوم کو اللہ نے ہلاک کر دیا۔ جس طریق سے وہ ہلاک ہوئی اس کی تفصیل سورۃ ۷ [اعراف] ۷۶ میں یہ ہے کہ ”بھونچال نے انہیں آ لیا“ اور سورۃ ۳۱ [نقصت] ۱۲، ۱۱ میں بجلی گرنے کا ذکر ہے۔ ان بیانات سے جو قرآن مجید میں وارد ہیں یہ کہنا جائز معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تباہی کی روایت کا تعلق ان آتش فشاں پہاڑوں کی کسی آتش فشاں سے ہو گا جن سے لاوے (آتش فشاں پہاڑ کے پھینکے ہوئے مادے) کی وسیع ندیاں بہیں اور کم و بیش وسیع میدانوں پر پھیل گئیں، جن میدانوں کو عرب میں حرۃ کہتے ہیں۔ اس قسم کے بہت بڑے حوضوں میں سے ایک الحجر کے مغرب میں موجود ہے۔ گلازر E. Glaser کی رائے یہ ہے کہ ثمود اور لیحان (پلیناس کے ہاں Lechiani) کا آپس میں گمراہ تعلق تھا اور یہ کہ لیحان کا پرانا نام ثمود تھا، بعد میں ان کا نام لیحان ہوا۔ آج بھی بنو حذیل کے دو ایسے پلن موجود ہیں جنہیں لیحان کہا جاتا ہے (دیکھیے Wiistenfeld Register ص ۲۷۵) نیز یہ کہ ثمود کا زوال ۳۰۰ اور ۶۰۰ء کے درمیان مملکت لیحان کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ہی ہوا تھا۔ چٹانوں پر کندے ہوئے وہ کتبے جو ہیوبر Huber او اے ٹنگ Euting اور دوسروں کو العلا، الحجر اور اس کے نواح میں ملے تھے ماہرین علم کجبات کے ہاں لیحانی یا ثمودی کتبے کہلاتے ہیں۔

مآخذ : (۱) آیات محولہ بالا پر تفسیر (۲) طبری:

(تاریخ) (Annales) ۲۱۹: ۱ بعد ۲۳۳ بعد (۳) المقدسی:
(کتاب الخلق و البدع) طبع ابو آر Huart ۳۹: ۳ بعد (۴)
مسعودی: 'مروج' طبع Barbier de Meynard ۸۳: ۳
بعد (۵) الثعلبی: 'قصص الانبیاء' قاهرة ۱۲۹۰ھ ص ۵۸ بعد
(۶) البیہقی: 'الرحلہ المجازیہ' بار دوم مصر ۱۳۲۹ھ ص ۳۱۲
بعد (۷) 'Canucise Enc. :S and NR' ص ۵۲۳.



ثنویت : (Dualism) دو خدا شناسی) ایک عقیدہ ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ نور اور ظلمت دو مساوی اور دوامی اصل خلق کنندہ ہیں۔ اسلام میں کوئی باقاعدہ ثنوی فرقہ یا مذہب ثنوی موجود نہیں۔ ایک خاص کتب خیال کے اصطلاحی نام کی حیثیت سے یہ اصطلاح تین غیر مسلم افراد ابن دیسان، مانی، مزدک اور ان کے پیروں تک محدود ہے۔

ایرانی جب فوج در فوج اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں سے بعض لوگوں کے میلان ثنویت سے اسلام کی صفوں میں بھی انتشار کا خطرہ پیدا ہو گیا، مثلاً یہ صورت عباسی دور کی ابتدا میں پیدا ہوئی، جب ابن المقفع کی فتہ انگیز شخصیت سامنے آئی، چنانچہ اس کے رد میں اور لوگوں کے علاوہ القاسم بن ابراہیم طباطبائی زیدی معتزل نے بھی (الرد علی الزیدی ابراہیم المقفع، طبع M Guidi، روم ۱۹۲۷ء) لکھی (دائرة المعارف الاسلامیہ ۶/ ۶: ۲۱۹ عمود ۲ میں ابن المقفع کی سواکھی اور نام مشکمین و شعرا وغیرہ کے عنوانے ہیں جن پر ثنویت کا الزام لگا تھا)۔ پھر جوں جوں اصول و عقائد کے متعلق بحث و نظر کا دروازہ کھلتا گیا مباحثہ کرنے والے جدلی ثنویت کا الزام دوسرے لوگوں پر اکثر عائد کرنے لگے اور یہ کسی ایک فرقے کی خصوصیت نہ تھی، یہاں تک کہ آپس ہی میں ایک دوسرے کو ثنویت سے مطمئن کرنے کی کوششیں بھی آئی۔

تین افراد ابو حفص الہدادی، ابن ذر الصیرفی اور ابو یعلیٰ الوراق پر الزامات بالا الخیاط کی تصنیف سے لپے گئے ہیں، لیکن الخیاط کی رایوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کی یہ رائیں ابن الرواندی کے ان حملوں کے رد میں ظاہر کی گئی تھیں جو اس نے اپنی کتاب 'تہذیب المعتزلہ' میں

کیے تھے اور جس میں اس نے معتزلہ [رک بان] کے متعدد ائمہ کو ثنویت سے متهم کیا تھا۔ ابن الرواندی نے الجاہل کے استاد ابراہیم النظام کو، جس نے ثنویت کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷ س ۱۲) خاص طور پر پکا ثنوی، مانوی اور دیسانی کہہ ڈالا ہے، لیکن جب تک النظام کی اصل تصنیفات نہیں ملتیں ہمیں نہ تو ابن الرواندی کی ان عبارتوں پر بدون احتیاط اعتماد کرنا چاہیے جو تحریف اس نے اپنے مخالف سے منسوب کی ہیں جو النظام کے عقائد پر مشتمل ہیں اور نہ ان کے متعلق الخیاط کی گریز آمیز شرح و تفسیر پر توجہ دینا چاہیے۔

اسلام نے چونکہ توحید پر زور دیا ہے لہذا اس کے نزدیک ثنویت کا مطلب خدا کے تصور کی نفی ہے (دیکھیے ۱۶ [النمل]: ۵۳ کی تفسیر) اس طرح سے لفظ ثنویت اہانت و خواری کا کلہ بن کر رہ گیا، لیکن ان معنوں میں وہ ابہام سے کلیۃً خالی نہیں تھا اور کسی حد تک زندگی کا حراف تصور کیا جاتا تھا، جو عام تر اور وسیع تر اصطلاح ہے اور جس کا اطلاق طہروں پر ہوتا تھا اور یہی تعلیم و حریت، مذہب طبیعت naturalism کی بھی ہے، جو یہ سمجھ میں آ سکتا ہے، گو اس کے غلط ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ "ظنی کہتے ہیں کہ دنیا قدیم ہے، لیکن اس کے باوجود وہ ایک صالح کا وجود بھی مانتے ہیں۔ یہ قضیہ متناقض بالذات ہے، جس کی تردید کی ضرورت ہی نہیں۔" الغزالی اس امر پر زور دیتا ہے کہ مثالی، جو اصحاب تجربہ بیت ہیں (اور دانش کو آزمائش و تجربہ سمجھتے ہیں)، جب اخوان الصفا کی طرح نوافلاطونیوں کے نظریہ صدور (از ذات خداوندی) کا سارا لیتے ہیں اور ایک ایسی ہستی کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو خدا اور کائنات کے درمیان واسطے کا حکم رکھتی ہو تو اس سے یہ مسئلہ بچتا نہیں، بلکہ اور زیادہ الجھ جاتا ہے (دیکھیے تہذیب الفلاسفہ، قاهرة ۱۳۱۹ھ، ص ۳۳ س ۲۷) ساتھ ہی (ص ۳۵) الغزالی نے شد و مد سے یہ بات بھی کہی ہے کہ الفارابی یا ابن سینا کے ارسطاطالیسی نوافلاطونی نقطہ نظر سے توحید کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ابن سینا نے "دوسرے واجب الوجود" کے خطرے کو ٹالنے کے لیے، جس کا خود اسے بھی احساس تھا، جو کوششیں کی ہیں الغزالی ان سے بالکل متاثر نہیں۔

اسلام کا تصور توحید غیر اسلامی شریعت سے جس طرح
 ملوث ہوا اشعار کا رد عمل اس پر کیا ہوا؟ اس کی ایک مثال
 ہمیں عبدالقادر ابغدادی کے یہاں ملتی ہے۔ الفرق بین الفرق
 (قاہرۃ ۱۳۲۸ھ) میں وہ ابن الراوندی (دیکھیے الجیاط، ص ۳۰
 س ۱) سے بھی زیادہ طنزیہ انداز میں تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ
 النظام نے مائشوی (الفرق، ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ہونے کے باوجود
 شنیویہ اور مانویہ کا رد لکھا (الفرق، ص ۱۱۷، ۵ د ۱۲۰، ص ۱۲
 ص ۱۲۳ س آخر، ص ۱۲۳، ۸)۔ ابغدادی نے اصول
 الدین (استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۵۳) میں صاف طور پر النظام کا

شمار راست ان شنیویوں کے ساتھ کیا ہے جو اسلام سے خارج
 ہیں، لیکن بے احتیاطی سے اس نے کتب محل پر لکھنے والے دیگر
 مصنفین کے خلاف مرتونیہ (Marcionites) کو بھی ان میں
 شامل کر لیا ہے۔ وہ باطنیہ (رگہاں) کو بھی کسی قید و شرط کے
 بغیر سہی قرار دیتا ہے (ص ۳۲۲)۔ شنیویوں کے عقیدہ نور و
 ظلمت کا حال اور مجوس کے اصول یزدان و اهرمن کا جو ہر بھی
 یہی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○



ج

جالوت : بنی اسرائیل کے ایک مخالف حکمران کا نام، یہ لفظ عجی ہے اور غیر مصرف ہے (لسان العرب، بذیل مادہ ج۔ ل۔ ت) اسے بائبل میں گولیٹھ (Goliath) اور قرآن حکیم (۲) البقرة: ۲۴۸ تا ۲۵۱ میں جالوت نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اسے حضرت داؤد علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ قرآن حکیم کی ایک اور آیت میں اس کا تذکرہ نام لیے بغیر کیا گیا ہے (۵) المائدة: ۲۵، جس کی تفسیروں میں اس کا نام کہیں کہیں ثانوی حیثیت سے آیا ہے۔ بائبل میں مذکور طالوت Saul اور حضرت داؤد کی لڑائیوں (سومیل نبی، کتاب اول، باب ۲۷) کو جدعون Gideon کی امل مدین پر فوج کشی کے بارے میں بعض اشارات (سفر القضا، باب ۷، بالخصوص مبارزین کے چٹاؤ کے لیے شرب آب میں آزمائش کا واقعہ) کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) کتاب التبیان، حیدر آباد ۱۳۳۷ھ / ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۸، بعد؛ (۲) البقرة: تاریخ، ص ۵۱، بعد؛ (۳) البقرة: ۱: ۳۷۰ تا ۳۷۶، قب ص ۲۷۸ تا ۲۸۰؛ (۴) المسعودی، مروج، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۳: ۲۴۱؛ (۵) الکسانی: قصص الانبیاء، ۲۵۰ تا ۲۵۳؛ (۶) مختصر العجايب، ترجمہ از Carra de Vaux، ص ۱۰۱؛ (۷) البستاني: دائرة المعارف، بذیل مادہ بلیت۔

○
الجامع : رکت پہ مسجد

○

جاحلیۃ : (ع) ایک اصطلاح جو مادہ ج ھ ل سے مشتق اور اسم فاعل جاحل سے مینہ نسبت ہے۔ جاحلیۃ سے مراد ہے زمانہ قبل اسلام کے عربوں کی حالت (لسان العرب) اور دعوت اسلام سے پہلے بالخصوص قبل از ہجرت نبوی

کا زمانہ ہے کیونکہ اس عہد کے جزیرۃ العرب میں مشرکین عرب کا اجتماعی اور سیاسی قانون مؤثر تھا جو کسی وحی و الہام کے تابع نہ تھا، اس لیے وہ زمانہ ”جہل و حوی“ کا تھا (الکشاف، بذیل تفسیر، ۵: ۵۰)۔ قرآن مجید میں جاحلیۃ کا لفظ چار مرتبہ استعمال ہوا ہے: (دیکھیے (۳) آل عمران: ۱۵۳؛ ۵ المائدة: ۵۰؛ ۲۳ الاحزاب: ۲۳؛ ۴۸ الفتح: ۲۶)۔

جہل سے مراد لاعلمی کے علاوہ درشتی، سختی، بربریت، خشونت، اکھڑن، قوانین الہیہ، خدا سے نافرمانیت اور حالت کفر و بت پرستی ہے۔ جہل کی ضد علم بھی ہے اور علم بھی۔ علم سے مراد عقل، بردباری اور برداشت ہے۔ زمانہ جاہلیت میں عرب اوصاف علم سے عموماً عاری تھے۔ جاہلیت کا پہلا دور تو حضرت آدمؑ سے حضرت نوحؑ تک، بقول جمہور حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے زمانے تک شمار کیا گیا ہے اور جاہلیت کا آخری دور حضرت عیسیٰؑ سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے آغاز تک کا زمانہ اور بعض کے نزدیک ہجرت نبوی تک کا زمانہ ہے (دیکھیے الکشاف، بذیل تفسیر ۳۳ الاحزاب: ۳۳)۔ بعض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ڈیڑھ سو سال پہلے تک کے زمانے کو عہد جاہلیت قرار دیا ہے۔

مورخین ثقافت و حضارت کا کہنا ہے کہ حورابی عہد تک تمدن عروج پر رہا، لیکن اس کے بعد دور تنزل شروع ہو گیا۔ عہد جاہلیت کے عرب زیادہ تر بادیہ نشین تھے اور ان کی بھاری اکثریت لکھنے پڑھنے سے عاری تھی۔ وہ قبائلی زندگی بسر کرتے تھے۔ سخاوت و شجاعت کے ساتھ ان میں کینہ و عداوت اور بغض و حسد پاتا جاتا تھا۔ باہمی جنگ و قتال اور قتل و غارت کا دور دورہ تھا۔ بعض قبائل میں لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کا رواج بھی تھا اور اس کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا

اسلام نے آکر ان تمام جاہلی برائیوں کو ختم کر دیا (نیز رکت بہ العرب، عربیت، وغیرہ در آآذیل مادہ)۔

مآخذ : (۱) عمر فروخ: تاریخ الجاہلیۃ، بیروت ۱۹۶۳ء؛ (۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۳) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) ناصر الدین الاسد: القیام والنہاء فی العصر الجاہلی، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۵) وی مصنف: معادیر الشعر الجاہلی، و قیمتا الارحیۃ، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۶) محمد عبدالجواد الاسمی: طور العرب والعربیۃ فی الطوار الجاہلیۃ، قاہرہ، (۷) علی الاعظمی: تاریخ ملوک الحیرۃ، قاہرہ ۱۹۲۰ء؛ (۸) ابن حزم: تمہرۃ انساب العرب، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۹) عبداللہ عصفی: المرأة العربیۃ فی جاہلیہا واسلامہا، الجزء الاول مصر ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) اسرائیل ولفسون: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیۃ و صدر الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء۔

○

جائز : ایک دینی فقہی اصطلاح، جس سے مراد وہ افعال ہیں جن کے کرنے کی اجازت ہے، یعنی وہ افعال جو اسلامی شریعت کے خلاف نہ ہوں۔ علمائے اصول فقہ نے افعال کی جو پانچ قسمیں (الاحکام الخمس) دیکھیے تھانوی: کشاف، ۱: ۳۷۹ (بعد) ٹھیرائی ہیں ان میں جن افعال کے کرنے کی اجازت ہے انہیں عام طور پر مباح کہا گیا ہے۔

چنانچہ جائز کی اصطلاح واجب اور مندوب سے اسی طرح نمایاں طور پر ممیز و مختلف ہے جس طرح حرام اور مکروہ سے، کیونکہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جس کا کرنا ضروری ہے وہ واجب ہے (دیکھیے اللدی: الاحکام، ۱: ۱۳۷ تا ۱۲۹)۔

التھانوی (۱: ۲۰۷) نے بعض علما کے اقوال کی بنیاد پر جائز کے معانی و مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جائز کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے: (۱) مباح؛ (۲) جو شرعاً ممنوع و ناممکن نہ ہو، خواہ مباح ہو یا واجب یا مندوب و مکروہ؛ (۳) جو عقلاً ممنوع و ناممکن نہ ہو، خواہ واجب ہو یا راجح؛ (۴) جس میں دونوں باتیں برابر ہوں، خواہ یہ مساوات شرعی نقطہ نظر سے ہو جیسے مباح، یا عقلی نقطہ نظر سے جیسے بچے کا فعل، (۵) جو

کیا ہے: (۱) (انکسور: ۸۹) عرب سرداروں میں غرور و نفرت، اور قبائلی مصیبت بڑی نمایاں تھی۔ قلم و عدوان، خون کا بدلہ خون، قمار بازی، شراب نوشی اور توہم پرستی جاہلی معاشرے کی امتیازی خصوصیت تھی۔ نکاح منقہ، یعنی سوتیلی ماں سے شادی کا رواج بھی تھا۔ یہ سب عمد جاہلیۃ کے امتیازی اوصاف و خصائل تھے، جن کی اسلام (عبد العلم والحلم) نے باحسن وجہ اصلاح کی اور تہذیب انسانی کو اعلیٰ شرافت کے اصولوں پر استوار کیا۔

بائیں ہمہ عمد جاہلیت میں مخصوص علوم و آداب بھی تھے۔ ان میں سے لغت و شعر، خطابت و انساب اور امثال و اخبار و قصص قابل ذکر ہیں۔ علوم طبعیۃ میں طب، معالجہ حیوانات، نجوم، قیافہ شناسی، کمات، ہوا کے رخ اور بارش کے اوقات کے علم سے عربوں کو خاص دلچسپی تھی۔ زمانہ جاہلیت میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا۔ جاہلیت کی مہمان لوازی بھی مشہور تھی۔ عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے قوت کا استعمال اور رعب اور دہدے کے اظہار کے لیے عدوان و تشدد (= قلم) سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ سردار قبیلہ کی اطاعت و فرماں برداری بڑی ضروری تصور کی جاتی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی جماعتی اصرار اور تقاضوں کے سامنے سردار کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔

بیرونی ممالک سے جاہلی عربوں کے تجارتی و اقتصادی تعلقات قائم تھے۔ ایران و ہندوستان اور شام و یمن میں ان کے تجارتی قافلے آتے جاتے رہتے تھے۔ سخاوت و مہمان لوازی، جرات و دلیری اور شجاعت و حماست کی بدولت زمانہ جاہلیت میں ”مروءۃ“ (= جوان مردی) کا تصور قائم ہو چکا تھا۔ اسی تصور کی وجہ سے عرب خود و کرم میں بعض اوقات اسراف کی حد تک پہنچ جاتے تھے۔ گانے بجانے کا بڑا رواج تھا۔ عرب عورتوں کے علاوہ ایرانی اور افریقی عورتیں بھی گانے بجانے میں مہارت اور شہرت رکھتی تھیں۔ زمانہ جاہلیت میں غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت کا رواج تھا۔ منڈیاں اور بازار (= اسواق) لگتے تھے اور بیت اللہ کا طواف لوگ ہر منہ کرتے تھے۔ بت پرستی زوروں پر تھی۔ ہر قبیلہ کے جدا جدا بت تھے۔

مباح کے ہیں، جیسا کہ علمائے فقہ نے کتب اصول میں استعمال کیا ہے۔

پھر اگر جائز کو مشروع کے مفہوم میں استعمال کیا جائے تو یہ ان افعال کی حدود سے بھی تجاوز کر جائے گا جن سے قضائے شرعی کا تعلق ہے۔ یہاں بھی امر مشروع سے مراد لازماً وہ عمل ہے جس سے قانوناً جواز کا پہلو نکلا ہو، خواہ اپنی جگہ وہ مضری کیوں نہ ہو۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ غیر حنفی علما کے ہاں جائز نے غیر متوقع طور پر ایک دوسرے ہی معنی اختیار کر لیے ہیں، چنانچہ مالکی، نیز شافعی اور حنبلی تصنیفات میں جائز سے مراد ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہو۔ اس بنا پر کوئی عقد کسی ایک فریق کے لیے جائز ہوگا کیونکہ وہ اسے فسخ کر سکتا ہے، لیکن دوسرے فریق کے لیے ناجائز یعنی ناقابل فسخ ہوگا، بینہ فریقین کے لیے جائز کیونکہ دونوں کو اسے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے (العلوی: بنیۃ المسترشدين، ص ۱۱۲)۔

فن منطق میں جائز وہ فعل ہے جو ناقابل تصور نہ ہو، خواہ وہ ضروری ہو، قیاسی ہو، غیر عقلی ہو یا ممکن (تعالوی: کشف، ۱: ۲۰۷ بعد)۔

مآخذ: : تصنیفات اصول فقہ، مثلاً: (۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۳۳۶ھ، ۳: ۷۶، ۷۷؛ (۲) الآدمی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۷ تا ۱۸۰؛ (۳) الفزازی: المستمفی، مصر ۱۹۳۷ء، ۱: ۴۷، (۴) اللکسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ، ۱۳۲۷ھ، (۵) الرخسی: المبسوط، قاہرہ، ۱۳۲۳ھ۔



جبروت : رک پہ عالم۔



جبریل : (= جبرائیل) ایک مقرب و مرسل فرشتہ کا نام، جس کے معنی عبرانی میں "اللہ کا بندہ" ہیں، نیز یہ لفظ عربی و عبرانی دونوں زبانوں میں خدا کے ایک نام "ایل" اور "جبر" سے مرکب ہے۔ جبر کے معنی ہیں کچھ قوت صرف کر کے کسی چیز کی اصلاح کرنا اور "کم و بیش بزور چنگی پر لانا"

ملکوک ہے اور جسے محفل بھی کہتے ہیں اور یہ ایسا فعل ہے کہ جس کے بارے میں انسان کی عقل یہ کہے کہ اس میں دونوں باتیں برابر ہیں، یا جو نفس الامر اور شریعت کے اعتبار سے متبوع نہ ہو۔ یہ بات آسانی سے واضح ہو جاتی ہے کہ جائز وہ ہے جسے قانون شریعت نے جاری و نائذ کیا ہے اور اس پر عمل بلا خوف و خطر صحیح ہے۔

جائز و مباح میں ایک فرق یہ ہے کہ جائز پر عمل کرنے والا "مطلوب" اور مستحق ثواب ہوگا، کیوں کہ اس نے شریعت کے جاری و نائذ کردہ قانون پر عمل کیا، لیکن شریعت نے جس فعل کو مباح قرار دیا ہے اس کا کرنا اور چھوڑ دینا دونوں برابر ہیں اور تارک یا فاعل کسی مذمت یا مدح (ثواب و عذاب) کا مستحق نہیں ہوتا (الغفری: اصول الفقہ، ص ۵۷)۔

فقہائے اسلام نے جائز کی اصطلاح خاص معنوں میں استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک اس سے مراد ہے ہر وہ قانونی فعل ہے جو باطل یا فاسد نہیں۔ علمائے احناف کے نزدیک ایسے فعل کو (جو باطل یا فاسد نہ ہو) "صحیح" کہا جاتا ہے۔ یہ فعل قانون شریعت کے عین مطابق ہوتا ہے، اس لیے ایسے فعل کو انجام دینے پر ہر قسم کے (شرعی) اثرات مرتب ہوں گے۔ اس قسم کا فعل ہے تو بلاشبہ جائز، لیکن اس کی درست تعبیر لفظ "صحیح" سے ہوتی ہے۔

بائیں ہمہ حنفی فقہاء اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ لفظ جائز کو ہر درست کام کے لیے استعمال کرنے کے بجائے اس فعل کے لیے استعمال کیا جائے جو از روئے شریعت درست و روا ہو، چنانچہ وہ اپنی تصنیفات میں ہر معاہدے پر نظر ڈالتے ہوئے ایک تمہید سے ابتدا کرتے ہیں جس میں معصفت کسی نص، یا عرف یا اجماع یا معاہدے کی عملی افادیت کا حوالہ دیتے ہوئے بڑی کاوش سے ثابت کرتا ہے کہ یہ معاہدہ جائز ہے۔ کبھی کبھی جائز کے بجائے مشروع کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے، مثلاً "عقد مزارعۃ" (الکسانی، ۶: ۱۷۵) اور "عقد مشارکہ میں (وہی کتاب، ۵: ۲۲۰)۔ درحقیقت جائز کام کے صحیح معنی شرعی نقطہ نظر سے مشروع فعل ہے۔ جب فقہائے اسلام فردی پر قلم اٹھاتے ہیں تو جائز کے معنی ایک طرح سے وہی ہو جاتے ہیں جو

ہجرت کے ابتدائی برسوں میں نازل شدہ سورۃ البقرۃ (۲: ۹۷) تا (۹۸) میں جہاں سوال کے جواب میں اللہ اور رسول کے درمیان متوسط ذات کا تذکرہ ضروری تھا (السیوطی: کتاب التعلیل، مطبوعہ مصر، ص ۶ بعد) حضرت جبریلؑ کا نام دو دفعہ بھراحت آیا ہے۔ ہجرت کے نویں سال میں نازل شدہ سورۃ التحریم (۶۶: ۴) میں تیسری بار جبریلؑ کا نام آیا۔ کئی سورتوں میں فرشتہ وحی کو نام سے نہیں بلکہ صفات سے یاد کیا گیا ہے، مگر مدنی سورتوں میں فرشتے کا نام جو بعض فرقے (یہود) جانتے تھے، مگر اس سے چڑتے تھے، باصرار مذکور ہوا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حضرت جبریلؑ کے متعلق جو خرافات مشہور تھیں، اس سے ان کی تردید مقصود تھی (الکشاف، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۹۷)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

جبرئیلہ: ایک مذہب جس کا عقیدہ ہے کہ حوادث ارادۃ انسان کے تابع نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے پہلے سے اٹل ہو چکے ہیں اور چونکہ ہر شے امر الہی کے تابع ہے اس لیے کوئی شے ارادہ بشری سے بدل نہیں سکتی۔ اللہ تعالیٰ زمانہ مستقبل سے آگاہ ہے، اس لیے آئندہ حادثات ان سے ارادۃ الہی کے بموجب ثابت و مستحکم ہو چکے ہیں۔ اس مذہب کی رو سے بندوں کے افعال ان کے اپنے ارادوں کے تابع نہیں بلکہ خواہی خواہی ارادہ الہی سے وابستہ ہیں، یعنی بندوں سے صادر ہونے والے افعال سب بچ افعال الہی ہیں۔ مذہب جبرئیلہ (Fatalism) مذہب قدریہ کی عین ضد ہے جو بندوں کو مستقل خالق افعال تسلیم کرتا ہے

اہل سُنّت والجماعت گو یہ مانتے ہیں کہ بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال اللہ کی طرف سے صدور پاتے ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ اللہ کے بخشی ہوئی قوت ارادہ کو ہر کام میں صرف کر سکتے ہیں اور یہ صورت جبرئیلہ کے عقیدے کے برخلاف ہے۔ جبرئیلہ کا ایک فرقہ مکمل طور پر جبر کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک انسان اور جمادات کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ ہم جن صفوان (رگت باں) اس گروہ کا نمائندہ ہے جو جبرئیلہ خالصہ کے نام سے موسوم

(المفردات، بذیل مادہ) 'لوی ہوئی ہڈی درست کرنا (لسان، بذیل مادہ) پھر جبر کا لفظ صرف اصلاح کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (المفردات)۔ عربی زبان میں اس کی قراءت جبریل، جبریل اور جبرئیل تینوں طرح ہے۔ چونکہ یہ ہستی اللہ تعالیٰ اور پیغمبروں کے درمیان سفارت اور اللہ کے اوامر و نواہی اور وحی کی تبلیغ پر مامور تھی، اس لیے مسلمانوں میں صلوة و سلام کے لائق ایک پاک اور مقدس شخصیت مانی جاتی ہے۔ کتب کے پاس کوہ حرا کے غار میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف و عبادت میں تھا مشغول تھے تو پہلی بار آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیتیں حضرت جبریلؑ نے تلقین فرمائیں اور یہ پہلی وحی تھی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی۔

سورۃ النجم (۵۳) کے بارے میں قوی روایت ہے کہ یہ مکی دور میں پانچویں سال میں اتری اور آنحضرت نے پہلی مرتبہ حرم کعبہ (رگت باں) میں مشرکوں کے سامنے پڑھ کر اس کا ان فرمایا۔ جس میں اس جلیل القدر فرشتے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس دور کے وسط میں نازل شدہ سورۃ (الشعراء): ۱۹۳ میں بتایا گیا ہے کہ رب العالمین کی وحی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قلب پر اتارنے والا فرشتہ الروح الامین ہے۔ سورۃ النحل (۱۶) میں جو مکی دور کی آخری سورتوں میں شمار ہوتی ہے، اس فرشتے کی صفت میں روح القدس بھی فرمایا گیا ہے (آیہ ۱۰۲)۔ کلمہ روح جس کے معنی عربی میں نفس، حیات و حرکت، منافع کا حصول اور معزات سے بچاؤ وغیرہ کے ہیں، قرآن مجید میں بعض دفعہ ضمناً تعظیم کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اسی لحاظ سے قرآن مجید کو اور ملائکہ مقربین کو بھی روح کہا گیا ہے (الشوریٰ: ۵۲ و ۹۷ [القدر]: ۴)۔ اس پر کلمۃ قدس کا اضافہ جو معنوی طہارت کے معنی میں آتا ہے، عزت و احرام کی تلقین کرنے کے لیے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وحی الہی لانے والے فرشتے کو روح القدس کی صفت سے تعریف کرنا بھی اسی استعمال کے مطابق ہے۔ سورۃ البقرۃ (۲: ۸۷) میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اس سے تائید حاصل ہوئی (وَأَيُّنْفُخُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) روح القدس سے مراد بھی یہی فرشتہ معلوم ہوتا ہے۔

ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اور خراج مطلقاً، معنی ٹیکس یا مالیہ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ فقہ اسلامی و مالیات کی کتب میں جو اختلاف اصطلاحات واقع ہوا ہے اس کا سبب یہی تھا کہ مسلمان مورخین اور کتب مالیات کے مصنفین نے ”جزیۃ علی الارض“ اور ”خراج علی الرؤس“ اور کہیں اس کے بالعکس الفاظ استعمال کیے ہیں، لیکن ان کی مراد اس سے ہمیشہ یہی رہی کہ زمین کے ذکر کے ساتھ خواہ خراج کا لفظ آئے یا جزیہ کا، اس سے مراد صرف مالیہ زمین (Land Revenue) ہی ہوتا تھا۔ اسی طرح راس کے ساتھ جزیہ کا لفظ آئے یا خراج کا، اس سے مقصود ہمیشہ محصول سرری ہوتا تھا (الجزیہ والاسلام، ص ۴۲)۔

جزیہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غیر مسلم دشمن ہتھیار ڈال دے اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا معاہدہ مذکورہ اسلامی اصولوں کے مطابق طے پا جائے اور وہ اپنے مذہب پر قائم رہے ہوئے اللہ اور اس کے رسول کی حفاظت و ذمے داری میں آنا قبول کر لے۔ جزیہ کی وصولی پورا سال گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے، اس سے پہلے نہیں۔ اگر کوئی ذی مسلمان ہو جائے تو اس کا جزیہ معاف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ذی فوت ہو جائے تب بھی جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ذی کے اسلام لانے کی بنا پر جزیہ کی معافی صرف حنفی اور مالکی علاقہ کے نزدیک ہے اور امام شافعی کو اس میں اختلاف ہے۔

جزیہ کی حکمت کے بارے میں اہل علم نے بہت سے نکات بیان کیے ہیں، مثلاً چونکہ ذی لوگ ایک طرف کفر پر مصر ہیں اور دوسری طرف وہ اپنی جان و مال کی حفاظت تو چاہتے ہیں لیکن مسلمانوں کے ساتھ مل کر دارالاسلام کے دفاع میں اور دارالحربہ کے خلاف جناد میں شریک ہونے کے لیے تیار نہیں ہوتے، اس لیے ان کے سامنے ایک آسان متبادل صورت رکھی گئی ہے اور وہ یہ کہ شہری حقوق کے بدلے وہ مالی ذمے داری قبول کریں، چنانچہ ایک شہری کے طور پر جزیہ کی مناسب مقدار انہیں ادا کرنا پڑتی ہے۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب اسلامی فوجیں یمن (شام) سے ہٹ آئیں تو حضرت ابو عبیدہؓ نے وہاں کے یہودیوں اور عیسائیوں کو بلا کر کئی لاکھ کی

ہے۔ دوسرا ذمہ جبریہ متوسطہ کہلاتا ہے۔ اس سے نسبت رکھنے والے یہ تو مانتے ہیں کہ بندے میں قدرت ہے، مگر وہ یہ نہیں مانتے کہ یہ قدرت فعل پر کوئی تصرف کر سکتی ہے۔ خواہ یہ لوگ محض کسب کا اثبات کرتے ہوں، پھر بھی جبر کے پھیر سے نہیں نکل سکے، کیونکہ اس کسب کے معنی میں جبر کے خلاف کوئی مفہوم شامل نہیں ہے۔

نجماریہ، ضراریہ اور کلابیہ وغیرہ فرقتے بھی ان میں شمار ہوتے ہیں۔

مآخذ : (۱) الترمذی: الملل والنحل (مصر ۱۳۱۷ھ، بر حاشیہ کتاب الفصل) ۱: ۱۰۸؛ (۲) ابوالقاء الکلبری: کلیات؛ (۳) السید الشریف الجرجانی: التعریفات۔

○

جزیہ : (ع، جمع: جزئی) لفظ کے عربی یا مغرب ہونے سے علاقے لغت و مفسرین نے بحث کی ہے۔ الجوهری اور الفیروز آبادی نے اس کی اصل سے بحث نہیں کی۔ ابن منظور (لسان، بذیل مادہ ج ذی) کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک جزیہ اصل میں جزاء سے مشتق ہے، اس لیے خالص عربی لفظ ہوا۔ مفسرین میں سے الزحری کے نزدیک اس کی اصل جزاء ہے اور یہ جزیہ اس لیے کہلاتا ہے کہ اہل الذمہ کے فرائض میں سے ایک حصہ (فریضہ) ہے جو وہ ادا کرتے ہیں (۱) کشف، قاهرہ ۱۹۳۶ء، ۲: ۲۶۲)۔

ابن الاثیر نے جزیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ جزیہ عبارت ہے اس مال سے جس پر اہل کتاب سے حفاظت جان کی ذمے داری کا معاہدہ طے کیا جائے، گویا یہ ذی کی جان کا بدل ہے (التمایہ، ۱: ۱۹۰)۔ ابن منظور نے کہا ہے کہ ذی کا جزیہ وہ مال ہے جس پر وہ حفاظت اور ذمے داری میں آنے کا معاہدہ طے کرے (لسان، بذیل مادہ)۔ قتالوی (ص ۲۶۸) کے نزدیک جزیہ (بکر جیم و سکون زاء) وہ مال ہے جو ذی پر عائد کیا جاتا ہے جسے خراج یا خراج الاراس بھی کہتے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی زمانوں میں خراج اور جزیہ ایک دوسرے کے مترادف رہے ہیں۔ لسان (بذیل مادہ ج ذی) میں جزیہ کا لفظ زمین کے مالیہ (خراج) کے لیے بھی استعمال ہوا

رقم جزیہ یہ کہہ کر واپس کردی کہ چونکہ اب ہم تمہاری حفاظت نہیں کر سکتے اس لیے یہ جزیہ کی رقم بھی نہیں رکھ سکتے (البلاذری، ص ۱۳۷، الجزیہ والاسلام، ص ۱۰۲)۔ اس سے ثابت ہوا کہ جزیہ ان شہری حقوق کے جواب میں ایک ٹیکس ہے جو جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری کی شکل میں انہیں حاصل ہوتے ہیں۔ مسلم آبادی اپنے حقوق کے لیے دوسری طرح کے فرائض بجالاتی ہے، یعنی فوجی خدمات، جبکہ غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہو کر صرف ٹیکس کے مکلف ہوتے ہیں۔

جزیہ عائد کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کافر مسلمانوں کی قوت سے کمرانے کی جرأت نہ پائیں اور برضا و رغبت غلبہ اہل اسلام قبول کر لیں۔ اس صورت میں جزیہ کی مقدار وہی رہے گی جو طرفین قبول کر کے معاہدہ طے کر لیں گے اور اس میں اضافہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بنو نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ ادا کرنے پر معاہدہ کیا تھا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جنگ میں شکست کھا کر کافر غلبہ اہل اسلام قبول کریں اور امام وقت انہیں اپنے مذہب اور اپنی الماک پر برقرار رہنے کی اجازت دے دے اور ان پر جزیہ عائد کر دے۔ اس صورت میں رقم جزیہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۳۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۳ درہم اور محنت کش غریب پر ۱۲ درہم سالانہ ہے۔ یہ رقم سال کے ختم ہونے پر بھی وصول کی جاسکتی ہے اور مناسب مقدار کے مطابق ہر ماہ کے آخر پر بھی لی جاسکتی ہے امام احمدؒ کے نزدیک جزیہ کی کوئی مقدار متعین نہیں، بلکہ امام وقت کی صوابدید پر موقوف ہے، کیونکہ جزیہ کی مقدار کے بارے میں روایات مختلف ہیں (الذمہ فی الاسلام، ص ۲۳۸)۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیہ کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار ہے (حوالہ سابق)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر بالغ ذی پر جزیہ ضروری ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، حتیٰ کہ پاگل، بوڑھے، اندھے اور راہب بھی جزیہ ادا کریں گے (کتاب الام، ص ۹۸)۔ حنفی علاقے نزدیک غیر اہل جنگ، یعنی عورت، بچہ، لنگڑا، لولا، اندھا، غلام، پاگل، محتاج (مسکین) اور راہب جزیہ سے مستثنیٰ ہیں (سابقہ حوالے، نیز

ابو یوسف، ص ۶۹، بعد؛ الشرائع، ص ۲: ۱۶۰، بعد؛ الجصاص، ص ۳: ۹۶) ان سے کچھ نہیں لیا جائے گا (ابو یوسف، ص ۷۰)۔ حضرت عمرؓ صرف ان لوگوں سے جزیہ وصول کرتے تھے جو بالغ تھے اور عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ ابو عبید نے جزیہ کے سلسلے میں ایک عام اصول مقرر کر دیا ہے کہ اس کی مقدار ایسی ہونی چاہیے کہ اہل الذمہ کی استطاعت کے بھی مطابق ہو اور مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان نہ پہنچتا ہو (ص ۳۱)۔ یہی وجہ ہے کہ جزیہ کی وصولی کے سلسلے میں ذمیوں کو عذاب دینے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے نری کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے (حوالہ سابق، ص ۳۲)۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ایسے لہرائی محنت کش کو بھی جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جس کے پاس اہل و عیال کے اخراجات کے بعد کچھ نہ بچتا ہو (الجصاص، ص ۳: ۹۲)۔

جزیہ کے سلسلے میں علاقے درمیان ایک دلچسپ اختلاف یہ بھی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جزیہ دے کر حفاظت میں آنے کے مستحق کون لوگ ہیں۔ اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) اور مجوس سے جزیہ لینے پر تو سب متفق ہیں، کیونکہ یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں (قرآن مجید، [التوبہ]: ۲۹، ابو عبید، ص ۳۲ و ۳۳)۔ مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشرکین عرب کے سوا ہر کافر و مشرک سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے خواہ مجوسی ہوں یا صابی یا بت پرست (روح المعانی، ص ۱۰: ۷۹)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ اہل کتاب و مجوس (عربی ہوں یا عجمی) سے خاص ہے (حوالہ سابق)۔ امام مالکؒ کے نزدیک مرتد کے سوا ہر کافر سے جزیہ لیا جاسکتا ہے (حوالہ سابق)۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جزیہ اہل عجم سے خاص ہے، خواہ اہل کتاب ہوں یا مشرک۔ اہل عرب خواہ اہل کتاب ہو یا مشرک، ان سے صرف اسلام یا کھوار قبول ہے (حوالہ سابق، نیز الجصاص، ص ۳: ۹۶)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہود و نصاریٰ (اہل کتاب) اور مجوس (جو اہل کتاب کے مشابہہ قرار دیے گئے) سے جزیہ قبول فرمایا اور انہیں مذہبی آزادی عطا کی، البتہ بت پرست اور مشرک عربوں سے صرف اسلام ہی قابل قبول

جزیہ عائد کیا اس کی مقدار ایک دینار نقد، ایک جریب گندم اور کچھ تیل اور سرکہ تھا، لیکن ابو عبیدہؓ نے اہل شام کے کچھ لوگوں پر جزیہ کی ایک معین مقدار عائد کر دی۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں فتوحات کا دائرہ سرعت سے وسیع ہوتا گیا اور مختلف شہروں کے لوگوں نے جس شرط پر ہتھیار ڈالے، خون خرابے سے باز آئے اور اسلامی حکومت کی رعایا بننے پر رضامندی ظاہر کی وہ مسلمان قائدین نے قبول کر لی۔ شام، عراق، مصر اور ایران کے لوگوں پر جزیہ عائد کرنے کی مقدار اور طریق کار میں اختلاف ملتا ہے۔ ایک دوسری روایت (حوالہ سابق) میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ نے شام کے لوگوں پر جو جزیہ عائد کیا اس کی مقدار یہ تھی: سونا رکھنے والوں پر چار دینار، مسلمانوں کے اخراجات کے لیے فی کس ماہانہ دو دینار (بیانہ) گندم اور تین قسط (بیانہ) تیل اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم اور پندرہ صاع (ایک بیانہ)۔ مصر والوں سے غلے کی مقدار ایک اردب (قدیم مصر کا بیانہ غلہ) تھی، اس کے علاوہ تیل اور شد کی بھی کچھ مقدار تھی۔ اسی طرح دوسری روایتوں (حوالہ سابق، ص ۳۰) کی رو سے حضرت عمرؓ کا عائد کردہ جزیہ ۴۸ درہم، ۲۳ درہم اور ۱۲ درہم تھا اور اس اختلاف کی وجوہات وہی ہیں جو اوپر بیان ہوئیں۔

حضرت عثمانؓ نے بھی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سنت ابی بکرؓ و عمرؓ پر عمل کیا اور جب ان کے عہد میں افریقہ کے بعض خطے فتح ہوئے تو انہوں نے یہی جزیہ قبول کر لیا اور انہیں اہل الذمہ کی حیثیت عطا کر دی (ابو عبیدہؓ ص ۳۳)۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اہل حریفہ سے ان کے ہاتھ کی بنی ہوئی چیزیں قبول کر لیتے تھے اور ذمیوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرتے تھے کہ وہ انہیں فروخت کر کے نقد پیسہ بطور جزیہ ادا کریں (ابو عبیدہؓ)۔ عہد رسالت اور دور خلفائے راشدین میں جزیہ کے بارے میں بتاتا ہے کہ مشرکین عرب (غیر اہل کتاب) سے تو سوائے اسلام یا تکواری کے اور کچھ قبول نہ تھا، مگر اہل کتاب، یہود و نصاریٰ، مجوسیوں اور صابئین سے جزیہ قبول کیا جاتا تھا۔ اسی طرح اہل عجم سے بھی، خواہ مشرک

تھا، جزیہ سے ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری (اہل الذمہ سے) کبھی قبول نہیں کی۔ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عہد میں یمن کے حاکم (گورنر) تھے۔ آپؐ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ ”یہود و نصاریٰ کو اپنا دین چھوڑنے کی آزمائش میں نہ ڈالا جائے اور ان پر جزیہ عائد کیا جائے۔ ہر بالغ مرد، عورت، غلام اور لونڈی پر ایک دینار یا اس کا مساوی (یعنی کپڑا) واجب ہے۔ ہجر کے مجوسیوں سے بھی آپؐ نے جزیہ قبول کیا، البتہ ان کے ہاتھ کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا (وہی کتاب، ص ۳۱)۔

بحرین کے بعض مجوسیوں کے نام آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے ایک خط میں فرمایا: ”اگر تم لوگ نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خیر خواہی کرو، کجیور کا دسواں حصہ ادا کرو، غلے کا پانچواں حصہ دو، اور اپنی اولاد کو مجوسی نہ بناؤ تو اسلام لاتے وقت جو کچھ تمہارے پاس تھا وہ تمہارا ہے اور اگر تم انکار کرو تو تم پر جزیہ عائد ہوگا“ (البلاذری، ص ۹۶)۔ مجوسیوں نے اور ان کے ساتھ یہود و نصاریٰ نے بھی اسلام قبول کرنا پسند نہ کیا اور جزیہ ادا کرنے پر راضی ہو گئے، البتہ جو مشرکین عرب موجود تھے وہ سب حلقہ مجوش اسلام ہو گئے (وہی کتاب، ص ۹۵)۔ اہل الذمہ فی الاسلام (ص ۲۲۰)۔ غزوہ تبوک سے واپسی پر جب آپؐ مدینہ تشریف لائے تو مدینے، خیبر، یمن اور نجران کے تمام اہل الذمہ پر جزیہ عائد کیا اور اس میں نقدی کے علاوہ اسلحہ اور دیگر سامان ادا کرنے کی بھی اجازت دی (اہل الذمہ فی الاسلام، ص ۲۲۱)۔

حضرت ابو بکرؓ نے بھی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پابندی کی۔ ان کے عہد میں جزیرہ عرب سے باہر سب سے پہلا مفتوح شہر بصرہ تھا۔ انہوں نے اس کے باشندوں کو جزیہ یا اسلام دونوں کا اختیار دیا اور جب وہ جزیہ دینے پر راضی ہو گئے تو ہر بالغ مرد پر ایک دینار نقد اور ایک جریب گندم سالانہ کے حساب سے جزیہ عائد کیا (ابو عبیدہؓ ص ۳۲ و ۳۳)۔ البلاذری، ص ۱۳۳: اہل الذمہ فی الاسلام، ص ۲۲۱: الجزیہ والاسلام، ص ۱۰۲)۔ حضرت خالد بن ولیدؓ نے اہل دمشق پر جو

بالترتیب چاندی کے اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم یا سونے کے چار، دو اور ایک دینار ہوتے تھے اور یہ رقم ظاہر الغنی (جو بظاہر غنی ہو) متوسط الحال اور فقیر محتمل (محنت کش غریب) پر واجب تھی۔ عثمانی حکومت میں بعض گروہوں یا افراد کو جزیئے سے مستثنیٰ بھی کیا جاتا تھا۔ اسی طرح سرحدی علاقوں میں رہنے والوں، یا میدان جنگ کے قریب رہنے والوں اور جنگ سے بے گھر ہونے والوں کو خاص رعایت بھی دی جاتی تھی (حوالہ سابق، ص ۱۰۲)۔

دولت عثمانیہ کے عہد میں جزیہ ایک شرعی محصول سمجھا جاتا تھا اور اس کی وصولی اور خرچ کے سلسلے میں بڑی احتیاط کی جاتی تھی، جزیہ چونکہ شرعی محصول ہے، جو بیت المال المسلمین کا حصہ ہے، اس لیے اس کی نگرانی بھی شرعی قانیوں کے سپرد تھی اور اس کی وصولی بھی ان کی نگرانی میں ہوتی تھی۔

جب مفتوحہ علاقے کو ایک عثمانی صوبے کی حیثیت سے منظم کیا جاتا تھا تو ایک شرعی قاضی کا تقرر عمل میں آتا تھا، جس کی نگرانی میں وہاں کی نفوس شہری کی جاتی اور ”دفتر جزیہ کیراں“ کے نام ایک رجسٹر میں جزیہ دینے والوں کے نام درج کیے جاتے تھے۔ ہنگری کی ذی رعایا کی درخواست پر جزیئے کی جگہ ان سے ایک فلوری (Flori، سونے کا سکہ) فی کتبہ قبول کر لیا گیا، جو وہ اس سے پہلے شاہان ہنگری کو ادا کرتے تھے (Kaneenlar :O.L.Barken، ص ۳۰۳، ۳۲۰)۔

برصغیر پاک و ہند کی اسلامی سلطنتوں میں جزیئے کا رواج خال خال ہی نظر آتا ہے۔ البلاذری (طبع صلاح الدین منجد، قاہرہ ص ۵۳۶) نے بیان کیا ہے کہ جب محمد بن القاسم نے ہمران سے اس طرف کے ایک دریا کو عبور کیا تو ”سر بیدس“ کے بت پرست ان کے پاس آئے اور اپنے لوگوں کی جانب سے ان کے ساتھ معاہدہ صلح طے کیا اور انہوں نے ان پر جزیہ (خراج) عائد کر دیا۔ پھر المامون کے عہد میں عمران بن موسیٰ جب سندھ کا والی بنا تو اس نے دریائے رور (نہر الرور) پر پڑاؤ ڈالا اور وہاں موجود جاٹوں کو بلایا، ان کے ہاتھوں پر مہر لگائیں اور ان سے جزیہ وصول کیا (دعی کتاب، ص ۵۴۳)۔ اسی طرح برہمن آباد کے لوگوں کو ذی کی حیثیت دے کر ان پر

ہوں یا اہل کتاب، جزیہ قبول کیا گیا۔ کرتے ہوئے اپنے عمال کو حکم جاری کیا کہ جو توحید و رسالت کا اقرار کرے، ہمارے قبیلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے (یعنی مسلمان ہو جائے) تو اس پر جزیہ ہرگز نہیں (الجماس، ۳: ۱۰۱)۔ مجوسی اہل الذمہ ماں اور بن سے نکاح جائز سمجھتے تھے، مگر اس کے باوجود حضرت حسن بھریؒ کے مشورے پر انہوں نے ان سے تعرض نہ کیا اور ان سے جزیہ لے کر جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری قبول کر لی (ابو عبید، ص ۳۶)۔

عباسی دور حکومت میں مالیات کے نظام کی تنظیم ہوئی اور چار عظیم الشان کتابیں تصنیف کی گئیں، یعنی ابو یوسف: کتاب الخراج، ابو عبید بن سلام: کتاب الاموال، یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج اور الماوردی: الاحکام السلطانیہ۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کی تدوین بھی مکمل ہو گئی۔ خراج صرف محصول زمین اور جزیہ صرف ذی سے محصول سر کے لیے استعمال کیا گیا، البتہ اس عہد میں جزیئے کی مقدار کم ہو گئی تھی، کیونکہ اہل الذمہ کی اکثریت نے اسلام قبول کر لیا تھا اور پہلے عباسی خلیفہ نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ جو ہمارا دین قبول کر لے گا اور ہماری طرح نماز قائم کرے گا اس پر جزیہ نہیں ہوگا (الجزیہ والاسلام، ص ۳۹)۔ اس عہد میں جزیئے کی ادائیگی میں اہل الذمہ کو سولتیں بھی دی گئیں، مثلاً عراق کے لوگوں پر حضرت عمرؓ نے جزیئے کی ایک معین مقدار عائد کی تھی، مگر خلیفہ المہدی نے اس میں یہ تبدیلی کی کہ آمدنی کی کم یا زیادہ مقدار اور افراد کی تعداد کے مطابق جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا (کتاب مذکور، ص ۴۰)۔

دولت عثمانیہ: عثمانی خلافت میں دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی کے دوران میں مالے کے لیے جزیئے کے بجائے خراج کا لفظ زیادہ مقبول تھا، لیکن بعد میں جزیہ یا جزیہ شرعی عام ہو گیا۔

سلطان وقت کا یہ فرض ہوتا تھا کہ شیخ الاسلام کے فتوے کی بنیاد پر ہر سال کے شروع میں جزیئے کی مقدار کا اعلان کرے جو شرعی مقدار کو سامنے رکھ کر معین کی جاتی تھی۔ اس مقدار کے تین درجے تھے: اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ، جو

جعفر الصادقؑ : ابو عبد اللہ (و ابو اسلمی)

جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی طالب الهاشمی العلوی الدنی شیعہ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے چھٹے امام جنھیں اسمعیلیہ بھی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے اور اپنا چھٹا امام مانتے ہیں۔ وہ جلیل القدر تبع تابعین میں سے تھے۔ حضرت امام کی والدہ ام فروہ فاطمہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؑ ایک بہت بڑے خاندانہ علم و فضل سے تعلق رکھتی تھیں اور ثانی اسماء بنت عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیقؑ تھیں۔ اس طرح امام جعفر صادقؑ کو والدہ کی طرف سے حضرت ابو بکر صدیقؑ سے دو گونہ قرابت حاصل تھی۔ ام فروہ بیباک اور بیان ہوا قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؑ کی صاحبزادی تھیں۔ یہ قاسم وہ تھے جنھیں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی تربیت نصیب ہوئی اور ان سے حدیث روایت کی اور جن کا شمار مدینہ کے فقہائے بعد میں ہوتا ہے۔

تاریخ پیدائش میں اختلاف ہے امام بخاریؒ اور علامہ محسن الامین (امیان الشیعہ) کے نزدیک ان کی ولادت ۱۷ ربیع الاول ۸۰ھ / ۲۳ مئی ۶۹۹ء کو ہوئی۔ اسی کو النووی نے تہذیب الاسماء میں اور ابن خلکان نے وفيات الاعیان (۱: ۱۵۰) میں اختیار کیا ہے امام جعفر صادقؑ کی عمر چودہ سال کی تھی جب ان کے دادا حضرت زین العابدینؑ نے انتقال کیا۔

وہ چودہ سال اپنے دادا امام زین العابدینؑ اور چونتیس سال اپنے والد امام محمد باقرؑ اور ستائیس سال اپنے نانا حضرت قاسم (م ۱۰۷ھ / ۷۲۵ء) کے سایہ تربیت میں رہے۔ اس طرح انھیں ان تینوں سرچشموں سے سیراب ہونے کا موقع ملا۔ امام جعفر صادقؑ نے اس علمی ماحول میں آنکھ کھولی، تعلیم و تربیت حاصل کی، سن رشد کو پہنچے اور اس مرتبہ عالی پر فائز ہوئے کہ بلاد اسلامیہ کے فضلا و علما ان کی بارگاہ پر حاضر ہوتے تھے۔ وہ صبر و شکر، حلیم و رضا، زہد و تقویٰ اور عبادت و ریاضت کا نمونہ تھے ہر دور کے علمائے ان کی پاکیزہ اور بلند شخصیت کے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ ابن جریر کی کے نزدیک تمام بلاد اسلامیہ میں ان کے علم و حکمت کا شہرہ تھا۔ الشریستانی کے نزدیک وہ علم دین و ادب کا سرچشمہ، حکمت کا بحر زار، زہد

تین طبقات کے لحاظ سے ۳۸، ۲۴ اور ۱۲ درجہ کے حساب سے جزیہ وصول کیا گیا (پنج نامہ، ص ۲۶۱ تا ۲۶۲)۔

دہلی کی اسلامی سلطنت میں جزیہ عائد کرنے کا تذکرہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے تاہم جزیہ اور خراج کے الفاظ اس عہد سے متعلق کتب تاریخ میں ملتے ہیں، لیکن شرعی لحاظ سے نہیں بلکہ عربی لحاظ سے مالے کا مفہوم ادا کرنے کے لیے مثلاً امیر حسن بھڑی (م ۷۲۲ھ) صاحب فوائد الفوائد (طبع دہلی ۱۸۶۵ء) ص ۷۶، طبع لکھنؤ ۱۹۰۸ء، ص ۸۱ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عہد میں اس ٹیکس کو بھی جزیہ کہا جاتا تھا جو ہندو راجا مسلمانوں سے وصول کرتے تھے، البتہ فیروز شاہ تغلق نے اپنے عہد حکومت میں یہ حکم دیا تھا کہ بیت المال کی آمدنی کے ذرائع صرف وہی ہوں گے جو شرع محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں اور دینی کتابیں ان پر شاہد ہیں: (۱) خراج، عشر و زکوٰۃ، (۲) جزیہ ہندو، (۳) ترکات اور (۴) مال غنیمت و معادن کا فیس (دیکھیے فتوحات فیروز شاہی، طبع علی گڑھ ۱۹۵۳ء، ص ۶)۔ شمس الدین سراج عقیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے علا سے جزیہ عائد کرنے کا فتویٰ حاصل کیا اور ہندو برہمنوں پر ۱۰، ۲۰ اور ۳۰ ٹکا کے حساب سے جزیہ لگا دیا، جو بعد میں کم کر کے صرف ۱۰ ٹکا ۵۰ جیتل رہنے دیا گیا (تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۲ تا ۳۸۳)۔

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ نے جب ہندوستان میں شریعت اسلامی کی ترویج کی کوششیں شروع کیں تو ۱۰۹۰ھ میں ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کا حکم صادر کیا (آثر عالمگیری، ص ۱۷۳)۔ اندھے، لنگڑے، لولے اور سرکاری ملازم و خادم جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیے گئے۔ اڑھائی ہزار روپے کی جائیداد والوں پر سولہ روپے، اڑھائی سو روپے کی جائیداد والوں پر ساڑھے تین روپے اور ۵۲ روپے کی جائیداد والوں پر سوا تین روپے عائد کیے گئے (فتوحات عالمگیری، مخطوط موزہ بریٹانیہ، عدد ۲۳۸۸۳، ورق ۷۳ الف و ب) آخری مرتبہ سلطان فرخ سیر نے ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کی کوشش کی، مگر اس میں کامیابی نہ ہو سکی۔ (سیر المتأخرین)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

۱۰۳، ایمان الشیعہ؛ خاندان پیغمبرؐ (ص ۲۶۸) 'مشہور کیمیا دان جابر بن حیان کو ان کا شاگرد بنایا گیا ہے۔

امام جعفر صادقؑ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ مدینہ منورہ میں بسر کیا، گو عباسیوں کے طلب و اصرار پر انہیں بعض دفعہ سرکاری بدگمانیوں کے جھوم میں عراق بھی جانا پڑا۔ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ماہ شوال (یا ماہ رجب) ۱۳۸ھ / ۷۶۵ء میں ہوئی۔

امام جعفر صادقؑ کی مختلف ازواج سے سات صاحبزادے اور تین صاحبزادیاں ہوئیں: اسماعیل، عبداللہ، موسیٰ کاظم، الحسن، محمد، عباس، ام فروہ، اسماء، فاطمہ الصغریٰ۔

مآخذ : (۱) اللہبی، طبع ڈخویہ، لاٹنن ۱۸۷۹ء، ۳: ۲۵۰۹ بعد؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع محی الدین عبدالحمید، قاہرہ ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء، ۱: ۲۹۱ بعد؛ (۳) الحسن بن موسیٰ النونختی: فرق الشیعہ، طبع بحر العلوم صادق علی، نجف ۱۳۵۵ھ / ۱۹۶۰ء، ص ۶۲ بعد؛ (۴) یعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۳۷۹ھ / ۱۹۶۰ء، ۲: ۳۸۱؛ (۵) المسعودی: مروج الذهب، طبع عبدالحمید، ۱۹۳۸ء، ۳: ۲۶۸؛ (۶) ابن الاثیر: تاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۵: ۵۸۹؛ (۷) النودی: تہذیب، طبع ادارۃ الطباعة المنیریہ، ۱: ۱۳۹؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ، الریاض ۱۹۶۶ء، ۱۰: ۱۰۵؛ (۹) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، مصر ۱۹۳۳ء، ۳: ۱۹۲؛ (۱۱) ابن الجوزی: صفۃ الصوفیۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ، ۲: ۹۳؛ (۱۲) ابن العنناد: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) محمد ابو زہرہ: الامام الصادقؑ، مطبوعہ عابدین، (۱۴) رئیس احمد جعفری: امام جعفر صادقؑ (اردو ترجمہ محمد ابو زہرہ: الامام الصادقؑ)، لاہور ۱۹۶۳ء، (۱۵) الذہبی: تاریخ۔



جلال الدین رومیؒ : مولوی اور مولانا کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ والد کا نام بھاء الدین سلطان العلماء ولد تھا۔ وہ ۶۰۳ھ / ۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، بعد کی تربیت شیخ بھاء الدین کے ایک مرید خاص سید برہان الدین حقیق نے کی۔ اٹھارہ برس کی

و تقویٰ میں کامل تھے اور عبادت و ریاضت میں بلند پایہ رکھتے تھے۔ آتا تھا کہ وہ شجر نبوت کا ٹھہر شریں ہیں۔

صادقؑ کھلانے کے بارے میں ابن خلکان اور بہت سے دوسرے مورخوں نے لکھا ہے کہ راست بازی اور حق گوئی کی وجہ سے انہیں صادقؑ کہا جاتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا کہ وہ کلہ حق اور پیکر صداقت ہوگا (زندگانی چارہ معصومین، ص ۲۳۶)۔ بعض کے نزدیک خلیفہ منصور نے انہیں یہ لقب دیا تھا (خاندان پیغمبرؐ، ص ۲۴۱)۔

علم حدیث اور روایت حدیث ان کے خاندان کا طرز امتیاز رہا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؑ سے بھی احادیث بکثرت مروی ہیں ائمہ حدیث و سنن کی ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے، مثلاً مسلم، مالک، ابوداؤد، البیہقی، الترمذی، التیامی، ابن ماجہ، الدار قطنی، اصول مذہب شیعہ میں چار کتابیں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں: (۱) الکلینی (م ۳۲۹ھ): الکافی؛ (۲) ابن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ): من لا یحضرہ الفقیہ، (م ۳۶۰ھ): التہذیب، (۳) وحی مصنف: الاستبصار۔ ان سب جامعین نے امام جعفر صادقؑ سے حدیث روایت کی ہے۔

امامیہ کے نزدیک فقہ میں بھی امام جعفر صادقؑ کا پایہ بہت بلند ہے۔ فقہی مذہب کے اعتبار سے اثنا عشری شیعہ اپنے آپ کو جعفریہ کہتے ہیں۔

امام جعفر صادقؑ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اخذ علم میں وہ کسی طرح کا تعصب روا نہ رکھتے تھے۔ وہ اہل مدینہ اور اہل عراق دونوں سے کسب علم کے قائل تھے۔ وہ اختلاف فقہاء سے خوب آگاہ تھے، لیکن بے تعصبی ان کا شیوہ تھا۔

علم کلام میں بھی امام جعفر صادقؑ کا مقام بلند ہے۔ انہیں زنادقہ سے بھی مناظرے پیش آئے اور انہوں نے حریف کو ساکت و صامت کر دیا، علم کیمیا، طب، فال اور جفر وغیرہ کے علوم بھی آپ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ امام جعفر کی طرف کچھ اشعار (خاندان پیغمبرؐ، ص ۲۵۹) اور بہت سی کتابیں بھی منسوب ہیں، جن کی تعداد پانچ سو تک پہنچتی ہے (ان میں سے چند کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے: براکلمان: حکملہ، ۱: ۱۰۳)۔

تھا جس نے مولانا کو مشورہ دیا کہ وہ سنائی اور عطار کی مثنویات کی قسم کی کوئی چیز تخلیق کریں۔ یہ سلسلہ ۶۶۲ھ / ۱۲۶۳ء میں شروع ہوا۔ مولانا پر جس وقت شعر وارد ہوتے، بلا تکلف ہر حالت میں لکھواتے جاتے۔ بعض اوقات رات کو یہ سلسلہ شروع ہوتا اور صبح تک جاری رہتا تھا۔ بعد میں حسام الدین لکھے ہوئے اشعار پڑھ کر سناتے اور ان میں ضروری تصحیح کر لی جاتی۔ پوری مثنوی بہت غیر رسمی انداز میں پہلے سے سوچے سمجھے ڈھانچے کو پیش نظر رکھے بغیر لکھی گئی ہے۔ انکار ایک آزاد تلازمہ کے واسطے سے باہم مربوط ہیں۔ سچ سچ میں آنے والی حکایات اکثر نامکمل رہ جاتی ہیں اور خاصا آگے جا کر ان کا تسلسل پھر سے قائم کر دیا جاتا ہے؛ (۳) قید مافیہ: مولانا کے اقوال کا مجموعہ (عنوان ابن العربی کے ایک شعر سے ماخوذ ہے) (۴) مواظع مجالس سعد: مولانا تک ۷ اغود دور، دوزن احمد رمزی آقوڑق؛ (۵) مکتوبات: مولانا تک مکتوب لری، دوزن احمد رمزی آقوڑق؛ استانبول ۱۹۳۷ء

مولانا روم ایک عظیم با عمل صوفی بھی تھے اور صاحب عرفان و بصیرت مفکر بھی۔ انہوں نے اپنا روحانی سلسلہ سنائی اور عطار سے ملایا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی عارفانہ فکر صدیوں کی دینی اور صوفیانہ حکمت کا نچوڑ تھی۔ علامہ اقبالؒ جو رومیؒ سے بڑی حد تک فیض یاب ہوئے، رومیؒ کے عرفان کے اسی بنا پر مسترف ہیں کہ انہوں نے وجدان کو عقل کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیا ہے۔

مولانا روم کے کلام میں حکمت اور علم کلام کے بڑے بڑے مسائل شعری زبان میں ادا ہو گئے ہیں صفات باری، نبوت، روح، معاد، جبر و قدر، تصوف، توحید، اور علمی موضوعات میں سے تہجد امثال اور مسئلہ ارتقاء جیسے اہم مسائل کی تعبیر موجود ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) فحلی: سوانح مولانا روم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۲) خلیفہ عبدالحکیم: of Rumi Metaphysics، ۱۹۳۳ء۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ صدیوں سے فکر اسلامی پر مولانا کے انکار اثر انداز ہیں، چنانچہ ہر دور میں مثنوی کا مطالعہ جاری رہا۔ بے شمار شرحیں اور قریب ترین دور میں

عمر میں اپنے والد کے پاس قونیہ آگئے۔ والد کی وفات کے بعد ۶۲۹ھ میں حلب اور دمشق کا سفر کیا۔ حلب میں کمال الدین بن عدیم جلی اور بعض دوسرے فضلا سے علوم حاصل کیے۔

مولانا کی زندگی کا اہم اور غیر معمولی واقعہ شمس تبریز سے ان کی ملاقات ہے۔ اس واقعے کے بارے میں بے شمار روایات ہیں، لیکن یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ مولانا کے دل میں شمس کی عقیدت عشق کی حد تک تھی، چنانچہ انہوں نے اپنی غزلیات کا دیوان اپنے اس مرشد روحانی کی نام سے مرتب کیا ہے۔

شمس سے تعلق اور جدائی کی بنا پر مولانا کے دل میں جذبات کی جو آگ بھڑک اٹھی تھی، اسی جذبے نے ان کے دل میں شاعری کا ولولہ پیدا کیا۔

شمس تبریز کی جدائی کا انہیں جو صدمہ ہوا اس کی کچھ تلانی صلاح الدین زرکوب کی رفاقت سے ہو گئی اور ان کی وفات کے بعد حسام الدین جلی کی صحبت سے۔ مؤخر الذکر کے ایما سے مولانا کو مثنوی کی تحریک ہوئی۔

مولانا کی وفات ۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ / ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء میں بمقام قونیہ ہوئی، جہاں آپ کا مزار اب بھی مرجع عام و خاص ہے۔ مولانا کے دو فرزند تھے: علاء الدین محمد اور سلطان ولد۔ مؤخر الذکر کی مثنوی ولد نامہ بڑی شہرت رکھتی ہے اور مولانا کے حالات و کوائف پر بھی بڑی روشنی ڈالتی ہے۔

مولانا کے سلسلہ طریقت کو جلالیہ اور مولویہ کہا جاتا ہے۔ اس فرقے کی خصوصیت سماع اور رقص کا ایک خاص انداز ہے۔ سلسلہ مولویہ کا اصل آغاز سلطان ولد سے ہوتا ہے۔ انہوں نے سلسلے کی اولیں شاخیں قائم کیں اور انہیں کی کوششوں سے اس سلسلے کی عزت و توقیر زیادہ ہوئی (الفاکی: ۱: ۳۳۳) ان کی تصانیف کی فہرست یہ ہے:

(۱) دیوان، مشتمل بر غزلیات و رباعیات: اس میں ترکی اشعار بھی موجود ہیں؛ (۲) مثنوی معنوی، اخلاقی منظوم تصنیف، جو مثنوی کی صورت میں چھ دفنوں میں ہے۔ ساتواں دفتر، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ روسخی اسماعیل دود نے دریافت کیا تھا، جعلی ہے۔ اس طویل نظم کا محرک حسام الدین

ایران، پاکستان اور ہند میں ترجمے ہوئے اور کتابیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے سید عبداللہ: مطالعہ رومی کی تحریک میں اقبال کا مقام، در مقالات اقبال، مطبوعہ لاہور)۔

اردو میں مثنوی کے متعدد منشور و منظوم تراجم ہو چکے

ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



جمال الدین افغانیؒ : السید محمد بن صفدر

تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی کے عالم اسلام کی ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک، وہ مفکر و حکیم بھی تھے اور عالم و رہنما بھی۔ بقول محمد عبده وہ بلند حوصلہ اور زبردست قوت ارادی کے مالک تھے۔ وہ ہمیشہ ایسے کاموں کے لیے آمادہ رہے جو عزم و ہمت اور جرأت و دریاہی کے متقاضی ہوتے۔ وہ علم و حکمت کے شیدائی، مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے۔

وہ دیگر چیزوں کے علاوہ اتحاد عالم اسلامی اور جدید استعماریت دشمن تحریکوں کے بانی کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور زیادہ تر اسی وجہ سے لوگوں کو آپ سے بہت عقیدت و محبت ہے۔ تحریک اصلاح، جس نے پہلے سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین کو پیدا کیا، انہیں کی ذات کی مرہون منت ہے۔ انہوں نے تقریر و تحریر کے ذریعے مسلمانوں کے فکر و عمل کی نشاۃ ثانیہ کی اہمیت پر بہت زور دیا۔ انہوں نے تمام عمر شادی نہیں کی اور نہایت سادہ اور پاکیزہ زندگی بسر کی۔

ان کے اپنے بیان کے مطابق وہ حنفی گھرانے میں ۱۲۵۳ھ / ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ء میں ضلع کابل (افغانستان میں مشرق کی جانب Konar کے نزدیک سعد آباد) میں پیدا ہوئے۔ کابل میں انہوں نے مروجہ تعلیم حاصل کی اور اس کے علاوہ انہوں نے فلسفے اور علوم طبیعی کی طرف بھی توجہ دی۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے گئے، جہاں انہوں نے ایک برس قیام کیا اور جدید تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ حج کے لیے مکہ معظمہ چلے گئے (۱۲۷۳ھ / ۱۸۵۷ء) واپسی پر وہ افغانستان پہنچے اور امیر دوست محمد خان کی ملازمت اختیار کر لی، اور ہرات کے خلاف مہم میں اس کے

ہم رکاب رہے۔ امیر کے انتقال پر جانشینی کے سوال پر اس کے لڑکوں کے درمیان خانہ جنگی چھڑ گئی۔ جمال الدین افغانی نے ان بھائیوں میں سے شہزادہ محمد اعظم کی حمایت کی اور اس کے وزیر کی حیثیت سے کام کیا۔ جب حریف گروہ نے شیر علی کے ماتحت انجام کار فتح پائی تو انہوں نے یہ ملک چھوڑ دینے ہی میں مصلحت سمجھی۔ بعد ازاں وہ قسطنطنیہ گئے (۱۲۸۷ھ / ۱۸۷۰ء) چونکہ ان کی شہرت پہلے ہی ہام عروج کو پہنچی ہوئی تھی اس لیے دارالحکومت کے خواص و عوام نے ان کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا۔ انہیں جلد ہی حکمہ تعلیم کی طرف سے ایسا صوفیا اور مسجد سلطان احمد میں خطبہ دینے کی دعوت دی گئی۔ ان کی غیر معمولی کامیابی دیکھ کر بہت سے لوگ ان سے حسد کرنے لگے۔ ان پر ایک الزام یہ تھا کہ وہ روایت پر درایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

مارچ ۱۸۷۱ء میں جمال الدین افغانی قاہرہ (مصر) روانہ ہوئے۔ اگرچہ ان کا وہاں مستقل قیام کرنے کا ارادہ نہ تھا، لیکن ان کا تعلیم یافتہ طبقے کی طرف سے بالخصوص اس قدر عقیدت و محبت سے خیر مقدم کیا گیا کہ انہوں نے یہاں قیام کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہاں انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کی اور نوجوان جوق و رجوع ان کے حلقہ اثر میں آنے لگے، جن میں مصر کے مستقبل کے مفتی اعظم محمد عبده اور آزادی مصر کے مستقبل کے جلال عظیم سعد زغلول پاشا بھی تھے۔ ان کی ساری کوشش نوجوانوں کے فکر و نظر میں وسعت پیدا کرنا اور ان میں قومی سود و زیان کا شعور پیدا کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے نجات حاصل کریں اور ان کے عالمگیر اسلامی اتحاد کے تصور کو عملی جامہ پہنا سکیں۔ مصر کے قرضے کے مسئلے پر جب یورپی حکومتوں نے مداخلت کی تو انہوں نے اس کے خلاف زبردست تحریک چلائی اور لوگوں کے جذبات کو ابھارا۔ مصر کا قدامت پسند طبقہ اور حکومت برطانیہ بالخصوص جمال الدین افغانیؒ کی مقبولیت اور ان کی سرگرمیوں سے خائف تھی، چنانچہ حکومت برطانیہ نے زور دے کر جمال الدین افغانیؒ کو ستمبر ۱۸۷۹ء میں ملک بدر کرا دیا۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے آئے، جہاں حکومت برطانیہ کی کڑی نگرانی میں انہوں نے پہلے حیدر آباد میں اور پھر

زبردست تحریک کا آغاز ہوا جسے علمائے دین کی حمایت حاصل تھی۔

جمال الدین افغانی کی زندگی کے آخری ایام اندوہ ناک تھے۔ انہوں نے یہ دن فلسطینیہ کے ”طلائی قفس“ میں بسر کیے۔ جمال الدین افغانی جب فلسطینیہ پہنچے تو انہیں یلدز کے قصر شامی کے قریب کوہ نشاتش پر ایک خوبصورت مکان میں اتارا گیا، مگر جب انہوں نے سلطان کے کہنے پر شاہ ایران کے خلاف اپنی تحریک ختم کرنے سے انکار کیا، تو اس سے شکر رنجی کا آغاز ہوا۔ جمال الدین افغانی نے ملک چھوڑنے کی متعدد بار درخواست کی، لیکن ہر بار اس کا جواب نفی میں دیا گیا۔ وہ آئینی آزادی اور اسلام پر اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کرتے رہے، جن پر اتحاد عالم اسلامی کی بنیاد رکھی جاسکتی تھی۔ ۱۱ مارچ ۱۸۹۶ء کو جب شاہ ایران کو ان کے ایک وفادار پیرو کار نے قتل کر دیا تو ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس میں ان کا بھی ہاتھ ہے۔ انہوں نے اسی الزام کے خلاف اپنی بریت ثابت کرنے کی کوشش کی، لیکن اس سے معاملے کی صورت حال اور زیادہ مخدوش ہو گئی۔

آخر ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو ٹھوڑی کے سرطان کی بیماری سے ان کا انتقال ہو گیا۔ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ان کی موت کی وجہ علاج سے غفلت یا زہر خورانی تھی۔ بہر حال، انہیں نشاتش کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۳۳ء کے اواخر میں ان کی نعش کو افغانستان لے جایا گیا، جہاں ۲ جنوری ۱۹۳۵ء کو کابل کے مضافات میں علی آباد کے قریب انہیں دفن کیا اور ان کا مقبرہ تعمیر کیا گیا۔

جمال الدین افغانی کی زندگی ان کے انکار سے مکمل طور پر ہم آہنگ رہی، یعنی ان کے قول و فعل میں پوری مطابقت پائی جاتی تھی۔ وہ اپنے عہد کی دہریت اور اس کے اثرات کو تمام ادیان عالم، خصوصاً اسلام کے لیے قند عظیم خیال کرتے تھے، لہذا اس کے خلاف انہوں نے زبردست قلمی جہاد کیا۔

جمال الدین افغانی کے نزدیک بنی نوع انسان کی بقا و ارتقا اور اس کی سعادت و مسرت کا انحصار مذہب پر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب قوموں کا بیوی اور انسانی مروتوں کا سرچشمہ

لکھتے ہیں دن گذارے۔ حیدر آباد میں انہوں نے دھریوں کے بطلان میں رد دھریین کے نام سے فارسی میں ایک کتاب لکھی جس کا عربی ترجمہ مفتی محمد عبدہ نے کیا۔

اس عرصے میں مصر کے سیاسی حالات بہت زیادہ نازک صورت اختیار کر گئے تھے۔ ۱۸۸۱ء میں عربی پاشا نے خدیو مصر اور فوج میں غیر ملکی افسروں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ برطانیہ کی ۱۸۸۲ء میں مداخلت کے باعث یہ بغاوت ناکام ہو گئی اور اس نے مصر پر قبضہ کر لیا۔ جمال الدین افغانی کو ہندوستان چھوڑنے کی اجازت مل گئی اور ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں ہم اسے لندن میں دیکھتے ہیں، پیرس کے قیام میں ان کا امتیازی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے محمد عبدہ سے مل کر عربی میں ہفتہ وار اخبار عروۃ الوثقی نکالا۔ یہ اخبار اسی نام کی ایک خفیہ جماعت کا نمائندہ تھا جو اس کے مصارف برداشت کرتی تھی، جس کے نتیجے میں اسے بند کر دیا گیا۔ بہر حال، اس کا اثر و نفوذ بہت زیادہ تھا۔ ۱۸۸۶ء میں انہیں تہران میں شاہ ناصر الدین کے دربار میں بذریعہ تار بلایا گیا، ان کا پر تپاک خیر مقدم کیا گیا اور اعلیٰ عہدہ پیش کیا گیا، لیکن ان کی روز افزوں ہردلعزیزی اور اثر و نفوذ سے گھبرا کر شاہ نے جلد ہی انہیں ”خرابی صحت کی بنا پر“ ایران سے چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد وہ روس گئے، جہاں انہوں نے اہم سیاسی روابط قائم کیے اور روسی مسلمانوں کی طرف سے زار سے قرآن مجید اور دیگر کتب دینی شائع کرنے کی اجازت حاصل کی۔ وہ ۱۸۸۹ء تک وہاں ٹھہرے۔ جمال الدین افغانی پھر ایک برس کے لیے لندن گئے، جہاں انہوں نے ایران کی حکومت وقت کی بدعنوانیوں کے خلاف خطبات اور مضامین کے ذریعے بڑی زبردست مہم چلائی۔ وہ خاص کر دو زبانوں (عربی اور انگریزی) میں چھپنے والے ماہنامہ بنیام الفائقین میں مضمون لکھتے تھے، جس کی تائیس میں انہوں نے مدد دی تھی (۱۸۹۲ء)۔ انہوں نے شاہ کی تخت سے معزولی کا مطالبہ بھی کیا۔ ان کا رویہ سخت زیادہ تر علمائے دین کی طرف ہوتا تھا، جنہیں وہ اس بات کا احساس دلاتے تھے کہ وہ یورپی منصوبوں کے خلاف اسلام کے دفاعی حصار ہیں۔ انجام کار ان کی تبلیغ سرگرمیوں کا یہ اثر ہوا کہ ایران میں اصلاحات کی ایک

ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جمال الدین افغانی ایک روشن خیال اور عقلیت پسند مسلمان تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے تمام فرقوں سے استدعا کی کہ عقلی اصولوں کو جو اسلام کی امتیازی خوبی ہے اپنائیں۔ وہ فرماتے تھے کہ ”تمام مذاہب عالم میں صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں بھی اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے۔“

جمال الدین افغانی تحریک اتحاد عالم اسلامی کے جسے مغربی اہل قلم زیادہ تر مذمت کی خاطر ”پان اسلامزم“ کہتے ہیں، علمبردار تھے۔ اس تحریک کا مقصد تمام اسلامی حکومتوں کو ایک خلافت کے جھنڈے تلے متحد و منظم کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ ترکی، ایران، برصغیر پاک و ہند اور مصر میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے انہوں نے اسلام کے احیاء کی کوشش کی، کیونکہ اسلام ہی نے مختلف اسلامی ممالک کی سیاسی اور معاشرتی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا تھا۔

جمال الدین افغانی کا مندرجہ ذیل محترم نام لوگوں کے حافظے میں اب بھی زندہ ہے اور ان کی دعوت اب بھی مسلمانوں کے لیے ایک کشش رکھتی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی جمال الدین افغانی کو زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا مؤسس قرار دیا ہے (عطاء اللہ: اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہور، ص ۲۳۲)۔ علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں بھی افغانی کے بارے میں جابجا اہتمام خیال کیا ہے اور انہیں عالم اسلام اور مشرق کا عظیم مفکر قرار دیا ہے۔

ماخذ : (۱) جمال الدین افغانی: الرد علی الدہرلین (تردید ماوین)، بار اول، بیروت ۱۸۸۶ء، (۲) وہی مصنف: مقالات جمالیہ، طبع لطف اللہ اسد آبادی، تھران (بدون تاریخ)؛ (۳) محمد عبدہ: العروة الوثقی، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) محمد الحوزی پاشا: خاطرات جمال الدین، بیروت ۱۹۳۱ء؛ (۵) احمد امین: زعماء الاملاہ فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۵۹ تا ۱۲۰؛ (۶) عباس محمود العقاد: علی الاثیر (تقریر ریڈیو)، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۷) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۳۱ء، اس میں دستاویزات، سوانح حیات سے اقتباسات

مقالات جمال الدین افغانی اور العروة الوثقی کے مطبوعہ مقالات کو یکجا کر دیا گیا ہے، اس مجموعے کو کتابی صورت میں کئی بار شائع کیا جا چکا ہے، بار اول، بیروت ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء؛ (۸) عبدالقادر المغربي: جمال الدین، قاہرہ، مجموعہ اقراء، عدد ۶۸، (۹) عطاء اللہ: اقبال نامہ، دوم، لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۲۳۲۔

○

الجمرة : (ع) لغوی معنی نکری (جمع: جمار)۔

یہ نام وادی منی کے ان تین مقامات کو دیا گیا ہے جہاں حجاج حج کے موقع پر عرفات سے واپس آتے ہوئے ٹھہرتے ہیں اور وہاں شرعی حکم کے مطابق نکریاں پھینکنے میں شریک ہوتے ہیں۔ عرفات سے چل کر حاجی الجمرة الاولی (یا جمرة الدنیا) پر پہنچتا ہے پھر وہاں سے ۱۵۰ میٹر اور آگے بڑھ کر الجمرة الوسطی پر آتا ہے۔ یہ دونوں منی کے بڑے بازار کے بیچ میں واقع ہیں جو وادی منی کے رخ پر گیا ہے، پھر پھر کی چٹائی کا ایک چوکھٹا ستون، اور اس کے گرد ایک چھوٹا سا حوض بنا ہوا ہے جس میں نکریاں گرتی ہیں۔ ۱۱۵ میٹر اس سے آگے دائیں ہاتھ کو جہاں سڑک منی سے نکل کر پہاڑوں پر چڑھتی ہوئی مکہ کی طرف بڑھتی ہے، حجاج جمرة العقبہ پر پہنچتے ہیں (جس کو حدیث میں ”جمرة الکبریٰ“ بھی کہا گیا ہے)۔ اس میں ایک دیوار ہے اور ایک حوض جو زمین میں کھدایا ہوا ہے۔ پہلے دو کے ستون اور تیسرے کی دیوار کو عوام الہیس یا شیطان کہتے ہیں۔ ان تینوں جہروں کو بعض اوقات ”الحصب“ کہہ دیتے ہیں جو منی اور مکہ کے درمیان میدان کا نام ہے۔ رمی الجمار کو چاروں مذاہب فقہ واجب قرار دیتے ہیں اور ہر ایک مذہب میں رمی کے طریقے کی جزئی ہدایات دی گئی ہیں۔ ان سے ذرا بھی خلاف چلنے پر کفارہ دینا پڑتا ہے جو ایک محتاج کو کھانا کھلانے سے لے کر ایک جانور کی قربانی تک ہو سکتا ہے۔

۱۰ ذوالحجہ کو عید کی قربانی سے پہلے ہر حاجی کو سات سات نکریاں جمرة العقبہ پر پھینکنا پڑتی ہیں۔ ۱۱ کو، عموماً زوال اور غروب آفتاب کے مابین، وہ ہر جہرہ پر باری باری جاتا ہے اور الجمرة الاولی سے شروع کر کے ہر جہرہ پر سات سات نکریاں پھینکتا ہے۔ پھر یہی عمل ۱۲ کو بھی کرتا ہے (اور کوئی گروہ منی

مسلم ابھی کہ عظمیٰ میں تھے کہ جتنے کی اجازت ہو گئی تھی مگر وہاں نماز جمعہ ادا نہ کی جاسکی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت کے بعد سب سے پہلا جمعہ بنو سالم بن عوف کی ہستی میں پڑھا (سیرۃ ابن ہشام: ۲: ۱۳۸) بعد الدرا المنثور: ۶: ۱۱۰ امام بخاری: ۱: ۱۱۰ کے بیان کے مطابق مسجد نبوی کے بعد دوسری مسجد جس میں سب سے پہلے جمعہ پڑھا گیا وہ بحرن کے علاقے میں جو ابی ثانی شہر میں مسجد عبد القیس تھی۔

حدیث میں نماز جمعہ کی بڑی تاکید آئی ہے، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خطبہ جمعہ میں فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تم پر آج اس جگہ، اس دن، اس ماہ اور اس سال نماز جمعہ فرض کر دی ہے جو یوم قیامت تک فرض رہے گی، لہذا جس کسی نے اس نماز کو سہل انگاری سے چھوڑ دیا یا اس کا انکار کیا تو خداے تعالیٰ اس کی حالت کو کبھی بہتر نہیں کرے گا اور نہ اس کے کام میں برکت دے گا (الدرا المنثور: ۶: ۲۱۸)۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا: جس نے بلا عذر تین بار نماز جمعہ ترک کی اللہ تعالیٰ اس کے دل کو آلودہ کر دے گا (حوالہ مذکور)۔

جتنے کی فضیلت کے بارے میں بھی بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں، ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل وہ دن جس پر سورج طلوع ہوتا ہے جتنے کا دن ہے، اسی دن اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو پیدا کیا، اسی دن وہ جنت سے اتارے گئے، اسی دن ان کی توبہ قبول ہوئی اور اسی دن قیامت آئے گی، اور اس دن میں ایک وقت ایسا بھی ہے جسے بندہ مومن پالے تو وہ اللہ سے جو دعا مانگے گا قبول ہوگی (مسلم، کتاب الجمعة، حدیث ۱۸۱۷)۔

نماز جمعہ کے جواز و وجوب کے بارے میں ائمہ اسلام کے مختلف اقوال ہیں، ابو بکر الجصاص (احکام القرآن: ۳: ۴۳۵) نے ان اقوال اور آراء کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ فقہائے احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمعہ بڑے شہروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دیہات میں جمعہ پڑھنا صحیح نہیں، امام مالکؒ کے نزدیک نماز جمعہ ہر اس ہستی میں صحیح ہے جہاں متصل مکانات بنے ہوئے ہوں، اور ضروری اشیاء کے لیے بازار موجود

میں ٹھہرا رہے تو پھر ۱۳ کو بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ یہ تنکریاں حسب دستور مزدلفہ سے لائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ہر تنکری کعبہ کی محفل یا سیم کے بڑے حج کے برابر ہوتی ہے۔ تنکری بچکنے وقت ہر بچکنے والا بسم اللہ، اللہ اکبر کہتا ہے۔ سعودی عرب کے حکام نے حال ہی میں جرۃ العتبہ تک پہنچنے کے ذرائع بہتر بنا دیئے ہیں اور جہازات کو دو منزلہ کر کے آمدورفت کو آسان کر دیا ہے۔ عرب ممالک میں سنگ ریزے بکثرت موجود ہیں اور تنکریاں پھینکا دشمنی کا اظہار کرتا ہے۔ الحمرۃ پر تنکریاں پھینکنا دراصل شیطان کو مارنا ہے۔ جہازات مثلاً وہ تین مقام بتائے جاتے ہیں جہاں حضرت ابراہیمؑ کو شیطان کا سامنا ہوا جو حضرت اسعیٰؑ کی قربانی سے انہیں باز رکھنا چاہتا تھا۔ انہوں نے ہر دوسرے کو دفع کیا اور شیطان کو پتھر پھینک کر بھاگ دیا۔ تمام کتب سیر نبوی اور احادیث میں رسوم منیٰ اور البہرات کا ذکر بالتفصیل پایا جاتا ہے (دیکھیے مصلح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الجمار)۔ ان میں سے بعض رسوم کا سلسلہ زمانہ جاہلیت میں بھی تھا، جنہیں اسلام نے اپنے طریقے پر بدل کر بہتر بنایا۔

ماخذ: (۱) ابراہیم رعت پاشا: مراۃ الحرمین، قاہرہ ۱۹۲۵ء جس میں تصاویر بھی ہیں، (۲) المقدسی، در BGA، ۳: ۷۶، (۳) ابکری: معجم مستقیم طبع Wlstenfeld، ۳: ۲۲۶ تا ۲۲۷، ۵۰۸، (۴) البخاری: کتاب الحج، باب رمی الجمار، (۵) Wensinck: مصلح کنوز السنۃ، تقریب از محمد فتاویٰ عبدالباقی، بذیل مادہ الجمار، نیز معجم المنعمین، بذیل مادہ جمر، (۶) الارزقي: اخبار مکہ۔



الجمعة: (یوم) (جمع پر پیش کے ساتھ، جبکہ نیم پر پیش، زہر اور جزم تینوں جائز قرار دیئے ہیں، اس کی جمع جمع اور جمعات ہے)۔ اسلامی تقویم میں ہفتے کا ساتواں دن، جسے زمانہ قبل اسلام میں یوم العروبہ کہتے تھے، مگر جب اسلام آیا تو اس کا نام الجمعہ رکھا گیا کیوں کہ اس دن مسلمان مسجد میں جمع ہوتے اور نماز ادا کرتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ جمع، مفردات القرآن، بذیل مادہ)۔

الیسوی کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ

بعد)۔ نماز جمعہ کی شرائط و لوازم پر غور کرنے سے اس کی کوئی عباداتی اور اجتماعی مصلحتیں خود بخود واضح ہو جاتی ہیں۔ لہذا جمعہ محض فرضی عبادت نہیں بلکہ اس کا تعلق عظیم امت اور تمدنی مصالح امت سے بھی ہے۔ اس سے اسلامی معاشرے کے استحکام کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے اور نظام امت کا رعب و دہش قائم ہوتا ہے۔ ان حکمتوں کے بارے میں جدید زمانے کے کئی ملحد و طغیان نے انکار خیال کیا ہے۔

مآخذ : (۱) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) ابن الاثیر: التہامیہ، قمرہ ۱۹۳۲ء؛ (۳) الرافی: المفردات، قمرہ ۱۳۵۱ء؛ (۴) السیوطی: الروض الانف، قمرہ ۱۹۱۳ء؛ (۵) البخاری، قمرہ ۱۹۳۲ء؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن، قمرہ ۱۳۲۵ء؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی، قمرہ ہدوں تاریخ؛ (۸) فؤاد عبدالباقی: ملحق کنوز السنہ، قمرہ ۱۹۳۳ء بذیل مادہ جمعہ؛ (۹) ایسناوی: الزوار التزیلی، (۱۰) ابن العربی: احکام القرآن۔



البحر : (ع) یہ لفظ قرآن مجید میں کئی مرتبہ آیا ہے۔ عربی مادہ ج ن ن سے مختلف الفاظ میں (مشاہدہ و حواس سے) چھپے ہوئے ہونے یا چھپانے یا پردہ پڑ جانے کا ملبوم پایا جاتا ہے، مثلاً جنون، جنین، جنان، ہند، ہند میں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ، رافی: مفردات، بذیل مادہ)۔

قرآنی اصطلاح میں جن ایک غیر مرئی مخلوق ہے۔ غیر مرئی مخلوق کی جن انواع بیان کی گئی ہیں: (۱) اخیار، (۲) اشرار اور (۳) اوساط۔ یہ جن ہیں جن میں نیک بھی ہیں اور بد بھی (مفردات، بذیل مادہ)۔

ایسناوی (الزوار التزیلی) کے بیان کے مطابق یہ بخار یا آگ سے بنے ہوئے ذوی العقول، ہمارے حواس سے غیر محسوس، مختلف کھلونوں میں ظاہر ہونے والے اور عظیم و دشوار کاموں کے انجام دینے کے قابل اجسام ہیں (۲: [البحر]: ۱)۔ انہیں ناری شعلہ ہے دھان سے پیدا کیا گیا (۵۵: [الزوار]: ۱۵)۔ اور ان کے ساتھ کی دوسری ذوی العقول مستیوں کو ملی اور نور سے تخلیق کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کے لیے بھی اسی طرح مبعوث ہوئے ہیں جیسے بنی نوع انسان کے

ہوں، امام شافعیؒ کا مسلک ہے کہ جب کوئی گاؤں اس قسم کا ہو جہاں مکانات و عمارات کا ایک سلسلہ ہو اور وہاں کے باشندے غیر ضروری طور پر ترک وطن نہ کرتے ہوں اور وہاں چالیس یا اس سے زائد آزاد، عاقل، بالغ مرد ہوں، تو وہاں جمعہ فرض ہے۔ اکثر طائے اہل حدیث چھوٹے یا بڑے شہروں کی قید کے خلاف ہیں اور ہر جگہ نماز جمعہ کی فرضیت کے قائل ہیں۔

نماز جمعہ میں رکعات کی تعداد دو ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے امت نے قولاً و عملاً متواتر نقل کی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ”نماز سزاور نماز فجر دو رکعات ہیں، نماز جمعہ بھی دو رکعات ہے جس میں قصر نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبان سے یونہی ارشاد ہوا ہے“ (الجصاص ۳: ۳۳۶)۔

اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت بالکل حرام ہے (ابن العربیؒ ص ۱۷۹۳) بلکہ اذان کے بعد ”سبی“ واجب ہے، جو مسلمان نما (اذان) سنے یا جامع مسجد سے تین میل کے فاصلے کے اندر ہو اس پر نماز جمعہ کے لیے سبی (تیزی اور مستعدی) واجب ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷۹۳)۔

نماز جمعہ کی فرضیت کے لیے سات شرطیں ہیں: (۱) عقل؛ (۲) ذکوریت (مرد ہونا)؛ (۳) حریت؛ (۴) بلوغ؛ (۵) قدرت؛ (۶) اقامت اور (۷) قریہ یعنی بہت یا شہر، جب یہ شرائط پوری ہو جائیں گی تو اس صورت میں نماز جمعہ فرض ہوگی اور اگر یہ شرط نہ پائی گئیں تو نماز جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (ابن العربیؒ ص ۱۷۹۱)۔

نماز جمعہ کی تبا آوری کی شرط (شرط الاداء) یہ ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) خطبہ (خطبے کی مقدار اور مسائل کے لیے دیکھیے الجصاص ۳: ۳۳۶)؛ (۳) امام مقیم ہو مسافر نہ ہو؛ (۴) تعداد، جس کی مقدار مقرر نہیں بس اتنے لوگ ہوں کہ جن سے قریہ (بہت یا شہر) کی شرط پوری ہوتی ہو؛ (۵) غسل؛ (۶) صفائی لباس اور خوشبو وغیرہ (ابن العربیؒ ص ۱۷۹۱)۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سلطان یا اس کا نمائندہ بھی جسے کی شرائط میں سے ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷۹۳؛ الجصاص، ص ۳۳۶)

کرنے کو کوشش کرتے ہیں، رات کے وقت دنیا میں گھومتے ہوئے (الف لیلہ، عدد ۷۶) کوئی جن (یا پری) ایک آدمی کو ایک جگہ سے اٹھا کر دور لے جاتا ہے اور اس کا راستہ کھونا کر دیتا ہے، اس کے علاوہ کبھی کبھی جن اور پری کسی ٹیک کام کرنے پر باہم ایکا کر لیتے ہیں (عدد ۷۸)۔ دوسری طرف، آدمی اپنے بچاؤ کے لیے جن کو کھو فریب سے اپنے بس میں کر لیتا ہے (جیسے کہ پھیرے لے اسے بونٹ میں بند کر لیا تھا، عدد ۸۱)۔

ان کمانوں میں مختلف اقوام کے اسلامی حاکم مسلم ماحول پر غالب آ گئے ہیں۔ ان کمانوں کا تحلیل بیشتر شمالی افریقہ، مصر، شام، ایران اور ترکی کے باشندوں کی خصوصیات کا حامل ہے نہ کہ عرب یا اسلام کا۔ اس کے علاوہ ان میں عوامی اعتقادات اور رسم و رواج بھی دخل ہیں، جو ہندو مت کم آکٹھے کیے گئے ہیں۔ مصری عوام کا اعتقاد ہے کہ جو شخص جو ر و ستم سے مارا جائے وہ مرنے کے بعد عفریت بن جاتا ہے اور اپنے مرنے کے مقام پر منڈلاتا پھرتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو آدمی کسی گناہ کبیرہ کی حالت میں مر جائے وہ عالم برزخ میں ایک جن بن جاتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲۶۵)۔

مآخذ : (۱) الدبیری: الکبیر، لفظ جن، سلاطہ عفریت، غول کے لیے (نیز دیکھیے ترجمہ Jayakar، لٹن اور بہمنی ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ء)؛ (۲) القزوی: کتاب، طبع Wiistenfeld م ۳۶۸، بعد؛ (۳) احمد امین: قاصوس العادات..... المصریہ، م ۱۳۱، بعد؛ (۴) قنادی: کشف اصطلاحات الفنون؛ (۵) لسان للعرب؛ (۶) تاج العروس، بزیل، ارد۔

○

جنازہ : (ع) جَنَازَہ کے معنی ہیں اس نے چھاپا، اٹھانپا۔ چارپائی پر ڈالی ہوئی فتن، میت، تابوت، یا میت مع تابوت اور پھر قبیز و تنقین کو جنازہ کہتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ۔

مآخذ : احادیث اور کتب فقہ میں باب الجنازہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۲/ ۲: ۶۰، بعد (نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین)۔

لے۔ ایک آیت (۱۸) [کلت: ۵۰] کی رو سے ایلیس بھی جنوں میں سے تھا (مذکورہ بالا دوسری آیت کے لیے دیکھیے: ایسناوی، بزیل ۱۸) [کلت: ۵۰] و ۲ [البقرہ: ۳۳] الرازی: مناجی، قاهرہ ۱۳۰۷ھ، ۲۸۸: ۲۸۸، بعد)۔

جنات کی بحث بنیادی طور پر تین عنوانات کے تحت منقسم ہوتی ہے، اگرچہ یہ لازماً دوسرے میں حداخل ہو جاتے ہیں:

(۱) رمانہ، نقلی، اسلام میں جن، صحرا کی پریوں اور بہوتوں کا تصور عام تھا، جو طبی زندگی کے اس پہلو کی نمائندگی کرتے تھے جن پر انسان کا اب تک تصرف نہ ہو سکا تھا اور یہ مخلوق انسان کی معاد خیال کی جاتی تھی۔ کنار کہ کا دعویٰ تھا کہ جن اور اللہ کے درمیان لب (رشتہ) ہے (۳۷) [الشفت]: (۱۵۸) وہ انہیں اللہ کا صاحب بتاتے تھے (۶) [الانعام: ۲۰۰]۔ جنوں اور انسانوں کے تعلقات کے لیے دیکھیے (۶) [الانعام]: (۳۸) اور ان سے مدد طلب کرتے تھے (۶) [الحج: ۶]۔

(۲) اسلامی عقائد میں: اسلام میں جنات کا وجود متفقہ طور پر مانا جاتا ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہوا)۔ یہ عقیدہ آج بھی قائم ہے، البتہ ان کے وجود سے متعلق جو مسائل پیدا ہوتے تھے ان میں سے بعض واضح ہیں اور بعض مبہم۔

ابن علدون ان تمام قرآنی آیات کو جن میں جنات کا ذکر آیا ہے تفصیلات میں شامل کرتا ہے جن کا علم اللہ نے فقط اپنے لیے مخصوص رکھا ہے (۳) [آل عمران: ۷]۔ ان مختلف نقطہ اے نظر سے قنادی نے کشف اصطلاحات الفنون (۱: ۲۶۱) بعد میں بہت خوبی سے بحث کی ہے، نیز دیکھیے الرازی: مناجی، م ۷۲۔

قبول عوام کمانوں میں جنات سے عجیب و غریب افسانے اور قصے منسوب کیے گئے ہیں، جو اکثر بے سرو پا ہیں، اس موضوع پر انہست (م ۳۰۸) میں ایسی سولہ کمانوں کے نام گنوائے گئے ہیں، جو اس موضوع سے متعلق ہیں۔ نامور ادیبوں کے علاوہ الف لیلہ کی شروع سے آخر تک ایسی کمانوں سے الف لیلہ میں، بالخصوص اس کے پہلے حصے میں، جن خبث نفس کی بنا پر کسی انسانی ہستی کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اسے زیر

احادیث و تفاسیر کی حسی تفصیلات سے جو تصویر بنتی ہے وہ یوں ہے: جنت کے مختلف طبقات یا مقامات تک پہنچنے کے لیے آٹھ بڑے بڑے دروازے ہیں، ان میں ہر ایک کے طول و عرض اور فاصلوں کا حال بیان کیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس میں سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مومنین سے غریب امیروں کے آگے آگے جائیں گے۔ فرشتے نہایت عمدہ اور سریلے فنون کے ساتھ مقررین الہی کا استقبال کریں گے۔ اس میں صرف عربی کو جنت کی زبان کہا گیا ہے۔ یہاں ان کی فیاض ہوگی، پھر ایک ایک کھانے کا حال بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ انہیں ایسے مکانوں کی طرف لے جایا جائے گا جو پہلے ہی سے ان کے لیے تیار کیے گئے ہیں اور ان کے ہمراہ ان کی بیویاں وغیرہ ہوں گی۔ گو جنت پہلے ہی سے موجود ہے، لیکن اس اخروی گھر کے یہ کوائف ہمیشہ نثر اجساد ہی سے متعلق کیے جاتے ہیں۔ حشر و نشر اور حساب کے بعد ہی جنت کے ابدی ایوانوں میں مہمانوں کا استقبال کیا جائے گا۔

۲۔ علم الکلام: اس سلسلے میں مشکمیں کے خیالات تین طرح ہیں: (الف) منزلہ کے خیالات، اثر حشری کی تفسیر اکشاف منظری تعبیر کی نمائندگی کرتی ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جنت کے پھل اس دنیا کے پھلوں کی طرح ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ بعد کے علا (الاشعری، ابجدادی، الشریانی، الحیات وغیرہ) نے جنہوں نے اہل الجاد کا رد کیا، یہ ملحوظ رکھا کہ ابوالفضل جنت کی جسمانی لذتوں (جسمیات) کو حلیم تو کرتا ہے، لیکن اپنے دیستان (منزلہ) کے باقی ماندہ اہل فکر کی طرح وہ ان کے ساتھ ”روحانی مسرتوں“ (روحانیات) کو شریک کرتا ہے۔ دوسری طرف تمام منزلہ ”لقا“ یا رؤیت الہی کا انکار کرتے ہیں اور معقول تعبیر کے ذریعے ان آیات قرآنی کی مختلف تاویل کرتے ہیں جن میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اسی طرح وہ اس بات کو بھی حلیم نہیں کرتے کہ جنت اس وقت موجود ہے، بلکہ ان کے خیال میں جنت صرف قیامت کے وقت تخلیق کی جائے گی۔

اشاعرہ جنت کے مفہوم کو حلیم کرتے ہیں، لیکن اس حقیقت پر سوال (کیف) کو درست نہیں سمجھتے، کیوں کہ نہ صرف یہ کہ جنت کی لذتوں کا دنیوی خوشیوں کے ساتھ کوئی

جنت: (ع) باغ۔ اس مقام کا نام جو نیک اور برگزیدہ انسانوں کا دائمی گھر ہوگا۔ جنوں جنیں اور جن (رک ہاں) بھی اسی مادہ سے ہے، ان سب میں مرکزی مفہوم (جگہ) ہونے کا ہے۔ جنت بھی وہ مقام ہے جو درختوں یا بنجرے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے یا ہوگا، یا اخروی گھر کو اس لیے جنت کہا ہے کہ اس کی نعمتیں ہماری نگاہوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

قرآن مجید میں میثد واحد و تشبیہ و جمع میں یہ لفظ ایک سو اچاس مرتبہ آیا ہے۔ انسانوں کے ساتھ بھی آیا ہے اور بغیر اضافت کے بھی۔ اس کے لیے بعض دوسرے لفظ بھی استعمال ہوئے ہیں مثلاً فردوس، روضہ، دارالخلد، دارالقائمہ، دارالسلام۔ مفردات میں ہے: جنات (جمع) کا اطلاق سات جنوں پر ہوتا ہے، یعنی جنت الفردوس، جنت عدن، جنت النعیم، دارالخلد، جنت المادوی، دارالسلام اور طین۔ قرآن مجید میں آئے والی زندگی کے اس دائمی و غیر فانی گھر کو، جو ہر قسم کے آزار اور پریشانی سے پاک ہو گا باغ (جنت) کہا گیا ہے اور اس کے ساتھ بعض ایسے لوازم کا ذکر بھی کیا گیا ہے جن سے اس مادی زندگی میں انسان مایوس ہیں: باغ، مرغزار، آب رواں، گل و شتر، عمدہ مشروبات و ملبوسات اور دیگر مرغوبات۔ مفسرین کا ایک گروہ ان کی لفظی تعبیر کرتا ہے، دوسرا اسے مجاز و استعارہ سمجھتا ہے، یعنی بقول سید سلیمان ندوی ”ان کی حقیقت بالکل وہی نہیں جو ان لفظوں سے سمجھنے کے بیم عادی ہیں، بلکہ ان اخروی اشیا کو ان دنیوی الفاظ سے اس لیے اولد کیا گیا ہے کہ وہ ان سے خاص مناسبت رکھتی ہیں ورنہ از روئے حقیقت ان الفاظ کے لغوی مفہوم و معنی سے ان کی اخروی حقیقتیں بدرجہ ہا بلند و اتم ہوں گی (سیرۃ النبی، طبع سوم، ۳: ۸۲۳)۔ اس سلسلے میں مختلف تعبیرات آگے آئی ہیں۔

قرآن حکیم کی دی ہوئی معلومات کی جو تعبیریں ہوئیں ان کو کم و بیش پانچ انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) حدیث کی اور ان تفاسیر کی روایات جو احادیث سے استناد کرتی ہیں؛ (۲) علم الکلام کی تعبیرات؛ (۳) فلسفہ و تصوف کی توجہات؛ (۴) ظہن کی کوششیں اور منطقی، اخلاقی، (۵) دور جدید کے مصنفین کی توجہات۔

مشترکہ معیار نہیں، بلکہ وہ ان کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتیں اور وہ ایک مختلف نوعیت کی ہیں۔

(ج) متاخر اشعارہ (جنہیں ابن خلدون "جدید اشعارہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے) ایسی تاویل اختیار کرتے ہیں جو شاید معتزلہ سے زیادہ (معتزلہ) قلعے سے متاثر ہے۔ سب سے زیادہ نمایاں مثال فخر الدین الرازی نے اپنی کتاب اساس التقدیس (طبع قاہرہ ۱۳۲۷ھ) میں اپنے اصول تعبیر بیان کیے ہیں اور ان کا اطلاق سناج الغیب میں تفصیل سے کیا ہے۔ راہی جنت کی حسی نعمتوں سے انکار نہیں کرتے، لیکن اس پر سوال (کیف) کی اجازت نہیں دیتے، "خدا کی پر جلال حضوری پر زور دیتے ہیں" جو روح کو تقدس و روحانیت سے معمور کر دیتی ہے۔

۳۔ قلعہ و قصبہ: حکما کے نزدیک حیات اخروی کا آغاز قیامت کے ساتھ نہیں، بلکہ انفرادی موت کے ساتھ ہو جاتا ہے اور روح انسانی اپنے جسم سے جدا ہو کر اپنی فطرت کے مطابق فقط قابل اور اک خوشیوں کو پاسکے گی۔ ابن سینا نے اپنی عام فہم تصانیف میں احتیاطاً قیامت کا انکار نہیں کیا اور یہی بات ابن رشد پر صادق آتی ہے، ابن سینا اپنے رسالہ الفحویہ فی امر العباد (قاہرہ ۱۹۳۹ء) میں بتدریج کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ قیامت کو درس سمجھیں اور کما کہ عقل مند آدمی یقیناً اسے ایک مثال یا ہماز کا پیرایہ سمجھے گا، لیکن جو علی سینا کا خیال ہے کہ قرآنی بیانات کے ظاہری معنی کو کلیۃً نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، بلکہ وہ اپنے عقلی معنی کے اعتبار سے کم علم والے سادہ لوگوں ("بلد") کے لیے مفید ہیں جنہوں نے اس زمین پر اگرچہ خداوند تعالیٰ کے احکام کی پابندی تو کی، لیکن وہ اعلیٰ عقلی زندگی تک ترقی نہیں کر پائے۔ جو علی سینا کے ان خیالات کا اثر صوفیوں پر بھی ہوا۔ اسی لیے پہلے صوفیہ جنت کے متعلق بیانات کا عقلی مفہوم لیتے تھے، لیکن بعد کے صوفی ان سے رویت الہی کی اعلیٰ ترین مرتبہ اور اجر مراد لینے لگے۔ راہبہ بھری کی یہ تشبیل مشہور و معروف ہے کہ جنت کو جلاؤ اور دوزخ کو غرق کر دو، تاکہ خدا سے صرف اس کی ذات کے واسطے محبت کی جائے، نہ کہ اس کے انعام کی خاطر اور اس سے صرف اسی کی

ظاہر ڈرنا چاہیے نہ کہ اس کی سزاؤں کے خوف سے۔ طلاق کے نزدیک ہر شے "رویت ہاری" کی طرف رجوع کرتی ہے، جو آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی لیکن دقوں کے ساتھ واقع ہونے والی ہے اور اس کے وقوع کے بعد ہی اہل جنت صحیح مرتبہ کا ادراک کر سکتے ہیں۔ الحاسی کا خیال اس بارے میں قابل غور ہے، ان کی بعض مہارت میں موعودہ مرتبہ کا روحانی مفہوم ہے۔

متاخر صوفیوں نے اس بات کی احتیاط کی کہ جنت کی خوشیوں کی حسی خصوصیت کو خارج نہ کیا جائے، تاہم انہوں نے اعلیٰ روحانی مفہوم کو جس کا ادراک کثف سے ہوتا ہے اکثر بہت پھیلا کر بیان کیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر بیان ابن العربی کا ہے، جو ان کی کتاب الفتوحات الکلیہ میں موجود ہے اور وہ یہ کہ جنت "دارالجمان" (زندگی کا مسکن) ہے جو حسی اور روحانی دونوں قسم کی نعمتوں سے سراسر معمور ہے، الفتوحات (۱: ۳۵۳) میں وہ تین باتیں یاد کر رہے ہیں۔ سب سے ارفع باغ عدن (جس کے پہلے فردوس ہے) اور عدن کا ارفع ترین درجہ المادی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے وقف ہے (۲: ۹۶)۔ الفتوحات کی دوسری جلد میں کئی روایتیں درج ہیں جن کی تشریح کرتے ہوئے خواہش، مرتبہ اور ارادے میں امتیاز کیا گیا ہے۔

(۴) تطبیق کی کوششیں: حسی تعبیر اور عقلی و ہمازی تعبیر کے یہ مسلک ہمازی چلتے رہے، لیکن ان میں تطبیق کی کوششیں بھی ہوئیں۔ ان میں امام ابو حامد الغزالی کا نام نمایاں ہے۔ الغزالی اقتصاد اور احیاء میں رویت الہی کے متعلق اشعری نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔

(۵) دور جدید کے معنیفین: محمد عبدہ (رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴)، تفسیر جز عم..... (طبع اول قاہرہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۳ء) کے نزدیک رویت الہی ممکن ہے، لیکن اس نوعیت کی نہیں جیسی اس دنیا میں چشم ظاہر سے ہوتی ہے، خدا اپنے برگزیدہ بندوں کے ملکہ بصارت کی ماہیت بدلنے کے بعد ہی انہیں اپنا جلوہ دکھائے گا۔

جنت کی خوشیوں کو بیان کرنے والی مصطلحات سے مقصد

خوشی کے متعلق عظیم تین تصور پیدا کرتا ہے، لہذا ہمیں ان اصطلاحات کے لفظی مفہوم کو سمجھنا ہوگا، لیکن یہ سمجھ کر کہ وہ آخرت کے ایسے حقائق کی مظہر ہیں جو موجودہ دنیوی حقائق سے مختلف ہیں۔ یہ ہے وہ طریقہ جس سے ہمیں ان خوشیوں کے سمجھنے میں مدد ملے گی جن کا وعدہ صالحین سے کیا گیا ہے: نتیجے میں جنت کی ضیائوں کی خوشیاں ایک ایسی حقیقت کی مصوری کرتی ہیں جو محسوس اصطلاحوں کے بغیر انسانی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ مصنف آخر میں لکھتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تعبیر ہے اور ہر مسلمان کو اس پر کسی دوسری تعبیر کو ترجیح دینے کا اختیار حاصل ہے۔

مصری عالم سید القصب، امین الخولی اور خصوصاً محمد احمد علف اللہ جو اول الذکر کا شاگرد ہے، قرآن مجید کے ادبی اسالیب کے مطالعے اور تعبیرات میں شیخ المغربی سے بھی آگے کل جاتے ہیں۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی تفاسیر بھی مندرجہ بالا چار تعبیروں میں سے کسی ایک کی تقلید کرتی ہیں۔

ماخذ : متن میں درج کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن (۲) سرسید احمد خاں: تفسیر القرآن (۳) محمد علی لاہوری: بیان القرآن (۴) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (۵) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی (اردو) جلد سوم (۶) ابوالاعلیٰ مودودی: تفسیر القرآن (۷) عبدالمجید دریابادی: تفسیر ماہدی (۸) مفتاح کنوز اللہ: بذیل مادہ الجنت۔



الجوبنی : ابوالعالی عبدالملک، مشہور (شافعی) عالم عبداللہ بن یوسف ابو محمد الجوبنی کے (فردوس) الملتب بہ امام الحرمین ۱۸ محرم ۱۳۱۹ھ / ۱۷ فروری ۱۹۰۲ء کو، شنگھائی میں، جو نیشاپور کے نواح میں ایک گاؤں ہے، پیدا ہوئے۔ وہ علم الکلام کے اس دیستان سے تعلق رکھتے ہیں جسے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ابو الحسن الاشعریؒ نے قائم کیا تھا، لیکن مغلرب یک سلجوق کے وزیر عبدالملک الکندی نے اس "ہدوت" کی مکمل کلا جالفت کی اور اشاعرہ وغیرہ کی مہربوں پر سے دہمت کرائی۔ ابوالقاسم القشیری کی طرح الجوبنی نے بھی

فورا ترک وطن کیا اور بغداد چلے گئے۔ اس کے بعد ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء میں وہ بخارا پہنچے اور کہ مظہر اور مدینہ منورہ میں چار سال تک درس دیتے رہے، اسی وجہ سے ان کا امرازی لقب "امام الحرمین" پڑ گیا۔ جب سلجوقی مملکت میں وزیر نظام الملک کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے اشاعرہ کی حمایت کی اور تارکین وطن کو واپس بلا لیا، چنانچہ جو لوگ نیشاپور واپس آئے ان میں الجوبنی بھی تھے۔ اور نظام الملک نے اسی شہر میں ان کے لیے ایک خاص مدرسہ قائم کیا، جس کا نام بغداد کے مشہور مدرسہ کے نام پر مدرسۂ نظامیہ رکھا۔ الجوبنی یہاں، مرتے دم تک پڑھاتے رہے۔ الجوبنی آخر میں بخارا ہوئے تو اپنے پیدائشی گاؤں چلے گئے کہ شاید وہاں جانے سے صحت عود کر آئے اور انہوں نے وہیں ۲۵ ربیع ۷۷۸ھ / ۲۰ اگست ۱۰۵۸ء کو وفات پائی۔ البکی نے طبقات الشافعیہ میں ان سے متعلق ایک طویل مدجہ مقالہ لکھا ہے اور علی الاعلان لکھا ہے کہ ان کی ادبی تصنیفات کی کثرت کی وجہ سے جو کرامت کہنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں۔ الجوبنی کی تحقیقات فقہ (زیادہ صحیح طور پر اصول الفقہ) اور عالم الکلام کے درمیان مٹی ہوئی تھیں۔

فقہ: ان کے سب سے بڑے رسالے کتاب الورقات فی اصول الفقہ کی شرحیں گیارہویں صدی ہجری / سترہویں عیسوی تک برابر لکھی جاتی رہیں۔ ان کے مناجات کی مہربن صراحت کتاب البرہان فی اصول الفقہ میں ملتی ہے۔

علم الکلام: مسلمانوں کے افکار پر الجوبنی نے سب سے گہرا اثر ایک ماہر کلام کی حیثیت سے ڈالا ہے اور انہیں یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اس مخصوص صنف ادب میں وہ ابو حامد الغزالی کے استاد ہیں۔ بدقسمتی سے ان کی عظیم تصنیف الشامل ابھی تک طبع نہیں ہو سکی۔ دوسری جانب اس کا قصص کتاب الارشاد الی قواعظ الادبۃ فی اصول الاعتقاد طبع ہو چکا ہے، جس کا بکثرت مطالعہ کیا جاتا اور اس سے انتہائے نقل کیے جاتے ہیں۔ اس کی متعدد اشاعتیں ہو چکی ہیں۔

الجوبنی کی ذات اس وجہ سے بھی اہم ہے کہ انہوں نے اس دور میں قلم اٹھایا جو قدیم دیستان اشعریت اور اس دیستان کے درمیان کا زمانہ تھا، جسے آگے چل کر ابن خلدون

بلکہ احکام ملت کی ہر کوشش کو جہاد کہا گیا ہے۔ علم کے لیے جدوجہد، اپنے مال کو اسلام کے احکام پر خرچ کرنے کی کوشش، بلکہ سلطان جابر کے سامنے کلمہ حق کہنا بھی جہاد میں شامل ہے (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی ۵: ۳۰۳ تا ۳۱۸) قتال جہاد میں شامل ہے اور اس کی ایک آخری اور انتہائی صورت ہے جو دعوت والی قوموں کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان ہوا، اس میں کچھ شبہ نہیں کہ جہاد میں قتال بھی شامل ہے، لیکن ہر قتال (جنگ) کو جہاد نہیں کہا جاسکتا۔ جہاد اپنے مقصد، طریق کار اور نصب العین کے اعتبار سے محض اطاعے کلمہ اللہ اور تحفظ غایات اسلامی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ اندھا دند جنگ و جدال نہیں، بلکہ مقاصد ملت کی خاطر ایک با اصول جنگ ہے، جو معین اصولوں، پابندیوں اور احتیاطوں کے ساتھ لڑی جاتی ہے اور ان احتیاطوں کا ذکر بتدریج قرآن و حدیث میں موجود ہے۔ جنگ کے باوجود صلح و آشتی کی اہمیت، جنگ میں بھی ہمدان اور زیادتی سے بچنے کی تلقین، معاہدات کی سختی سے پابندی، عورتوں، بچوں، بوڑھوں سے نیک سلوک، عداوت گاہوں کا احترام، درختوں، فصلوں اور پانی کے چشموں کی حفاظت، کرے ہوئے دشمنوں سے نرمی، قیدیوں سے حسن سلوک اور دیگر امور، سب اس امر کی توثیق کرتے ہیں کہ وہ قتال جو جہاد کی ایک صورت ہے ایک قہری اور حد درجہ اصولی قسم کی جنگ ہے، اس کی اخلاقی حدود معین ہیں اور ان میں بھی اشتعال اور ٹاپاؤ تھاؤ سے منع کیا گیا ہے۔ یہ احکام و ہدایات قرآن مجید، احادیث اور کتب فقہ میں بتفصیل موجود ہیں۔ اس طریقے سے اسلام میں جہاد کی ہر صورت (شمول قتال) ایک عداوت قرار دی گئی، کیوں کہ یہ تعبیر حیات کی مسم گئی گئی ہے (دیکھیے البیہاوی: کتاب الجہاد، المغازی وغیرہ)۔

کسی اعلیٰ مقصد کے لیے معمولی قول و فعل کی استقامت سے لے کر قتال تک سب ذرائع جائز ہیں اور اس میں جارمانہ و درالحانہ صورتوں کا فرق اکثر اوقات غیر حقیقی ہو جایا کرتا ہے، کیوں کہ تعبیر حیات کی پیکار میں حیل بھی ایک اہمیت رکھتی ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غزوات و

نے دبستان جدید قرار دیا۔ الجونی سے مخصوص منہائی رجحانات ضرور موجود ہیں، لیکن ان کا اہتمام زیادہ تر مسائل کے پیش کرنے میں، بحث کے انداز میں اور ان اسباب کو اہمیت دینے میں ہوتا ہے جن سے نتائج پر پہنچا گیا ہے۔ فقہ کی طرح علم کلام میں بھی سب سے بڑھ کر اصول کا سوال تھا اور اسی سے امام الحرمین کو دلچسپی تھی۔

مآخذ : متن متاخر میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ: (۱) ابن کلمان، 'کامرہ'، ۲۵۱ (۲) البکی: 'طبقات'، ۲: ۷۰۷ و ۳: ۲۳۹ تا ۲۸۲ (۳) ابن الاثیر: 'طبع Tornberg'، ۱۰: ۷۷ (ذیل ۳۸۵) (۴) ابن قری بردی، ص ۷۷۱۔



جہاد : (ج) مادہ ج د سے، لغوی معنی: وہ کوشش اور محنت جو کسی معین مقصد کے لیے کی جائے (لسان) بذیل مادہ)۔ تاہم اور اجتہاد بھی اسی مادے سے ہیں۔ یہ لفظ قرآن مجید میں کبھی لغوی معنوں میں کبھی اصطلاحی معنوں میں متعدد مرتبہ آیا ہے (دیکھیے اراغب: 'المفردات' بذیل مادہ)۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں وہ محنت اور کوشش جو اللہ کے لیے، اللہ کی راہ میں، اسلام کے لیے، نظام ملت کے لیے، یا اس کے احکام کے لیے کی جائے، خواہ وہ مال سے ہو، جان سے ہو، یا کسی اور طریقے سے۔ اپنے فہم سے جہاد کرنے کو بعض احادیث (اور کتب اخلاق) میں جہاد اکبر کہا گیا ہے، لیکن زیادہ معین معنوں میں جہاد اسلام کا ایک انتہائی فریضہ ہے اور اس کی انجام دہی میں بطور عداوت ہر وہ کوشش اور محنت شامل ہے جو ملت کے احکام میں، جملہ انتہائی امور میں، عام مادہ سے لے کر ملت کے معین مصالح، نظام حق کی سرپرستی، اطاعے کلمہ اللہ، مظلوموں کی حمایت، حملہ آوروں کا مقابلہ اور اس میں آگے بڑھ کر ان کی کمین گاہوں، رستہ گاہوں، چھاؤنیوں، سلسلہ رسل و رسائل اور ان کی مرکزی قوت کو ختم کرنے وغیرہ کے لیے کی جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جہاد صرف قتال کا نام نہیں،

العرب فی اللہ الاسلامی، دمشق ۱۹۶۲ء (۵) ابن قیم الجوزیہ:
احکام اہل السنۃ، دمشق ۱۹۶۱ء (۵) ابن تیمیہ: رسالۃ القتال، در
مجموعہ رسائل ابن تیمیہ، مطبعۃ السنۃ الحمدیہ، ۱۹۳۹ء (۶) سید
قلب: السلام العالمی و الاسلام، بار دوم، قاہرہ (۷) عبد الوہاب
خلاف: السیاسة الشرعیۃ، مطبوعہ قاہرہ (۸) سبکی صالح: التلم
الاسلامیہ، بیروت ۱۹۶۵ء، ص ۵۱۳ تا ۵۲۵ (۹) Majid
Warr and peace in law: Khadduri of Islam، آرٹیکل: The Peaching of Islam اردو
ترجمہ: اشاعت اسلام اور عربی ترجمہ: الدعوة الاسلام، قاہرہ
۱۹۵۷ء۔



جہم بن صفوان : ابو محمد، قدیم زمانے کے
علمائے اہلبیت میں سے ایک۔ اسے بعض اوقات الترمذی اور
السرقدی بھی کہا گیا ہے۔ وہ راسب کا (جو ازد کا ایک بہن یا
خاندان ہے) مولیٰ تھا اور اس کا ذکر الحارث بن سریح، صاحب
الرایۃ السوداء (کالے جھنڈے والے) کے کتب کے طور پر
آتا ہے، جس نے بنو امیہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور ۱۱۶ھ /
۷۳۳ء سے ۱۲۸ھ / ۷۴۵ - ۷۴۶ء تک مشرقی خراسان کے
ایک حصے کا، بعض اوقات ترکوں کے اشتراک میں، فرمانروا بھی
رہا تھا۔ الحارث کی گرفتاری سے چند روز پہلے ۱۲۸ھ / ۷۴۵ء -
۷۴۶ء میں جہم کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ اس تحریک
بغاوت کا، جس کی ذہنی قیادت جہم نے کی، بنیادی مطالبہ یہ تھا
کہ حکومت اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے
مطابق ہونی چاہی (الطبری، ۲: ۱۵۷۰، بعد ۱۵۷۷ء / ۱۵۸۳ء
وغیرہ) اسی وجہ سے اس تحریک کو الریضہ کی طرف منسوب کیا
گیا ہے (النوختی: فرق الشیعہ، ص ۶)۔ جہم کی ذاتی آرا کی
بابت اس سے زیادہ کچھ اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ
اس نے ہندی فرقہ سنیہ کے رد میں اللہ کی ہستی پر دلائل عقلیہ
پیش کی تھیں (احمد بن حنبل: الرد علی الجلیہ، در دار الفنون
الہیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ج ۵-۶، ۱۹۲۷ء) ص ۳۱۳ تا
۳۲۷۔ دیگر آرا جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہیں وہ فرقہ
سنیہ کی ہیں، جس کا ذکر اس کی وفات کے ستر سال بعد سننے میں

سرایا کی ساری تاریخ اور ان کے سلسلے میں تدریجی مجبوری جس
سے معاملہ جنگ تک پہنچا اور دوسرے احوال اور پس منظر اس
امر کی شہادت کے لیے کافی ہیں کہ اسلام میں تبلیغ کے لیے جنگ
پہلا اور آخری وسیلہ نہیں، اس سے پہلے کے جملہ ذرائع و
وسائل، جو کلمۃ اللہ کے اعطاء اور تحفظ کے لیے ضروری ہوتے
ہیں، سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں، لیکن اللہ کا بول بالا
کرنے اور کلمہ اللہ کے اعطاء میں باطل کی قوتوں کی طرف سے
حملہ بھی ناگزیر ہے۔ ان معنوں میں مؤمن کو ہر وقت اس حملے
کے خدشے سے اس آخری ناگزیر صورت کے لیے تیار رہنے کا
حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ملی استحکام کے لیے قوت اور رہا
اللیل کی تنہیم، یعنی افرادی طاقت اور آلات جنگ کی فراہمی
ایک بنیادی ضرورت ہے۔

جہاں تک اسلام کی عالمگیر اشاعت کا تعلق ہے اس میں
اسلام کی پاکیزہ تعلیم اور مسلمانوں کے اخلاق حسنہ دونوں نے
بھی نمایاں حصہ لیا ہے، چنانچہ ان ملکوں میں اسلام کے ماننے
والے بڑی تعداد میں نظر آتے ہیں جہاں قاتل نہیں پہنچے، بلکہ عام
تاجر اور عالم و صوفی ہی پہنچے اور انہوں نے اسلام پھیلا دیا۔
اس سلسلے میں دارالحرب کی بحث بھی آتی ہے۔ چونکہ
اعطاء کلمہ اللہ کی آخری ذمہ داری مسلمانوں پر ڈالی گئی ہے
اور یہ کہا گیا ہے کہ دین اسلام سب دینوں پر غالب رہے گا،
اس لیے اس صورت حال کے لیے احکام بھی ہیں جس میں اتفاقاً
یا بامر مجبوری مسلمانوں کا کوئی کردہ دوسروں کا غلام بن جاتا
ہے۔ اسلام اور آزادی لازم و ملزوم ہیں، اس لیے غلام ہو
جانے کی صورت میں آزادی کے لیے جدوجہد لازمی ہے۔

مولانا آزاد نے مسئلہ خلافت اور قول فعل میں اس
موقف کا تجزیہ کیا ہے اور غلامی سے نکلنے کی جدوجہد کو فرض
قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بعد اشاریہ؛ (۲) کتب
تفسیر، مثلاً القرطبی: جامع لاحکام القرآن، الرازی: مناجات الغیب
(= تفسیر کبیر)، الشوکانی: فتح القدیر، رشید رضا: المنار، التتاسی:
تفسیر التتاسی؛ بذیل آیات قتال و جہاد؛ (۳) کتب احادیث، بعد
مطالعہ کنوز السنۃ؛ بذیل مادہ الجہاد؛ (۴) وجہ الزحیل: آثار

آتا ہے اور جس کا تعلق جہنم کے ساتھ واضح نہیں ہے۔

ماخذ : (۱) 'البری' مطبوعہ لندن ۱۹۱۸ء
(۲) 'الشترستانی: الملل والنحل' طبع 'Cureton' ص ۳۰ بعد

جہنم : (ع) 'جہنم' کے معنی ہیں: بہت زیادہ
سکرائی، جہنم کا لفظ اسی سے ہے۔ الجہنم کے نزدیک جہنم
دوزخ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

لوگوں کے مرنے کے بعد پر ان کے معشر میں جمع ہونے
کا عقیدہ بہت پرانا ہے۔ اسلام آخرت اور آخرت میں مکافات
و عقوبت کے عقیدے کو بے کم و کاست اور نہایت صاف الفاظ
میں ارکان ایمان میں شمار کرتا ہے۔ قرآن مجید نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بشیر و نذیر بنا کر بھیجے جانے کا بار
بار ذکر کیا ہے اور قرآن میں جنت کی طرح جہنم کی بھی جیتی
جانتی تصویریں نظر آتی ہیں۔ قرآن مجید میں جہنم کا اس طرح ذکر
آیا ہے کہ وہ بے ایمانی کی حالت میں مرنے والوں اور ایسے
گناہگاروں کا ٹھکانہ ہے جن کے جرم ناقابل عفو ہیں۔ جہنم کا
سب سے نمایاں وصف آگ ہے، حتیٰ کہ بعض جگہوں پر آگ
کے معنی میں آئے والا کلمہ "نار" ہی جہنم کے بجائے استعمال
ہوا ہے۔

قرآن مجید میں جہنم کے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں وہ
بیشتر آگ کی صفات سے متعلق ہیں۔ وہ سورتیں اور آیتیں جو
کئی دور کے شروع یا وسط میں نازل شدہ ہیں ان میں اس دار
عذاب کو بعض دفعہ خالص شعلہ، جلتی آگ، سرخ آگ، آتش
گڑھا اور دلوں پر چھانے والے آتشیں غم سے بھی تعبیر کیا گیا
ہے۔ جن آیتوں میں جہنم کی ہولناکی اور اس کے عذاب کی
شدت کا نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اکثر و بیشتر کئی سورتوں میں ہیں۔

جہنم کے بارے میں متعدد حدیثیں بھی مروی ہیں، یہ
حدیثیں مذکورہ بالا آیتوں اور دوسری آیتوں کے معنی کی تفسیر
ہیں۔ قرآن و حدیث میں جہنم کے بارے میں جو بیانات آئے
ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ آخرت میں جو گویا اس زندگی کا آئینہ
ہے، دنیوی بد اعمالیوں کی پاداش میں جن سخت سزاؤں اور

عقوبتوں کا درجہ بدرجہ سامنا کرنا ہوگا ان کی جیتی جاگتی تصویریں
پیش کی جائیں۔ ان لفظی تصویروں میں 'اپنے ظاہری الفاظ کی
وجہ سے' سزائیں بہت حد تک مادی نظر آتی ہیں۔ بایں ہمہ 'یہ
تمام سزائیں موجودہ عالم طبعی کے مادراء نائذ ہوں گی' اس لیے
ان کی حقیقت و ماہیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا ہمارے بس سے باہر
ہے، مختزلہ اور خوارج تو اس بات کے قائل ہیں کہ جہنم میں
داخل ہونے والے پھر باہر نہیں نکلیں گے، مگر ان کے سوا
اشعریہ اور دیگر فرق و مذاہب اور بہت سے نامور اکابر سلف کا
اس بارے میں قریب قریب اتفاق ہے (دیکھیے ابن قیم الجوزیہ:
ہادی الارواح ۲: ۱۶۷ تا ۲۳۵، مطبوعہ مصر) کہ صاحب ایمان
لوگ جہنم میں تا ابد ہرگز نہیں رہیں گے، بلکہ یہ بھی کہ جنہیں
اللہ چاہے گا وہ وہاں رہے بغیر ہی نجات پا جائیں گے۔ ایک مبنی
سورہ (۳) [النساء]: ۱۱۶ جو یہ ارشاد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسے
چاہے گا بخش لے گا۔ اس کے پیش نظر بھی یہ بات قابل یقین
ہے۔ ایسے شواہد موجود ہیں جو عذاب کے ختم ہو جانے کی
بشتر مدالعت کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ناقابل عفو قطعی
گناہوں کی پاداش میں نہ مردہ نہ زندہ وہ کر ایک معین مدت
تک عذاب سمجھنے کے بعد رحمت الہی عذاب پر غالب آجائے
گی۔ اکابر ائمہ تصوف میں سے شیخ ابن العربی نے اس عقیدے
کی مدالعت کی ہے (دیکھیے فتوحات کبیرہ ۱: ۳۹۵، مطبوعہ
مصر)۔ ایک رائے یہ ہے کہ جہنم قید خانہ نہیں، بلکہ شفا خانہ
ہے اور بعض علما کے بقول اس کا غلط یہ ہے کہ روح انسانی اپنی
غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدوجہد میں
مصروف ہوگی اور جو نئی وہ ان سے عمدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت
سے سرفرازی پا کر اس عذاب سے نکل کر اپنی موروئی بہشت
میں داخل ہوگی (سیرۃ النبی ۲: ۷۷۰)۔

ماخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے:
(۱) الترمذی: الجامع (درق ۶۶ تا ۶۹) عمومی کتاب خانہ، عدد
(۱۰۳۵)؛ (۲) ابو منصور ماتریدی: تالیفات اہل السنۃ (کتابخانہ
فیض اللہ، عدد ۴۷)؛ (۳) السنن: عقائد (استانبول ۱۳۲۶ھ)؛
ص ۱۳۸؛ (۴) السیوطی: الاقان (قاہرہ ۲: ۲۵۲)؛ (۵) رگ بہ
جہنم، در آ آ۔

چشتی : خواجہ معین الدین حسن بھڑی، اجیری،

اسلامی تصوف کی تاریخ میں برگزیدہ ترین بزرگوں میں سے ایک اور ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کے بانی (ارک بہ چشتیہ)۔ ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء میں یا اس کے قریب بہستان میں پیدا ہوئے۔ سرقد اور بخارا کی درس گاہوں میں اس زمانے کے ممتاز علما سے مذہبی علوم کی تحصیل کی، عراق جاتے ہوئے قصبہ ہرون سے گزرے، جو ضلع نیشاپور میں ہے۔ یہاں خواجہ عثمان سے ملاقات ہوئی اور ان کے مریدوں کے حلقے میں داخل ہو گئے۔ تعلیم و تربیت کی غرض سے بیس برس تک وہ اپنے مرشد کے ہمراہ سیر و سیاحت کرتے رہے۔ اس کے بعد بطور خود سیاحت پر کمر باندھی اور اس اثنا میں مشاہیر مشائخ و علما سے ملاقات کی، حضرت خواجہ نے مملکت اسلامیہ کے تقریباً تمام بڑے مرکزوں کی، جو اس عہد میں موجود تھے، مثلاً سرقد، بخارا، بغداد، نیشاپور، حمیر، اوش، اصفہان، سبزوار، مہنہ، خزان، استرآباد، بلخ اور غزنہ وغیرہ کی سیاحت کی اور قرون وسطی کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے تقریباً تمام اہم رجحانات سے واقفیت حاصل کی۔ اس کے بعد ہندوستان کا رخ کیا اور کچھ دن لاہور میں ٹھہر کر اپنا کچھ وقت شیخ علی الجویریؒ کے مزار پر مراقبے میں صرف کیا، اس کے بعد اجیر پہنچے، جسے اس وقت تک غوریوں نے فتح نہیں کیا تھا۔ یہیں انہوں نے بڑی عمر میں شادی کی۔ خواجہ معین الدینؒ کی وفات اجیر میں ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں ہوئی۔ ان کے مزار کا ہندو اور مسلم دونوں احرام کرتے ہیں اور ان کے عرس کے موقع پر وہاں پاکستان و ہند سے لاکھوں آدمی جمع ہوتے ہیں۔

خواجہ معین الدینؒ نے ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کی بنیاد رکھی اور اجیر میں، جو اس وقت چوہان حکومت کا مرکز تھا، اس کے اصول مرتب کیے۔ ان کے بعض ملفوظات سے، جس

طرح سے وہ سیرالاولیاء میں محفوظ ہیں، پتا چلتا ہے کہ وہ صاحب دل، وسیع الشرب، نہایت درد مند دل والے انسان اور عمیق جذبہ انسانیت کے علم بزرگ بردار تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی خدمت خلق کے تھے۔ وہ اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے تھے کہ ”وہ اپنے اندر دریا کی سی فیاضی، سورج جیسی گرجوشی اور زمین جیسی مہمان نوازی پیدا کریں۔“ سب سے اعلیٰ مہادت (”طاعت“) کی شکل ان کے نزدیک یہ تھی کہ ”معیبت زدہ لوگوں کے دکھوں کو دور کیا جائے، بے یار و مددگار لوگوں کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور بھوکوں کو کھانا کھلایا جائے۔“ سلسلہ چشتیہ کے بلند نظریات انہیں کے قائم کیے ہوئے ہیں، جن کی شیخ نظام الدین اولیا کے ارشادات (فوائد الفوائد) اور ساتویں آٹھویں صدی ہجری کی ان تصانیف میں شرح کی گئی ہے جن کا تعلق چشتیہ مسلک سے ہے۔

ماخذ : (۱) ابو الفضل: آئین اکبری، طبع سرسید، ۲۰۷: (۲) غوثی ماہدوی: گزار ابدار، اپشیاک سوسائٹی آف بنگال، مخطوطہ ڈی ۲۶۲، ورق ۸۷ تا ۱۰: (۳) تاریخ فرشتہ، نو لکھنؤ، ۱۲۸۱ھ: ۲: ۳۷۵ تا ۳۷۸: (۴) علی امین چشتی: جوہر فریدی، لاہور ۱۳۰۱ھ، ص ۱۳۶ تا ۱۶۳: (۵) عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۲ تا ۲۳: (۶) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷۔

○

چشتیہ : ہندوستان کے بڑے مقبول اور بااثر

صوفیہ کے سلسلوں میں سے ایک۔ نام کی نسبت چشت سے ہے، جو ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے (بعض نقوش میں اسے خواجہ چشت لکھا ہے)، جہاں اس سلسلے کے حقیقی بانی خواجہ ابو

بعض نے تو اپنے مرشد کے ایما پر صوبائی راجدہائیوں میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بعض محمد بن تعلق کے دہاؤ کی وجہ سے وہاں آباد ہونے پر مجبور ہوئے۔

شیخ سراج الدین المعروف بہ انی سراج نے بنگال میں اس ”سلسلے“ کی بنیاد رکھی۔ ان کے خلیفہ شیخ علاء الدین بن اسعد اس بات میں خوش نصیب ہیں کہ ان کے دو ممتاز خلیفہ ہوئے، یعنی سید نور قطب عالم اور سید اشرف جہانگیر سمنانی جنہوں نے سلسلہ چشتیہ کو بنگال، بہار اور مشرقی بھارت میں ہر لحاظ سے بڑھانے میں بڑا حصہ لیا۔

شیخ برہان الدین غریب نے سلسلہ چشتیہ کو دکن میں رائج کیا۔ وہ دولت آباد میں مقیم ہوئے اور چشتیہ کے صوفیانہ اصولوں کو پھیلا یا۔ ان کے مرید شیخ زین الدین علاء الدین حسن شاہ (۱۳۳۷ تا ۱۳۵۹ء) یعنی سلطنت کے بانی کے روحانی پیشوا تھے۔ آگے چل کر شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے ایک مرید سید محمد گیسو دراز نے گجرات میں ایک مرکز چشتیہ قائم کیا۔ وہ ایک پرنس مصنف اور کئی زبانوں کے عالم تھے ان کے ذریعے اس سلسلے کی دکن اور گجرات میں اشاعت ہوئی۔

گجرات میں اس سلسلے کو خواجہ قطب الدین اور شیخ حمید الدین نے رواج دیا۔ بعد میں شیخ نظام الدین اولیا کے تین مرید سید حسن، شیخ حسام الدین لکھنوی اور شیخ بارک اللہ وہاں پہنچے، لیکن اسے مؤثر طور پر منظم کرنے کا کام علامہ کمال الدین نے سنبھالا، جو شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے بیٹے تھے۔ ان کے بیٹے سراج الدین نے فیروز شاہ (۱۳۹۷ تا ۱۴۲۲ء) کی اس درخواست کو، کہ وہ دکن میں آباد ہوں، ٹھکرا دیا اور گجرات میں اس سلسلے کی توسیع کے کام میں متنبہ ہو گئے۔

شیخ نظام الدین اولیا کے مندرجہ ذیل تین مریدوں نے مالوے میں سلسلہ چشتیہ کو منظم کیا: شیخ وجیہ الدین یوسف، شیخ کمال الدین اور مولانا مغیث الدین۔ وجیہ الدین تو چندری میں آباد ہو گئے، شیخ کمال الدین اور مولانا مغیث مالوے میں جا بے۔

صابریہ شاخ کے بانی کے متعلق بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس شاخ نے نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں شہرت پائی، جب شیخ احمد عبدالحق نے ردولی میں تصوف کا

ابو اسحق شامی اپنے روحانی پیشوا خواجہ محمد علوی دہلوی کے ایما پر آکر آباد ہوئے۔ یہ سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ شاہ ولی اللہ (م ۱۷۶۳ء) نے اس روایت کی صحت پر شک کیا ہے جو حسن البصری کو حضرت علیؑ کا روحانی جانشین بناتی ہے (الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ، دہلی ۱۳۱۱ھ ص ۸)۔ خواجہ معین الدین بھری چشتی اس سلسلے کو بارہویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں لائے اور اجیر میں چشتی صوفیہ کا مرکز قائم کیا، جہاں سے یہ سلسلہ ہندوستان کے اطراف و اکناف میں پھیل گیا اور ہندوستانی مسلمانوں کی روحانی زندگی میں ایک سرچشمہ قوت بن گیا۔

(الف): سلسلہ چشتیہ کی تاریخ: ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کی سرگرمیوں کے چار دور ہیں: (۱) مشائخ عظام کا دور (تقریباً ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء تا ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء)؛ (۲) صوبائی خانقاہیں (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی)؛ (۳) سلسلہ صابریہ کا عروج (نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی سے آگے تک) اور (۴) سلسلہ نظامیہ کا احیا (بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی سے آگے تک)۔

پہلے دور کے صوفیہ نے اپنی خانقاہیں زیادہ تر راجپوتانے، یوپی اور پنجاب میں قائم کیں۔ ان میں سے بعض جیسے حمید الدین صوفی نے چشتی صوفی اصولوں کو دیہی علاقوں میں پھیلا یا۔ بعض صوفی قبیلوں اور شہروں میں رہتے تھے اور برہمنیہ اختیار کیا۔ سیاسی مرکزوں سے دور رہنا پسند کرتے تھے، جاگیریں اور سرکاری ملازمتیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے اور روحانی جانشینی کو اپنے خاندانوں کے اندر محدود کر دینے کے مخالف تھے۔ وہ علم کو روحانی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ شیخ فرید گنج شکر اور شیخ نظام الدین اولیا کے تحت اس سلسلے کا اثر و نفوذ سارے ہندوستان میں پھیل گیا اور لوگ ملک کے دور و دراز حصوں سے جوق در جوق ان کی خانقاہوں میں آئے گئے۔

سلسلہ چشتیہ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں زیادہ تر شیخ نظام الدین اولیا کے مریدوں کے ذریعے پھیلا۔ ان میں سے

پر عیا کر رہے تھے۔ شیخ بھیری کی کشف المحجوب بھی بڑی مقبول عام کتاب تھی۔ ان دو تصنیفات کے علاوہ شیخ نظام الدین اولیاء 'شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی' شیخ برہان الدین غریب اور سید محمد گیسو دراز کے ملفوظات چشتی سلسلے کے نظریات کا صحیح تصور پیش کرتے ہیں:

(۱) چشتی تصورات و نظریات کا بنیادی تصور "وحدت الوجود" تھا۔ یہ تصور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے قوت محرکہ مہیا کرتا اور ان کے معاشرتی نظریے کی تفسیر کرتا تھا، لیکن چشتی سلسلے کے متقدمین نے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ بعد کے زمانے میں شیخ عبدالقدوس نے ابن العربی کی کتابوں کی شرح لکھی، انہیں کے نتیجے میں شیخ نظام الدین تھانیسری نے عراقی کی کتاب لمعات کی دو شرحیں لکھیں۔ ان کے خلفاء میں سے ایک شیخ عبدالکریم لاہوری نے فصوص الحکم کی فارسی میں شرح لکھی۔ شیخ محب اللہ آبادی نظریہ وحدت الوجود کے زبردست شارح تھے۔ اورنگ زیب نے جو شیخ احمد سرہندی کے دیستان سے نسب زیادہ متاثر تھا، شیخ محب اللہ آبادی کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا؛ (۲) ذاتی جائداد پر قبضہ رکھنے کو چشتیہ توکل علی اللہ کے معنی سمجھتے ہوئے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ وہ تمام دنیوی ساز و سامان اور مادی شہوات کو ترک کرتے تھے (ترک دنیا) اور "فروج" پر گزارہ کرتے تھے، جنہیں خیرات کے طور پر نہیں مانا جاتا تھا؛ (۳) وہ امن و صلح اور عدم تشدد پر اعتقاد رکھتے تھے اور انتقام اور بدلے کو حیوانی دنیا کا طریقہ خیال کرتے تھے۔ وہ تمام عداوتات و امتیازات سے آزاد ایک صحت مند معاشرتی نظام کے لیے جیتے اور کام کرتے تھے؛ (۴) حکومت سے راہ و رسم رکھنے کی کسی صورت بھی اجازت نہ تھی؛ (۵) صوفیانہ زندگی کی غایت ہشتیوں کے خیال میں فقط اللہ تعالیٰ کے لیے جینا ہے۔ صوفی کو نہ تو جنت کی تمنا کرنی چاہیے اور نہ دوزخ سے ڈرنا چاہیے۔ انسان کی خدا سے محبت کی تین قسمیں ہیں: (الف) "محبت اسلامی" یعنی وہ محبت جو نو مسلم کو نئے دین قبول کر لینے کے باعث خدا سے پیدا ہوتی ہے؛ (ب) "محبت مرہبی" یعنی وہ محبت جو انسان کے دل میں سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ شیخ عبدالقدوس شاخ صابریہ کے عظیم ترین فرد تھے۔ انہوں نے مشہور افغان امیر عمر خان کے اہل پر ۱۳۹۱ء میں رودی کو چھوڑ دیا اور دہلی کے قریب شاہ آباد میں بس گئے۔ ۱۵۶۶ء میں جب ہار نے شاہ آباد کو تاخت و تاراج کر ڈالا تو وہ گنگوہ چلے گئے اور وہیں آباد ہو گئے۔ صابریہ صوفیوں کے تعلقات مثل شہنشاہوں سے بہت زیادہ خوشگوار نہ تھے۔ اکبر (۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) نے بلاشبہ شیخ جلال الدین فاروقی کی تھانیسری میں دیارت کی تھی، لیکن جہانگیر (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۷ء) ان کے مرید شیخ نظام الدین فاروقی کا دشمن بن گیا، کیونکہ انہوں نے باغی شہزادے خرو سے جب وہ تھانیسری میں سے گزر رہا تھا ملاقات کی تھی۔ جہانگیر نے انہیں ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ دارالعلوم تو شیخ محب اللہ کا بڑا احرام کرتا تھا اور ان سے خط و کتابت رکھتا تھا، لیکن اورنگ زیب ان کے مذہبی خیالات پر بڑی کٹھ چینی کرتا تھا۔ شاہ عبدالرحیم شہید احمد شہید کی تحریک میں داخل ہوئے اور ۱۸۳۱ء میں ہلاکوٹ کے مقام پر لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔ جانی ادا اللہ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان سے ہجرت کر گئے اور کچھ مغل میں آباد ہو گئے۔ انہوں نے علمائے شریعت کی ایک بہت بڑی تعداد کو اپنے حلقے کا گرویدہ بنایا۔

سلسلہ چشتیہ کی نظامیہ شاخ کا احیا شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی نے کیا۔ وہ ماہران تعمیرات کے اس مشہور گمراہ سے تعلق رکھتے تھے جس نے آگرے کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد بنائی تھی، لیکن انہوں نے اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کر دی اور سلسلہ چشتیہ کو جو تقریباً مردہ ہو چکا تھا، نئے سرے سے زندہ کیا۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے بعد وہ سب سے بڑے چشتی صوفی تھے، جنہوں نے پرانی روایات کو زندہ کیا اور اس سلسلے کے ایک مرکزی نظام کو استوار کرنے کی کوشش کی۔ شاہ نور محمد کے مریدوں نے پنجاب میں کئی مقامات پر خانقاہیں قائم کیں۔

(ب): تصورات و نظریات: ہندوستان کے قدیم چشتی صوفیہ شہاب الدین سروردی کی کتاب حوارف المعارف کو اپنا سب سے بڑا ہدایت نامہ سمجھتے تھے۔ ان کی خانقاہوں کی تنظیم اسی کتاب پر مبنی تھی اور شیوخ صوفیہ اسے اپنے مریدوں کو

لگ جاتا تھا اور چالیس رات تک اسی حالت میں عبادت کرتا رہتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ چشتیہ در ۲۲۲ بذیل (ادہ)۔

مآخذ : ان مصنفات کے علاوہ جو مقالے میں مذکور ہیں دیکھیے: (۱) عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۲) غلام سرور: خزینۃ الامنیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۳) مشتاق احمد: انوار العاشقین، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ؛ (۴) عاشق الہی: تذکرۃ الکلیل (میرٹھ)؛ (۵) عبدالحی: نزعۃ الخواطر، حیدرآباد؛ (۶) اشرف علی تھانوی: السنۃ الجلیلی فی اہلسیۃ العلیہ، دہلی ۱۳۵۱ھ؛ (۷) محمد حبیب: Shaykh Nasirral-Din Cirragh as a great Historical Personality در Islamic Culture، اپریل ۱۹۳۶ء؛ (۸) وحی مصطفیٰ: Cishiti Mystic Records of the Sulianate Period؛ در Medieval India Quarterly جلد ۱، شمارہ ۲؛ (۹) غلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وحی مصطفیٰ: The life and Time of Shāykh Farid al-Din Ghandj-i-Shakar، علی گڑھ ۱۹۵۵ء۔

پر عمل کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتی ہے اور (ج) ”محبت خاص“ جو کائناتی جذبے کا نتیجہ ہے۔ صوفی کو آخری نوع کی محبت پیدا کرنی چاہیے؛ (۶) چشتی صوفیانہ ریاضت کی ابتدا کرنے کے لیے رسی طور پر اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ضروری شرط کے طور پر نہیں کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ رسی طور پر اسلام قبول کرنے سے پہلے جذباتی زندگی میں انقلاب پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس لحاظ سے چشتی طریقت، سہروردی اصولوں کے بالکل متناقض ہے۔

ج۔ ریاضیں: چشتیہ اللہ سے تعلق قائم کرنے کے لیے تمام احساسات و جذبات پر قابو پالینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کی خاطر مندرجہ ذیل ریاضوں کو اپنا شعار بناتے ہیں: (۱) ذکر جبرہ: مقررہ اوقات میں، معین کردہ طریقے سے بیٹھ کر اللہ کے نام کا بلند آواز سے ذکر؛ (۲) ذکر خفی: اللہ کا نام خاموشی سے لیا؛ (۳) پاس آنفاس: سانس کو منقطع کرنا؛ (۴) مراقبہ: تصوفانہ فکر میں استغراق؛ (۵) چلد: کسی گوشے، عزلت یا کج تنہائی میں عبادت و فکر کے لیے چالیس روز ایک طرف توجہ کر کے مشغول ہو جانا۔ صوفی کے دل کو لامحدود و قدیم مقدس ذات کے ساتھ متحد کرنے کے لیے سماع پر بھی زور دیا جاتا تھا۔ بعض چشتی صوفیہ ”چلد مکوس“ پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ جو غصہ اس پر عمل کرتا تھا وہ اپنے پاؤں میں رسی باندھ کر کتوں میں الٹا

☆☆☆

☆☆

☆

حاج (حاجی) : رُک بہ الحج۔

○

حال : (ج: احوال) لغوی معنی صفت، حالت کے بھی یہی معنی ہیں، زمانے کی موجودہ گزری جو وقت کو ماضی اور مستقبل سے جدا کرتی ہے اور ذوالحال کے لیے صفت بنتی ہے۔ حکما کی اصطلاح میں نفس اور ذی نفس کی وہ کیفیت مخصوص جو اس کے لیے ناگزیر ہے، حال کہلاتی ہے۔

مشککین کے نزدیک حلال وجود کی وہ صفت ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ معدوم، یعنی وجود اور عدم کی درمیانی کیفیت ہے۔ فحویوں کے نزدیک حال سے قائل یا مفعول بہ کی کیفیت یا حالت مراد ہوتی ہے۔ جس کی حالت معلوم ہوتی ہے اسے ذوالحال کہتے ہیں۔ حال اسم صفت، اسم قائل یا اسم مفعول اور صیغہ واحد ہوتا ہے۔ فحوی کی اس اصطلاح کا علم کلام کے فلسفیانہ ذخیرۃ الفاظ پر براہ راست اثر ہوا۔ علم معانی میں حال کے معنی ہیں: طریق خاص سے نظم کا تقاضا کرنے والا امر یا واقعہ اور وجہ مخصوص سے بیان کی اس صورت کو مقتضی الحال کہتے ہیں۔ حال طب کی بھی ایک اصطلاح ہے، اس کے معنی ہیں کسی ذی نفس وجود کے اندر کا جسمانی توازن، جس کی تین حالتیں ہوتی ہیں: صحت، مرض اور حالت حوصلہ، بلکہ حالت راسخہ کا نام ہے اور حال عارضی صفت ہوتی ہے۔

تصرف میں یہ اصطلاح شاید طب سے آئی ہے۔ بہر حال تصرف میں یہ ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ الوہی کیفیت جس سے روحانی توازن پیدا ہو کر ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ حالیہ صولیوں کا ایک گروہ ہے جس کے نزدیک رقص و سماع جائز ہے اور ان کا خیال ہے کہ اس رقص و سماع سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شیخ کے تصرف سے پیدا

ہوتی ہے (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون)۔

اصطلاحات صوفیہ میں ”حال وہ کیفیت ہے جو دل میں بغیر تصنع و اجتناب و اکتساب پیدا ہوتی ہے، کبھی طرب، کبھی حزن یا قبض یا بسط اور کبھی ہیبت و خوف کی صورت میں۔ اور نفس کی دوسری صفات زائل ہو کر یہ کیفیت چھا جاتی ہے، مگر اصلاً عارضی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری کیفیت اس کے بعد آئے یا نہ آئے، لیکن اگر یہ کیفیت دائمی ہو جائے اور ہر وقت رہے تو اسے مقام کہیں گے۔“

سب سے پہلے ذوالنون مصری (م ۷۲۳۵ھ / ۱۸۵۹ء) نے احوال اور مقامات کا فرق بیان کیا ہے، جسے بعد میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ایک ہمزہ تشریح ہمیں ان کے بغدادی معاصر حارث الحامی (۱۶۹۵ھ / ۱۷۸۱ء تا ۱۲۳۳ھ / ۱۸۵۷ء) کے ہاں ملتی ہے۔

تصرف کی کتابوں میں حال بنا اوقات ”مقام“ یا ”وقت“ یا ”حکیم“ کا متضاد معلوم ہوتا ہے، بہر حال ان میں بنیادی معنوی وحدت کے باوجود کچھ فرق بھی ہے، جو یہ ہے کہ: ۱۔ حال اور مقام: ”مقامات“ وہ منازل ترقی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی جستجو میں روح کے مد نظر ہیں۔ عام طور سے مصنفین ”مقامات“ تک پہنچنے کے لیے روح کی ”جدوجہد“ پر زور دیتے ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حال ایک عارضی اور فوری کیفیت ہے اور وہی ہے، اس کے برعکس مقام میں استحکام ہے اور اکتساب سے اس میں بقا و دوام کی کیفیت آجاتی ہے۔ مقامات ایک سے زیادہ ہیں اور ان میں کیفیتوں کا بخور اور ریاضوں کا بھی فرق ہے (دیکھیے الکلاہازی: التعرف؛ نکلسن: Mysticism of Islam)۔ ریاضوں اور روح کی رفعت کے بیانات میں مقامات بالعموم احوال سے پہلے ہوتے ہیں، لیکن

اصل میں یہ فرق پس منظر کا فرق ہے۔ دونوں ہی کو منازل یعنی راستے میں مسافر کے رکنے کی جگہیں، آرام کرنے کی جگہیں کہا جاتا ہے۔ مقام منازل کی یاد تازہ کرتا ہے جو برابر دستیاب رہتی ہیں۔ ایک نئے مقام پر پہنچنے سے اس سے پہلے کا مقام برباد نہیں ہو جاتا، اس کے برعکس حال ”فوری“ ہوتا ہے، احوال کا توازن یا تبادلہ ہوتا ہے، کسی ایک میں استحکام بھی ہو سکتا ہے، لیکن کئی احوال اکٹھے نہیں ہوتے۔ جس دل پر ایک حال کا بغل ہوتا ہے وہ مکمل طور پر اس کی گرفت میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ حال ایک دوسرے حال کا اس طرح باعث بنتا ہے گویا دونوں بیک وقت ہوں، اور دوسرا حال آخر کار پہلے حال کو تحلیل کی طرف لے آتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے۔

۲۔ حال اور وقت: وقت، حال کی کیفیت کے لحاظ سے موجود کا نام ہے۔ اصطلاحات صوفیہ میں ہے: وقت وہ ہے کہ جس میں درویش ہو۔ وقت حال کے اندر کی وہ کیفیت ہے جو حال سے بھی زیادہ گریز پا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث ہے: ”بعض اوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس غلوت میں نہ کوئی مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی نبی مرسل“۔ امام شافعیؒ کا یہ قول مشہور ہے، ”وقت تیغ قاطع ہے“ (اس کی فلسفیانہ تشریح کے لیے دیکھیے: اقبال: اسرار خودی)۔

۳۔ حال اور حکمین (حکیمین منزل وصول میں مستقل قیام)۔ ”حضور دواوی“ یہ حکمین کی ضد ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک بندہ سلوک کی منزلیں طے کر رہا ہوتا ہے حکمین میں ہوتا ہے، یعنی ایک حال سے دوسرے حال میں پہنچتا اور ترقی کرتے کرتے (حکمین کی حالتوں سے گزر کر) حکمین تک جا پہنچتا ہے اور یہ حال مستقل ہوتا ہے (دیکھیے اصطلاحات صوفیہ: البحر جانی: التعریفات)۔

ماخذ : متن میں مذکور ہیں۔



حام : (Cham) حضرت لوح [رگ باں] کا بیٹا، جس کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ نہیں آیا۔ مسلم مورخین نے لکھا ہے کہ سام کا رنگ سفید، یا فٹ کا سرخ

اور حام کا سانولا تھا، لیکن حضرت لوح کی بد دعا سے اولاد حام کا رنگ سیاہ اور ہال ٹھکریا لے ہو گئے (دیکھیے کتاب پیدائش: ۱۸ تا ۲۷)۔ حضرت لوح نے یہ دعا بھی کی تھی کہ سب پیغمبر سام کی اولاد سے اور سب بادشاہ یا لٹ کی اولاد سے ہوں اور حام کی اولاد ان دونوں کی اولاد کی خدمت گزار ہو۔ تورات کی رو سے حام کے چار بیٹے تھے: کوئش، مصرایم (یا مصرام)، فوط اور کنعان۔ کوئش کا بیٹا نمرود بابل کا بادشاہ ہوا اور اس کی باقی اولاد مشرق و مغرب کے ساحلی علاقے، یعنی لوبہ، حبشہ اور فزان وغیرہ میں آباد ہو گئی۔ قبلی اور برہ مصرایم کی نسل سے ہیں۔ فوط نے اپنے خاندان سمیت سندھ کا رخ کیا، چنانچہ سندھی اور ہندی اس کی اولاد ہیں (الطبری: لائڈن ۱۸۷۹-۱۸۸۱ء: ۱: ۱۹۹ تا ۲۲۳)۔ حام کے بیٹوں کے سلسلہ اولاد کے لیے دیکھیے کتاب پیدائش: ۱۰: ۱ تا ۲۰۔

ماخذ : (۱) ابن سعد: طبقات ۱: ۱/۱۸ بعد؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب الحارف، طبع مکتبہ، ص ۲۳ بعد؛ (۳) البیہقی: تاریخ، ص ۱۲ بعد (طبع Smit، ص ۱۶ بعد)؛ (۴) الطبری (طبع لائڈن) ۱۸۷۹: ۱: ۱۸۷۹ (Chorrienne de Tabari ۱۱۳ تا ۱۱۳): (۵) المسعودی: مروج: ۱: ۷۵ تا ۸۰ (طبع Pellat ۱: ۳۲، فصل ۶۶ تا ۶۸) و ۳: ۲۳۰ و ۶: ۱۵۳؛ (۶) (منسوب بہ) الجلی: البدء و التاريخ: ۱: ۲۶ بعد/ ۲۷ بعد و ۳: ۱۳۳ تا ۱۳۹۔



حج : (ح): لغوی معنی قصد کرنا، کسی جگہ ارادے سے جانا (لسان العرب)۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں مکہ مکرمہ میں جا کر بیت اللہ، عرفات، مزدلفہ اور منیٰ وغیرہ کا قصد کرنے اور طواف و دیگر مناسک حج ادا کرنے اور مقررہ آداب و اعمال بجالانے کا نام حج بیت اللہ ہے۔

حج اسلام کے ارکان خمسہ، یعنی پانچ بنیادی ارکان میں سے اہم اور آخری رکن ہے (رک بہ اسلام) حج کے لیے اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ (کعبہ) کو مرکز اجتماع قرار دیا، یہ خدا کا پہلا گھر تھا جو لوح انسانی کے لیے قبلہ مقرر کیا گیا۔ قرآن مجید کی رو سے اس کا محل وقوع مکہ مکرمہ میں ہے۔

یہ مقامات اس شای دربار کی حدود ہیں، یہیں سے ظاہری طور پر بھی تذلل، انکساری اور تواضع کی حالت ضروری ہے۔ ان مقامات کو اصطلاح میں مواقیت کہتے ہیں، جو میقات کی جمع ہے (رک بہ میقات)۔

لہذا جو شخص یہاں سے یا ان ملکوں سے گزرے جو ان کے آس پاس یا آنے سے پہلے ہیں اور اس کی نیت حج کرنے کی ہو تو اس پر فرض ہے کہ یہاں سے بغیر احرام باندھے نہ گزرے، جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں سے احرام باندھیں، حتیٰ کہ جو لوگ کے ہیں رہتے ہیں وہ بھی اپنے گھروں ہی سے احرام باندھیں۔

احرام: حج کے لیے احرام باندھنا اسی طرح ہے جس طرح نماز کے لیے تکبیر تحریر۔ حج کے موقع پر کمال اتحاد اور یک رنگی اور اس کے ساتھ ہی انتہائی عجز و انکسار کے اظہار کے لیے ایک معمولی سا مخصوص لباس پہننے کا حکم دیا گیا ہے یعنی بن سلی، بے رنگی، صرف دو چادریں، جن میں سے ایک بطور تہبند باندھ لی جاتی اور دوسری جسم کے اوپر کے حصے پر اوڑھ لی جاتی ہے۔ یہ لباس مردوں کا ہے۔ عورتیں اپنے عام لیکن سادہ اور حتیٰ الوسع سفید لباس میں رہ سکتی ہیں۔ احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا تیل وغیرہ لگانا، بال بنوانا، ناخن تراشوانا، حرم کے درختوں، پودوں اور (پاشٹائے اذخر) گھاس وغیرہ کاٹنا، شکار کرنا، شکار کو بھگانا، ڈرانا یا کسی شکاری کی کوئی امداد کرنا، بیویوں سے جمنا، دایات کتائیں پڑھنا اور بے ہودہ باتیں کرنا منع ہے۔ گویا احرام ہی سے اصل عبادت حج شروع ہو جاتی ہے۔ احرام باندھنے کے بعد بکثرت درود پڑھنا اور استغفار و ذکر الہی کرنا چاہیے، خاص طور پر تلبیہ بلند آواز سے کہنا چاہیے۔

تلبیہ: لَبَّيْكَ، اَللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ، لَبَّيْكَ، اِنَّ فَحْمًا وَابْنَةً لَكَ وَالْعَمَلُ لَكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ " اے میرے اللہ! میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں تیرے دربار میں حاضر ہوں۔ ہر قسم کی حمد اور نعت تیرے لیے ہے، حکومت بھی تیری ہی ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں) ان الفاظ سے جذبہ عبادت و اطاعت کی تعبیر ہوتی ہے اور ان کے بار بار کہنے سے اس کا استغفار ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ اور

حج کن پر فرض ہے؟ حج ہر اس مسلمان پر فرض ہے جو: (۱) عاقل ہو، (۲) بالغ ہو، (۳) بچوں کے لیے ضروری نہیں، (۴) اس کے پاس اتنا مال ہو جو نہ صرف اس کے مصارف حج کے لیے کافی ہو، بلکہ ان تمام افراد کے لیے بھی کافی ہو جن کی معاشی ذمہ داری اس کے کندھوں پر ہے؛ (۵) صحت مند ہو اور اس کے بدن میں اتنی طاقت ہو کہ حج کا سفر کر سکے اور احکام بجالا سکے؛ (۶) اس کے لیے راستہ پر امن ہو؛ (۷) ذریعہ سفر میر ہو، خواہ بری، خواہ بحری، خواہ ہوائی؛ (۸) کوئی عملی روک ٹوک اور بندش نہ ہو، مثلاً حکومت وقت نے حج پر جانے والوں کی تعداد مقرر کر رکھی ہو اور اس میں اس کا نام نہیں آ سکا یا روپیہ تو موجود ہے، لیکن زر مبادلہ میسر نہیں۔

حج کب فرض ہے؟ جب کسی شخص میں یہ تمام شرائط پائی جائیں تو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس پر اسی وقت حج فرض ہو جاتا ہے اور امام الشافعی نے تاخیر کرنے والے کو گناہ گار قرار دیا ہے۔

حج کتنی بار فرض ہے؟ حج کے لیے چونکہ کافی روپیہ، مشقت اور وقت درکار ہے اور اگر تمام احکام ملحوظ رکھ کر صحیح طور پر حج کر لیا جائے تو ساری عمر کے لیے کافی تربیت ہو جاتی ہے، اس لیے شریعت نے عمر بھر میں ایک ہی دفعہ حج فرض قرار دیا ہے۔

حج بدل: اگر کسی شخص پر حج فرض ہو چکا ہو، مگر وہ کسی وجہ سے حج نہ کر سکے، مثلاً اس کے لیے راستہ پر امن نہیں، یا اسے بیماری میسر نہیں، یا اس کی صحت کمزور ہے تو وہ اپنی طرف سے کسی دوسرے شخص کو حج کروا سکتا ہے۔

حج کا وقت: حج کے مبین ایام تو صرف چھ ہیں، یعنی اسلامی قمری تقویم کے مطابق آٹھ ذوالحجہ سے لے کر ۱۳ ذوالحجہ تک، لیکن اس کا احرام یکم شوال سے آٹھ ذوالحجہ تک جب چاہیں باندھا جاسکتا ہے۔

حج کے مواقیت: شریعت نے اطراف عالم کے لیے چند مقامات متعین کر دیے ہیں کہ جو شخص حج کے ارادے سے مکہ مکرمہ جانا چاہے وہ ان مقامات سے بغیر احرام کے نہ گزرے گویا

دوسرے بزرگوں نے لکھا ہے۔

ج کی صورتیں: ج کی تین صورتیں ہیں: ۱- ج مفرد

۲- ج قرآن اور ۳- ج تہج۔

ج مفرد سے مراد یہ ہے کہ حاجی احرام باندھتے وقت

صرف ج کی نیت کرے، ج قرآن میں ج و عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کی جاتی ہے اور ج تہج کے بعد دیگرے عمرہ اور ج کی نیت کرنے اور عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دینے کا نام ہے۔

ایام ج: ان کی تفصیل اس طرح ہے: (۱) یوم الریذہ:

ذوالحجہ کی ساتویں تاریخ کو یوم الریذہ کہتے ہیں۔ اس دن آدمی کو چاہیے کہ صاف کپڑے پہنے، غسل کرے، خوشبو لگائے اور اگلے دن ج کے فریضے کے لیے ہاتھ دھو کر تیار ہو جائے۔ اس دن ظہر کے بعد امام مسجد حرام میں خطبہ پڑھتا ہے، جس میں مسائل ج بیان کرتا ہے۔ یہ خطبہ مسنون ہے، اس کا سنتا مستحب ہے؛ (۲) یوم الترویہ: ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو یوم الترویہ کہتے ہیں، اس دن حاجی نماز فجر ادا کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ سے ج کا احرام باندھے اور بہتر ہے کہ اس کے بعد دو رکعت نفل پڑھ لے اور منی کے لیے روانہ ہو جائے۔ ظہر، عصر، مغرب، عشا اور فجر یعنی پانچ نمازیں منی ہی میں ادا کرے؛ (۳) یوم الحجۃ: ذوالحجہ کی نویں تاریخ کو یوم الحج کہتے ہیں۔ اسی کا نام یوم العرفہ بھی ہے۔ اگر اس دن کوئی شخص عرفات میں نہ پہنچ سکے تو اس کا ج نہیں ہوتا۔ اس دن حاجی سورج نکلنے کے بعد منی سے عرفات کے لیے روانہ ہو جاتے ہیں جو منی سے تقریباً چھ میل کے فاصلے پر ہے۔ عرفات ایک وسیع میدان ہے۔ اس جگہ مسجد نمرو میں جبل رحمت پر خطبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اذان دی جاتی ہے اور ظہر و عصر کی دونوں نمازیں قصر کر کے سورج ڈھلتے ہی پڑھ لی جاتی ہیں۔ اس کے بعد شام تک کے چار پانچ گھنٹے ج کالت باب ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ج عرفات میں ٹھہرنے کا نام ہے۔ اس تمام وقت کو دعا، استغفار، تسبیح، تہلیل، تکبیر، تحمید اور ہر طرح کے ذکر الہی، درود اور تلاوت قرآن مجید میں گزارے اور ج ج میں احرام کے خاص شعار، یعنی تلبیہ کی صدا بھی لگاتا جائے۔ اس موقع پر

ادعہ مسنونہ کے علاوہ اپنی زبان میں دعائیں مانگے۔ حتی الوسع یہ وقت کھڑے ہو کر گزارا جائے۔ پھر جب سورج غروب ہو جائے اور شفق کی سرخی زائل ہونے لگے تو اسی وقت عرفات سے واپس مزدلفہ روانہ ہو جائے۔ سورج غروب ہونے سے پہلے عرفات سے نکلنا منع ہے۔ مزدلفہ پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے ادا کرے اور صرف فرض رکعتیں پڑھے اور بقیہ رات مزدلفہ میں بسر کرے، ہاں آدمی رات کے بعد کمزوروں، بیماروں، بچوں اور عورتوں کو منی کے لیے روانہ ہو جانے کی اجازت ہے۔ یہاں نماز فجر بالکل اول وقت میں ادا کرے۔ اس نماز کے بعد سے ج کی خاص تکبیر شروع ہو جائے گی اور تیرہ تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد یہ تکبیر کہی جائے گی؛ (۴) یوم النحر: ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو یوم النحر کہتے ہیں، یہ وہی دن ہے جس میں ج کی یادگار کے طور پر دنیا کے سب مسلمان عید الاضحی مناتے ہیں۔ اس دن حاجی کو چاہیے کہ اول وقت میں نماز فجر ادا کر کے مشعر الحرام میں کھڑا ہو کر ذکر الہی اور دعاؤں میں مصروف ہو جائے۔ اس کے بعد جب للؤلؤ فجر کے بعد خوب روشنی ہو جائے اور سورج نکلنے کے قریب ہو تو منی کے لیے کوچ کرے، جو یہاں سے جانب مکہ کمرہ تین میل کے فاصلے پر ہے اور وادی عمر سے چلتے چلتے ری حمار کے لیے ستر نکلیاں اٹھالے۔ یہ نکلیاں کم و بیش چنے کے دانے کے برابر ہوں۔ آگے جا کر وادی عمر، جو تین سو گز لمبی ہے، تیزی سے قطع کرے، منی پہنچ کر سب سے پہلے صرف جبرۃ العقبہ پر سات نکلیاں پھینکے۔ یہ ری حمار (نکلیاں مارنا) قیام منی کے پہلے دن یوم الاضحیہ کو عمل میں آتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے اور تیسرے (یعنی ۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ) تینوں جہروں پر اسی طرح ری کرے، سات نکلیوں کے حساب سے یہ ۵۱ نکلیاں ہوئیں۔

ری حمار کا طریقہ: ری حمار کا طریقہ یہ ہے کہ جہروں کے سامنے کھڑے ہو کر منی کو اپنے دائیں ہاتھ رکھے اور کہے کہ یا منی ہاتھ اور ایک ایک نکلی کو انگوٹھے اور ساتھ والی انگلی میں پکڑ کر دعائیں پڑھتا اور تکبیریں کہتا ہوا پھینکے۔ بیمار اور کمزور لوگوں کی طرف سے دوسرا آدمی بھی ری حمار کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ری حمار کا

یہ فائدہ ہے کہ ہر کنکری کے عوض اللہ تعالیٰ ہر وہ گناہ معاف فرماتا ہے جو ہلاکت کا موجب ہوتا ہے۔

اس سنگ باری سے دیوہ نفس کو رام کرنے کی تربیت ملتی ہے اور برائی کے راستوں سے دور رہنے کا سبق حاصل ہوتا ہے۔

قربانی: ری حمار کے بعد قربانی کا جانور صحت مند اور تندرست ہونا چاہیے۔ [نیز رکت بہ قربانی]۔

ج کے سلسلے میں اگر بعض کوتاہیاں ہو جائیں مثلاً احرام میں طے ہوئے کپڑے پن لینا، سر ڈھانک لینا، بال کٹوا لینا، ناخن ترشوا لینا، خوشبو کا استعمال، حرم کا درخت یا سبزی کاٹنا وغیرہ تو بھی قربانی دینا پڑتی ہے۔ یہ قربانی بھی مکہ مکرمہ میں دی جاتی ہے۔ اس قربانی میں سے خود کھانا منع ہے۔

حجامت: منیٰ میں دسویں ذوالحجہ کو قربانی کے بعد سر کے بال منڈوانے یا ترشوانے چاہئیں، منڈوانا افضل ہے۔

طواف: حجامت کے بعد حاجی منیٰ سے تھوڑی دیر کے لیے مکہ مکرمہ میں بیت اللہ کا طواف کرنے کے لیے آجائے۔ اس طواف کو طواف افاضہ یا طواف زیارت کہتے ہیں۔ طواف افاضہ بارہ ذوالحجہ کی شام تک کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ طواف کے بعد دو رکعت نماز مقام ابراہیم پر ادا کرے، ملتزم پر آکر دعا کرے۔ چاہ ززم پر خوب سیر ہو کر پانی پیئے۔ اس کے بعد صفا و مردہ کی سعی کرے۔ اب احرام کی تمام پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد منیٰ واپس آجائے اور یہیں باقی دن بسر کرے۔ اس کے بعد جب مکہ سے آخری روانگی کا وقت آئے تو طواف وداع کیا جائے۔ یہ حج کے مناسک کا اختتام ہے۔ یہ تمام وقت ذکر و تہلیل، درود و سلام اور دعاؤں میں بسر کرنا چاہیے، اوعینہ ماثرہ کی قبولیت کی زیادہ امید ہے، لیکن ان کے علاوہ اگر کوئی شخص کوئی اور دعا بھی مانگتا چاہے اور اپنی زبان میں مانگتا چاہے تو وہ بھی ناجائز نہیں۔ (ان ایام کو ایام تشریق کیوں کہتے ہیں؟ اس کے لیے دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ ح ج ج)۔

طواف کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی حجر اسود کے مقابل اس طرح کھڑا ہو کہ حجر اسود کے بائیں کنارے پر اس کا دایاں

کاندھا ہو۔ (آج کل حجر اسود کی سیدھ میں لائن لگا دی گئی ہے)۔ مطلب یہ ہے کہ پورا حجر اسود طواف کے چکر میں شامل ہو جائے اور پھر ہو سکے تو حجر اسود کے قریب جا کر اس کے کناروں پر دونوں ہاتھ رکھ کر اسے بوسہ دے اور یہ کہے بُم اللہ، واللہ اکبر، واللہ الحمد (اللہ کا نام لے کر میں یہ طواف شروع کرتا ہوں، وہی سب سے بڑا ہے اور وہی ہر طرح کی حمد و ستائش کا سزاوار ہے)۔ اگر زیادہ مجمع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو حجر اسود کو صرف ہاتھ ہی لگا کر ہاتھ کو چوم لے۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو صرف اشارہ کافی ہے۔ اور بیت اللہ کو اپنے بائیں پہلو میں رکھ کر طواف شروع کر دے، پہلے تین چکروں میں دل کرے (دل یہ ہے کہ جلدی جلدی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اور اپنے بازو اور کاندھے ہلائے۔ یہ حکم عورتوں کے لیے نہیں اور یہ طواف واجب میں ہوتا ہے، نفل میں نہیں)۔ باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے۔ ہر چکر میں جب رکن یمانی کے سامنے آئے تو اگر ممکن ہو تو اپنے دائیں ہاتھ یا دونوں ہاتھوں سے اسے صرف چھو لے۔ اور حجر اسود کے سامنے آکر اسے بوسہ دے ورنہ صرف ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دے لینا یا اشارہ ہی کر لینا کافی ہے۔ اس طرح کل سات چکر پورے کرے۔ یہ ایک طواف ہوگا۔ یہ تمام وقت تکیہ اور ذکر الہی میں صرف کرے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر آجائے اور وہاں یا جہاں جگہ مل جائے دو رکعت نماز ادا کرے، پھر ملتزم پر آجائے۔ ملتزم بیت اللہ کی دیوار کے اس حصے کا نام ہے جو حجر اسود سے لے کر بیت اللہ کے دروازے تک ہے۔ وہاں بازو پھیلا کر لپٹ جائے اور الحاح و زاری سے دعائیں کرے۔ اگر یہاں جگہ نہ ملے تو اس دیوار پر کسی جگہ لپٹ جائے اگر اس کا بھی موقع نہ ہو تو اس کی طرف منہ کر کے بیچھے ہٹ کر کسی جگہ کھڑا ہو جائے۔ یہاں سے فارغ ہو کر چاہ ززم پر آجائے اور قبلے کی طرف منہ کر کے خوب سیر ہو کر اس کا پانی پیے اور کچھ پانی چرے اور سینے پر بھی ڈال لے، اس کے بعد باب السقا سے نکل کر کوہ صفا پر جائے اور اس پر کھڑے ہو کر قبلے کی طرف منہ کر کے سعی کی نیت کرے اور تین دفعہ اللہ اکبر کہے اور ہر مرتبہ کانوں تک ہاتھ اٹھا کر گرا دے اور

۱۹۷: ۳ [آل عمران: ۹۷: ۹۸] [التوبہ: ۳: ۱۹: ۲۷] کے تحت تفاسیر قرآن مثلاً (الف) ابن جریر: (ب) الکشاف: (ج) تفسیر کبیر: (د) روح المعانی: (ه) المحرر المجلد: (۲) کتب احادیث: ہمد مفتاح کنوز السنہ: بذیل مادہ ج: (۳) کتب فقہ و فتاویٰ: بذیل مادہ ج: (۴) ابن منظور: لسان العرب: بذیل ح ج ج: (۵) ولسنک: المعجم المفہرس للفاظ الحدیث النبوی: بذیل مادہ ح ج ج: (۶) شاہ ولی اللہ: ج۱ باب ۱۲ ج ۲: ابواب الحج: (۷) احتشام الحسن: تجلیات کعبہ: دلی ۱۹۵۲: (۸) الیاس برنی: صراط الحمید (سفرنامہ مقامات مقدسہ): دکن ۱۳۳۶ھ: (۹) امیر احمد علوی: سفر سعادت: لکھنؤ ۱۹۳۲ء: (۱۰) رہنمائے حج: پاکستان انٹرویو کشن لیک: کراچی: (۱۱) رشید احمد گنگوہی: زیۃ التائب: لاہور و کراچی ۱۹۶۲ء: (۱۲) سعید احمد: معلم الحجاج: سارنپور ۱۳۵۵ھ: (۱۳) محمد ذکریا: فضائل حج: کراچی: (۱۴) ابو الکلام آزاد: حقیقت الحج: لاہور ۱۹۳۶ء: (۱۵) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی: ۵: ۳۲۹ تا ۳۰۳ (بار سوم اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء)۔



حجَاب : (ع) مادہ ح ج ب سے 'مصدر' نظر سے پوشیدہ ہونا، چھپنا، چھپانا، رکاوٹ یا علیحدگی کی غرض سے کسی ایک شے اور دوسری شے کے درمیان رکھنا [نیز رگ بہ ستر]۔ قرآن مجید میں یہ لفظ سات بار آیا ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے موت کو حجاب (علیحدہ کرنے والا پردہ) قرار دیا (النسائی: ۱: ۲۳۳)۔ غرض حجاب میں رکاوٹ، پوشیدگی اور علیحدگی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

حجَاب بطور ایک اصطلاح: قرآنی آیات سے دو قسم کے احکام کا پتا چلتا ہے: (۱) جن کا تعلق خصوصی طور سے ازدواج مطہرات سے ہے: (۲) جن کا تعلق عام خواتین سے ہے: (۳) ان احکام کے تحفظ کے لیے بعض دوسرے آداب و احکام۔

ازدواج مطہرات سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ انہیں (۳۳ [الاحزاب: ۳۳] کی رو سے) حکم دیا گیا کہ وہ گھروں میں جی رہیں اور زانہ جاہلیت کی طرح کے بناؤ سنگھار سے بچی رہیں اور غیر آدمی سے بات کرتے وقت اپنی آواز میں اس طرح کا گداز نہ پیدا کریں جو کسی (کھوٹ والے) کے دل میں

مردہ کی طرف چلنا شروع کر دے۔ راستے میں ذکر الہی کرنا چاہیے اور جب وادی کے نشیب میں پہنچے تو دوڑے۔ اس نشیب کی نشیں کے لیے آج کل دونوں طرف سبز رنگ کے ستون نصب کر دیے گئے ہیں، کیونکہ اب نشیب نہیں ہے۔ اس جھے میں دوڑنے کو مردہ کہتے ہیں۔ یہ مردہ مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں۔ مردہ پہنچ کر ایک چکر ہو گیا، نئے شوط کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ہر چکر صفا سے شروع کرے اور مردہ پر ختم کرے۔ اسی طرح سات مرتبہ کرے۔ اس کے بعد حلق یا قہر کروا کر احرام کھول دے۔ یہ فتح اور عمرے کی صورت میں ہے، لیکن اگر قرآن یا افراد کا احرام تھا تو حجامت نہ کروائی جائے۔

حج کے آداب: شریعت کے ہر حکم اور اسلام کے ہر رکن کے ساتھ کچھ آداب بھی وابستہ ہیں۔ انہیں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (ان کے لیے دیکھیے کتب حج و فقہ)۔

حج مرکز اسلام کی تقویت کا ذریعہ ہے۔ یہ ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے مواقع مہیا کرتا ہے۔ مکے مکملے کے مسلمان باہم ہر روز پانچ نمازوں میں ملتے ہیں۔ پورے شہر کے اجتماع کے لیے جیسے کا دن ہے، شہر اور اس کے مضافات کے لیے عیدین ہیں اور تمام بلاد اسلامیہ کے مسلمانوں کے لیے حج کا موقع ہے۔ اس کے ذریعے انہیں وہ مرکز حاصل ہوتا ہے جس کے گرد وہ اکناف عالم سے آکر جمع ہوتے ہیں۔ ہر ملک کے تاجر تجارت کے معاملات پر گفتگو کر سکتے ہیں اور یہ ان کے لیے ایک بین الاقوامی ایوان تجارت کا کام دیتا ہے۔ یہی حال دینی، معاشی، معاشرتی اور قومی و ملی ضروریات کا ہے۔ غرض اسلام میں بین الاقوامی کانفرنس کا یہ ایک عجیب سامان ہے اور ایسے روحانی محرکات اس میں موجود ہیں جن کے باعث اس کانفرنس کے برہم ہونے کا کوئی خطرہ نہیں۔

الغرض حج فلاح و سعادت دارین کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اس بابرکت اجتماع میں مسلمان اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشی اور ملی مسائل کے بارے میں غور و خوض کر کے مفید اور صحیح قدم اٹھا سکتے ہیں۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید: ۲ [البقرہ: ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۶]

کے خلاف ہے تو یہ پابندی تسلیم شدہ ہے، لیکن اگر گھر سے باہر نکلنے کا مقصد جائز ہے اور تمدنی معاشرتی ضرورتوں کے مطابق ہے یا ذاتی مجبوریوں کی وجہ سے ہے تو اس پر کوئی پابندی نہیں۔

ان احتیاطوں کے مد نظر اسلام میں مرد و زن دونوں کے لیے کچھ ضابطے مقرر ہیں، مثلاً عصمت کے تحفظ پر زور، (آمتا سامتا ہو جانے پر) غصہ بھر، عورتوں کے لیے زینت کا چھپانا اور جباب کا استعمال، محرم و نامحرم کا امتیاز، باہر سے کسی کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے استئذان (اجازت لینا) لمبے سفر (تین دنوں یعنی اڑتالیس میل) سے زیادہ کے لیے کسی محرم یا خاوند کی ہرہ کی ضروری ہونا۔ ان احتیاطوں کے باوجود تمدنی اور انسانی مجبوریوں کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے: ضرورت کے لیے گھروں سے باہر جانا، طبی ضرورتوں کے تحت معالج کے سامنے پردہ نہ کرنا، رشتے کے انتخاب کے وقت لڑکے کا لڑکی کو دیکھنا، وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی شرع میں ممانعت نہیں ہے۔

جن امور میں جباب کا حکم ہے ان میں عمر کے مطابق بعض احکام ساقط ہیں، اسی طرح ان معاملات میں بھی جن میں حیا اور عصمت کے خلل کا کوئی امکان نہیں۔ کم عمر بچوں اور بچیوں نیز بکثرت آمدورفت رکھنے والے گھریلو خدام اور خدمات پر جباب کی پابندی والے پر جباب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

تمدنی ضرورت کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ حیا اور عفت کی پاسداری کے ساتھ کام کاج میں اپنے مردوں کا ہاتھ بٹانے والی خواتین آج بھی ہیں اور بیش رہی ہیں۔ بیکار رہنا کوئی اسلامی رسم نہیں، بلکہ بعض اجتماعی احوال کی پیدا کردہ ہے، جس کی ذمہ داری اسلام پر نہیں بلکہ معاشی احوال کی ناہمواری پر ہے۔ صوفیوں کی نظر میں ہر وہ چیز جباب ہے جو مقصود حقیقی پر پردہ ڈال دے (الجزبانی: التبریفات، ص ۸۶) یعنی ہر وہ چیز جس کی وجہ سے انسان حقیقت ربانی محسوس کرنے کے قابل نہ رہے، بقول الخلاج ”جباب ایک پردہ ہے جو سالک اور اس کی خواہش یا نشانے باز اور اس کے نشانے کے مابین حائل کر دیا جائے۔“

ترکیہ، ایران اور ہندوستان (پاکستان) میں اس کے زیر اثر نسائی ادب کا بڑا سرمایہ پیدا ہوا، چنانچہ عربی کی طرح ترکی،

کچھ توقع پیدا کر دے۔ سیدھے سادے طریق سے گفتگو کو کام کی بات تک محدود رکھیں۔

ایک عام حکم، جس میں ازواج مطہرات کے علاوہ آپ کی بیٹیوں اور نساء المؤمنین کو یکساں خطاب ہے، یہ ہے کہ وہ (جب باہر جائیں تو) اپنے اوپر چادروں کے گھونگھٹ (جباب) ڈال لیا کریں تاکہ وہ پہچانی جائیں اور انہیں بتایا نہ جائے (۲۳: [الاحزاب])۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں عورتوں کو کے لیے گھروں سے باہر نکلنے کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ہے اور اس کے لیے جباب کا حکم دیا گیا ہے۔

باہر نکلنے کی صورت میں یہ بھی حکم دیا گیا ہے (۲۴: [النور])، (۳۱) کہ عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔ غصہ بھر کا یہ حکم مردوں کے لیے بھی ہے (۲۴: [النور])۔ (۳۰)۔

اس کے بعد گھر کے اندر اور باہر کے لیے کچھ آداب سکھائے گئے ہیں۔ ان آداب میں عورتوں کے لیے اخلاقیات کا ایک خاص ضابطہ تجویز ہوا ہے جو یہ ہے کہ عورتیں سوائے قریبی عزیزوں کے کسی کے سامنے بناؤ سنگھار والے مقامات کو ظاہر نہ کریں اور چلتے وقت نگاہ نیچی رکھیں (دیکھیے ۲۴: [النور])۔ (۳۱)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلامی معاشرے میں مرد و زن کے میل جول کے سلسلے میں کچھ آداب اور پابندیاں ہیں۔ ان میں سے بعض عام ہیں، جو گھر اور باہر دونوں جگہوں کے لیے ہیں اور بعض خاص ہیں، جو باہر نکلنے کے سلسلے میں ہیں۔

اس کے علاوہ دوسروں کے گھروں میں بلا اذن داخل ہونے کی بھی ممانعت ہے اور اس سلسلے میں اجازت لینے کا ضابطہ تعلیم دیا گیا ہے، جس کی رو سے گھروں میں داخل ہوتے وقت اجازت لینا ضروری ہے، ماسوا اس صورت کے، کہ اس مکان میں رہائش کے بجائے سامان وغیرہ پڑا ہو۔ مرد و زن کے مابین فاصلہ قائم رکھنے کے ضمن میں یہ احکام واضح ہیں اور ان پر عملدرآمد کے سلسلے میں احادیث کے بہت سے شواہد موجود ہیں (دیکھیے ابو الاعلیٰ مودودی: پردہ، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۰ تا ۲۵۰)۔

گھر سے باہر نکلنے پر یہ پابندی تو ضرور ہے کہ اس کا مقصد اگر درست نہیں یا نسوانی وقار و عفت اور فرائض حیات

ہے، جو ریت کے چھری پانچ منفرد چٹانوں پر مشتمل ہے، جن پر بہت ہی خوش وضع یادگاریں تراش کر بنائیں گئی ہیں۔ کئے جانے والے زائرین ایک دن کے لیے جبل اٹلاتھ پر قیام کرتے اور نماز ادا کرتے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہاں کچھ بے دین اور متکبر قسم کے لوگ موسوم بہ ثمود آباد تھے، جن کے متعلق قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ وہ چٹانوں کو کاٹ کر وہاں اپنے مسکن بناتے تھے۔ ان لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے ایک ہم قوم صالح علیہ السلام [رک بائیں] کو پیغمبر بنا کر ان کے پاس بھیجا اور اونٹنی کو بطور نشان پیش کیا کہ اگر اسے نقصان پہنچایا گیا تو عذاب نازل ہوگا، لیکن جب ان لوگوں نے اپنی بت پرستی جاری رکھی اور اس اونٹنی کو مار ڈالا، حالانکہ حضرت صالحؑ ان سے اسے ضرر نہ پہنچانے کے لیے کہتے رہے، تو خدا نے تعالیٰ نے ان پر ایک زلزلہ نازل کیا۔ جس سے وہ نیست و نابود ہو گئے۔ الحجر کی ریتلے پتھر کی چٹانوں کو مع ان یادگاروں کے جو ان کے اندر تراش کر بنائی گئی ہیں صالحؑ کے نام پر ”مذائن صالح“ یعنی ”صالح کے شہر“ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسٹیل علیہ السلام یہاں اپنی والدہ کے پہلو میں مدفون ہیں۔ سیرت نبوی میں بھی الحجر کا ذکر آتا ہے، جب ۹ھ / ۶۳۱ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حبشہ کی طرف تشریف لے جا رہے تھے تو الحجر میں سے آپؐ کا گزر ہوا،

سپاہیوں نے چاہا کہ یہاں آرام کریں اور یہاں کے کنودوں پر اپنے آپ کو تازہ دم کر لیں، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسی جگہ ٹھہریں جہاں قرہائی نازل ہو چکا تھا۔ زمانہ حال میں امیر سعود یہاں ایک شہر بنانا چاہتا تھا، لیکن ایک ایسے مقام پر جو منجانب اللہ مورد لعنت و عذاب ہو چکا تھا، از سر نو ایک شہر آباد کرنے پر علماے دین کے شدید اعتراضات کی وجہ سے یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ C. Huber نے دوبارہ الحجر کی سیاحت کی ہے۔ ایک مرتبہ ۱۸۷۹ء میں اور دوسری دفعہ (Euting کے ہمراہ) ۱۸۸۳ء میں۔

مآخذ : (۱) البربری: تاریخ (طبع ذویہ)؛ (۲) ابن

فارسی اور اردو میں بہت سے رسالوں اور کتابوں کے علاوہ شعر و ادب کا بڑا ذخیرہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ان سارے اثرات کے باوجود شرعی نقطہ نظر اپنی جگہ قائم ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام (قرآن مجید) نے عورتوں (اور مردوں) کے لیے ایک معاشرتی اخلاق تجویز کیا ہے اور اس میں بے محابا غلطی اور بے ضرورت اختلاط کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ [نیز رک بہ آآذیل مادہ]۔

مآخذ : عمومی: (۱) لسان العرب؛ (۲) Lane؛ (۳) ڈوئی: Suppl؛ (۴) دی مصنف: Dict des ventements (۵) البخاری: المسج، بر قرآن حکیم (۳۳) [الاحزاب: ۵۳]؛ (نیز السیاقی والبربری تفسیر آیات مذکورہ در متن)؛ (۷) ابن سعد: الطبقات، طبع صادر، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۹) علی الباشی: الراۃ فی الشہر الجاہلی، بغداد ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) قاسم امین: تحریر الراۃ، قاہرہ ۱۸۹۹ء؛ (۱۱) المقریزی: الخلف، بولاق ۱۲۷۰ھ؛ (۱۲) الجرجانی: کتاب التعریقات، طبع Flugel، ۱۸۳۵ء؛ (۱۳) الجوری: کشف الحجب، اردو تراجم، نیز انگریزی ترجمہ R.A. Nicholson، لندن ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون۔



الحجر : جنوبی عرب کا ایک شہر جو حماء [رک بائیں] کے جنوب میں وادی القری سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یہ قدیم زمانے کا وہی تجارتی شہر ہے جس کا بطلمیوس Evpa اور پلینی Pliny نے Egra کے نام سے ذکر کیا ہے۔ یہ شہر اب موجود نہیں ہے۔ موجودہ زمانے میں اس نام کا اطلاق بدوی اس سپاٹ وادی پر کرتے ہیں جو میرک الناقہ (مزم) اور ہیر الغنم کے درمیان کئی میل تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی زرخیز زمین میں بہت سے کنویں ہیں، جہاں بدوی بڑی تعداد میں اپنے گلوں سمیت آکر خیمہ زن ہوتے ہیں۔ الحجر سے دو سڑکیں کے کی طرف جاتی ہیں، ایک تو نجد کی سڑک، جس سے آج کل حاجی گزرتے ہیں اور دوسری شاہراہ مرو، جس سے قدیم زمانے میں زائرین کے جایا کرتے تھے۔ الحجر کے مغرب میں ایک پہاڑ

کچھ لکھا ہے۔ اسی طرح بعض دیگر علما کے خیال میں اسلامی تاریخ کا یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس میں حد کے فلاح میں سختی سے بچنے کے لیے بڑی احتیاطیں ملحوظ رہی ہیں۔

بعض فقہاء کے نزدیک حد شریعت کی رو سے جملہ مقررہ سزائیں ہیں۔ اس کے تحت بقول بعض قصاص بھی حد ہے، لیکن اکثر فقہاء کی رائے میں حدود یعنی جن کی سزا اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے خود مقرر کر دی ہے، یہ ہیں: (۱) زنا، (۲) قذف، (۳) سرقہ اور (۴) ربہڑی۔

فتح الباری میں مذکور ہے کہ حد سزا وجہ سے لازم آتی ہے۔ ان میں زنا، شراب نوشی اور سرقے کے علاوہ ارتداد، حاربہ اور قذف بھی شامل ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں قتل وغیرہ کو مظالم میں شمار کیا ہے، لیکن پھر حدود شرعیہ میں بھی ضمناً اس کا ذکر کیا ہے۔

شریعت کی طرف سے مقرر کردہ سزائوں (حدود) کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً (۱) چوری کے لیے ہاتھ کاٹ دینا، مگر معمولی چوریوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا؛ (۲) غیر محفوظ چیز کی چوری (النقاط) اسی طرح سبب اور اختلاس (= خیانت، مال کا لوٹ لینا یا جھون مار کر لے جانا) کی سزا قطع یہ نہیں، بلکہ اس سے نرم ہے؛ (۳) ربہڑی (قطع اللریق): اس کی سزا سخت اور عبرت انگیز ہونی چاہیئے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، کتاب المہود) یعنی یہ کہ اسے اس کی پاداش میں قتل یا پھانسی یا مخالف سمت سے ہاتھ اور پاؤں کا کاٹنا یا جلادہنی کی سزا دی جائے؛ (۴) زنا کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے۔ غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑوں مارنے کی سزا ہے اور اس کے علاوہ ایک سال کے لیے جلادہنی کرنے کا بھی حکم ہے، جس میں قاضی کی صوابدید سے تخفیف بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، بحوالہ سابق)؛ مکران سزائوں سے پہلے اس جرم کا قطعی ثبوت درکار ہے؛ (۵) شراب نوشی کی بھی سزا ہے، اس کی کئی صورتیں ہیں: کم سے کم چالیس ضرات تک اور زیادہ سے زیادہ اسی کوڑے تک (حوالہ سابق)؛ (۶) قذف (تہمت زنا): اس کے لیے اسی کوڑوں کی سزا مقرر ہے۔ اسی طرح قاذف کو بیٹھ کے لیے

مشام: سیرۃ (طبع Wüstenfeld) ۸۹۸: ۱ تا ۸۹۹: ۳ (۳)
الحمدانی: جزیرۃ العرب (طبع Muller) ص ۱۳۱ سطر ۱۵ تا ۱۵۰
(۴) یا قوت: معجم ۲: ۲۰۸، (۵) Doughty: Travels in Arabia Deserta ۱: ۲۳ تا ۸۳، ۹۳ تا ۹۶، ۱۰۲ تا ۱۱۳، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۸۰ تا ۱۸۸ اور فہرست بذیل مادہ الحجر (el-Hejz) و مدائن صالح۔



حد: (ج) اس کے لغوی معنی ہیں دو چیزوں کے درمیان کی روک، جو ایک کو دوسری سے ملنے نہ دے یا ایک کو دوسری سے جدا کر دے؛ (۲) کسی شے کی انتہا، مثلاً زمینوں کی حد؛ (۳) دو چیزوں کے درمیان فاصلہ، ان میں سے ہر ایک کی انتہا اس کی حد ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور معنی بھی ہیں (جو آگے آتے ہیں)۔ ان میں سے ایک اصطلاحی معنی سزا بھی ہے۔ سزا کو حد اس لیے بھی کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مجرم کو جرم کے دوبارہ ارتکاب سے روکا جاتا ہے۔ حدود اللہ سے مراد اللہ کے احکام (ادامرو لواہی) یا حقائق معانی احکام الہی ہیں (دیکھیے المفردات)۔

فقہاء کے نزدیک حد کے معنی ہیں: وہ سزا جو حق اللہ میں تجاوز کرنے کی وجہ سے (خدا کی طرف سے یا شارع علیہ السلام کی طرف سے) متعین ہے۔ حد اور تعزیر میں یہی فرق ہے کہ وہ یہ کہ حد میں سزا مقرر شدہ ہے اور قاضی یا حاکم کی رائے کا اس میں دخل نہیں اور تعزیر وہ سزا ہے جس کی تعین قاضی یا حاکم حسب حالات خود کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ بعض جرائم ایسے ہیں جن پر عذاب آخرت کی وعید ہے، مگر بعض ایسی ہیں جو نظام تمدن میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے انسان کے اطمینان و سکون اور معاشرے کے امن و امان پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان کے لیے شریعت نے حد مقرر کی ہے، یعنی (ٹھوس) سزا تجویز کی ہے، تاکہ اس دنیا میں ان افعال کے ارتکاب کی حوصلہ شکنی ہو اور نظام تمدن یا عام انفرادی انسانی امن و سکون قائم رہ سکے (کتاب مذکور، ص ۶۳۵)۔

شاہ ولی اللہؒ نے اسلامی سزائوں کے تطبیقی پہلو پر بہت

مردود الشادۃ قرار دیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے ان سزاؤں کے ساتھ دو اور سزاؤں کا بھی ذکر کیا ہے: (۱) دین حق کی ہنگ کی سزا اور (۲) خلافت اسلامیہ کے مخالفین اور باغیوں کی سزا۔

اسلام میں سزاؤں کا مقصد مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام میں حدود کا غناظ انتقام یا بے رحمی کی بنا پر نہیں۔ چونکہ حد مانع اور زاجر کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ تمام لوگوں کی مصلحت کے لیے مقرر کی گئی ہے اس لیے وہ حقوق اللہ میں داخل ہے، یعنی اس کا اصلی مقصد ان باتوں سے منع کرنا ہے جو بندوں کے لیے نقصان رساں ہیں۔

جرائم کا معاشرے کے روحانی، اخلاقی اور اقتصادی حالات سے گہرا تعلق ہے، اس لیے اسلام نے جرائم کی روک تھام کے لیے سزاؤں کے غناظ کے مناسب طریقے اختیار کیے ہیں، بہر حال شریعت اسلامی میں جو حدود رکھی گئی ہیں، ان کا مقصد گناہ کاروں سے انتقام لینا نہیں، جیسا کہ اکثر قدیم قوانین (رومی قانون وغیرہ) میں سمجھا جاتا تھا، بلکہ ذاتی کردار میں اصلاح پیدا کرنے کے علاوہ یہ مقصد بھی ہے کہ انسانی زندگی میں عدل قائم ہو اور ظلم و جور کی بھج کئی ہو اور لوگوں کے جان و مال اور عزت کا تحفظ کیا جائے، ظلم کے خلاف آواز بلند ہو سکے اور حقے کا استعمال ہو۔

اسلام میں حد کی سزاسب کے لیے یکساں ہے اور اسے مملکت کے ادنیٰ ترین آدمی سے لے کر مملکت کے سربراہ تک سب پر یکساں نافذ کیا جانا چاہیے کسی کے لیے بھی اس میں امتیازی سلوک کی کوئی گنجائش نہیں۔

ماخذ : (۱) متن میں مذکور ماخذ کے علاوہ کتب حدیث و کتب فقہ، نیز بحر محیط، روح المعانی، تفسیر کبیر میں تفسیر قرآن مجید کے وہ حصے جن میں حدود کا لفظ استعمال یا ان کا بیان ہوا ہے: (۲) لسان العرب؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) الرغیب؛ المعنونات؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) در مختار؛ (۷) البحر الرائق، ماخذ کے حوالوں کے ساتھ: (۸) الاشارات و التنبیہات، متن طبع Forget، ص ۱۷ تا ۲۱ (مترجمہ Goischoon؛ ابو عبد اللہ الخوارزمی: مفاتیح العلوم، اور (۹)

البد الشریف البحرانی: کتاب التعلیقات اسی قسم کی کتاب ہے۔

○

حدّث : (ع) 'ٹاپاکی' از روے شرع۔ ٹاپاکی کی دو قسمیں ہیں، جن میں سے ایک حدّث اکبر ہے اور ایک حدّث اصغر۔ کوئی مسلمان جو حالت حدّث میں ہو مقررہ شرعی طریقے پر اپنے بدن کو دھونے سے طہارت حاصل کر سکتا ہے۔ حدّث اکبر کی صورت میں بذریعہ غسل اور حدّث اصغر کی صورت میں بذریعہ وضو (نیز دیکھیے جبابہ، غسل، وضو)۔ حدّث یعنی وہ شخص جو حدّث اصغر کی حالت میں ہوا اسے نہ صرف نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، بلکہ اسے طواف کعبہ کی بھی اجازت نہیں اور نہ وہ قرآن ہی کو چھو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں حدّث کی نماز اور طواف دونوں شرعی طور پر باطل ہیں۔ وضو کرنے سے حدّث اصغر اور غسل کرنے سے حدّث اکبر (جبابہ کا اثر) رفع ہو جاتا ہے۔ حدّث اکبر پر بھی یہی قواعد عائد ہوتے ہیں، لیکن اس لیے کچھ مزید احکام بھی مقرر ہیں؛ دیکھیے جبابہ۔

ماخذ : دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل کتاب الوضوء و کتاب الغسل۔

حدیث : (۱) (ع) جمع: احادیث۔ لفظ حدیث کے بنیادی معنی ہیں کوئی خبر یا کوئی بیان (یا کوئی نئی بات) خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا دنیوی معاملات سے (اسی سے 'حدوث'، 'حادث'، 'حادث' جیسے الفاظ بنے ہیں) لیکن مسلمانوں میں یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یا آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کے لیے مختص ہو گیا ہے۔ اس آخری مفہوم میں دینی روایات کا پورا مجموعہ حدیث کہلاتا ہے اور اس کا علم "علم الحدیث" (حدیث کے مفہوم میں اثر، خبر اور سنت کے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں) نیز رک بہ سنت}۔

(۱) حدیث کی ابتدا، ماہیت اور موضوع: اول تو صحابہ آپ کے ارشادات و افعال (سنت) کے متعلق معلومات کے لیے بہترین سند ہیں، انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشادات سنے تھے اور آپ کے افعال کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ان کے بعد تابعین کا دور آیا جنہوں نے

اپنی معلومات صحابہ سے حاصل کی تھیں اور پھر آگے چل کر حج تابیین کا عمدہ آیا جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملنے کا موقع ملا تھا، و علیٰ ہذا القیاس۔

کئی لسوں تک حدیث راویوں کی روایت کی صورت میں قائم رہی، گو لکھنے اور انہیں کتابی صورت میں مرتب کرنے کا سلسلہ بھی عمدہ نبوی سے شروع ہو گیا تھا، لیکن اس زمانے میں محدثین زیادہ تر ذہنی روایت کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آغاز اسلام میں احادیث کی کتابت سے عارضی طور پر منع کر دیا تھا، لیکن جب قرآن و حدیث کی زبان میں امتیاز کا ملکہ رائج ہو گیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حدیث لکھنے کی خود اجازت دے دی۔ چنانچہ کئی ایک صحابہؓ بلکہ صحابیاتؓ نے بھی حدیث کے اپنے اپنے مجموعے تیار کیے۔ رفتہ رفتہ ان رواہوں کی، مع قید اسامی رواۃ، تدوین ہونے لگی۔

یہ اصول ہمیشہ مسلم رہا ہے کہ اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت اور قرن اول کا تعامل ہی مسلمانوں کے لیے چراغ راہ اور مشعل ہدایت ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کی مزید جستجو ہوئی تاکہ نئے حالات میں ان سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ اس طرح حدیث کی تدوین کی تحریک شروع ہوئی اور بڑھی اور مجموعے تیار ہونے لگے اور صحیح اور غلط کا تفصیل ہوا، یعنی علم و روایت حدیث کا آغاز ہوا۔ اس لیے کہ ملت کو بگاڑنے والے مفید اور غیر مذہب کے غرض مند لوگوں کی طرف سے ملامت کا بھی اندیشہ تھا۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات تعداد اور ضخامت کے لحاظ سے برابر بڑھتی گئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے انتقال کے بعد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ملت اسلامیہ میں مختلف نوعیت کے مسائل میں تھوڑا بہت اختلاف رائے بھی پیدا ہوا، مگر مجموعی طور پر امت ہمیشہ ہر دور میں صراطِ مستقیم پر گامزن رہی۔

اسلامی شریعت میں قرآن مجید کے بعد حدیث نبوی کو

دوسرا ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ احادیث کی دو قسمیں ہیں۔ عام احادیث اور وہ احادیث جن حدیثوں میں عام طور پر ”قال اللہ“ (خدا نے کہا) کے الفاظ سے آغاز ہوتا ہے، ملانے ان کا نام ”حدیث قدسی“ (یا حدیث الہی یعنی خدائی احادیث) رکھا ہے۔

(۲) تنقید حدیث: اسلامی نقطہ نظر سے کوئی حدیث اسی وقت قابل اعتبار سمجھی جا سکتی ہے جبکہ اس کے اسناد میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو، اسی لیے علمائے حدیث نے اسناد کے ناقدانہ مطالعے کی خاطر مکمل تحقیقات کی ہیں، انہوں نے نہ صرف یہ کوشش کی کہ راویوں (رجال) کے نام اور حالات دریافت کیے جائیں، بلکہ یہ بھی کہ ان کی اعتباری صلاحیت اور متن حدیث کی روایت میں ان کی قوت حافظہ، صداقت اور صحت کا جائزہ لیا جائے، تاکہ یقینی طور پر یہ پتا چل سکے کہ ان میں سے کون کون قابل اعتماد (ثقت) تھے۔ رجال کی یہ تنقید ”الجرح والتعديل“ کہلاتی ہے۔

اصطلاحی طور پر راویوں کی یہ جانچ پڑتال (معرفۃ الرجال) حدیث کے ہر طالب علم کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی۔ اسی لیے حدیث کے اکثر مجموعوں کی شرحوں میں اسناد (رجال) کے متعلق بڑی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ اس موضوع پر خاص تصانیف بھی ہیں، جن میں بہت سی تصانیف از قسم طبقات ہیں۔

ان راویوں (رجال) کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کے متعلق بھی علما میں اختلاف رائے بھی رہا۔ تاہم زمانہ مابعد میں جب عبادات، عقائد، اہم سیاسی اور معاشرتی مسائل دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ایک معینہ شکل اختیار کر چکے تو اکثر راویان حدیث کے قابل اعتماد ہونے اور ان بیانات کی قدر و قیمت کے متعلق ایک طرح اتفاق رائے (اجماع) پیدا ہو گیا۔ اکثر بنیادی عقائد اور اصول امام مالکؒ بن انس اور امام الشافعیؒ اور دوسرے ائمہ کی تصانیف میں منضبط ہو چکے تھے، جنہیں مختلف حلقوں میں قابل اعتماد سمجھا جاتا تھا اور ان عقائد کی بنیاد زیادہ تر حدیث نبوی کی سند ہی پر رکھی گئی تھی۔ جب کچھ زمانہ اور گزر گیا تو کوئی شخص بھی ان احادیث کی صحت میں شک و شبہ

کرنے کی جرات نہ کرتا تھا۔

(۳) اقسام حدیث: (الف) سب سے پہلے ذیل کی تین اصناف ملاحظہ ہوں: (۱) صحیح: یہ نام اس بے عیب حدیث کے لیے مخصوص ہے جس کے اسناد متصل ہوں اور عادل و ضابط راوی نقل کریں اس میں کوئی علت (یعنی کمزوری) نہ ہو اور وہ جمہور محدثین کے خلاف نہ ہو: (۲) حسن: وہ حدیث ہے جس کے راوی صدق و امانت میں مشہور ہوں، ان پر کبھی روایت حدیث میں کذب کا اہتمام بھی نہ لگا ہو، لیکن وہ حدیث صحیح کے رجال کے درجہ اقبال و حفظ تک نہ پہنچتے ہوں: (۳) (الف) برخلاف اس کے ہر وہ حدیث ضعیف (یعنی کمزور) سمجھی جاتی ہے جس میں نہ تو صحیح حدیث کی صفات موجود ہوں اور نہ حسن کی، بلکہ اس کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش ہو: (ب) علاوہ ازیں بعض اوقات کوئی روایت اس لیے بھی غیر یقینی ہو جاتی ہے کہ راوی کے اپنے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الفاظ کے درمیان داخل ہو گئے ہوں اور متن کے ان دونوں حصوں کو صحیح طور الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ ایسی حدیث کو مدرج کہتے ہیں: (ج) سب حدیثوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے افعال اور اقوال مذکور نہیں ہوتے، بلکہ بعض حدیثوں میں نہیں صحابہؓ اور تابعین کے متعلق بھی معلومات ملتی ہیں۔ اس ضمن میں ذیل کی اقسام حدیث میں امتیاز کی جاتا ہے: (۱) مرفوع، یعنی وہ حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ذکر ہو یا اس کی سند آپؐ تک پہنچے: (۲) موقوف جس میں محض صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا بیان ہو اور (۳) منقول جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد مسلمانوں کی پہلی نسل سے آگے نہ جاتی ہو، یعنی جس کا اسناد صرف کسی تابعی تک پہنچتا ہو، یا جس میں صرف تابعین کے اقوال و افعال کا ذکر ہو۔

(د) اسناد کی تکمیل کے لحاظ سے مندرجہ ذیل اقسام حدیث بیان کی جاتی ہیں: اگر کوئی حدیث اللہ راویوں کے غیر منقطع سلسلے کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچائی جاسکے تو اسے عام طور پر مسند کہتے ہیں۔ اگر سب کے سب راویوں کے متعلق اس میں کوئی خاص ملاحظات ہوں تو

وہ حدیث مسلسل کہلاتی ہے۔ اگر اسناد مکمل ہو، لیکن بہت مختصر ہو، اس لیے کہ آخری راوی نے اس روایت کو ابتدائی راوی سے صرف چند اشخاص کے واسطے سے حاصل کیا ہو، تو وہ حدیث عالی کہلاتی ہے۔ اسے بہت اچھا سمجھا جاتا ہے۔ اگر سلسلہ رواۃ غیر منقطع اور مکمل ہو تو حدیث کو متصل کہا جاتا ہے، اگر اس کے برعکس ہو تو منقطع کہلاتی ہے، لیکن عام قاعدے کی رو سے منقطع سے وہ حدیث مراد ہے جس کے سلسلہ رواۃ میں درمیان کا کوئی راوی غیر معلوم یعنی مفقود ہو۔ ”مرسل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جسے کوئی محدث متصل اسناد سے تابعی تک لے جائے اور پھر تابعی کسی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرے۔

(ه) طرق (یعنی راویوں کے مختلف سلسلوں) کے اعتبار سے حسب ذیل اصناف حدیث میز کی گئی ہیں: (۱) متواتر: وہ حدیث ہے جو (روایت کے ہر مرجع میں) کئی اسناد سے منقول ہو (اور راویوں کی تعداد ہر مرحلے میں اتنی رہے جن کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو) اور بہت قدیم زمانے سے معروف ہو اور اس کی صحت کے متعلق کبھی کوئی اعتراض نہ اٹھایا گیا ہو: (۲) مشہور وہ حدیث ہے جو (روایت کے مرحلے میں) کم از کم تین معتبر راویوں سے منقول ہو یا بعض کے نزدیک وہ حدیث ہے جو اگرچہ بعد میں بکثرت رائج ہو گئی ہو، لیکن ابتدا میں قرن اول کے صرف ایک راوی سے نقل کی گئی ہو: (۳) عزیز: اس حدیث کا نام ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کم از کم دو راویوں سے منقول ہو، لیکن اسے متواتر یا مشہور احادیث کی طرح رواج عام حاصل نہ ہو: (۴) احاد: وہ حدیثیں ہیں جنہیں (روایت کے ہر مرحلے میں) صرف ایک راوی نے نقل کیا ہو: (۵) غریب: عام طور پر کسی ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس میں غرابت اور عام توقع کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہو۔ اسناد کے اعتبار سے غریب مطلق وہ حدیث ہے جو قرن ثانی میں صرف ایک تابعی سے مروی ہو۔ اگر کوئی حدیث قرون متاخرہ کے کسی ایک فرد معین سے منقول ہو تو اسے اس شخص کے اعتبار سے غریب کہا جاتا ہے۔ وہ حدیث بھی جس کے متن میں کسی غیر زبان کے الفاظ یا نادر (غیر مانوس) عبارتیں

۸۸۹ء؛ (۳) الترمذی (۲۷۹/۶۸۹۲)؛ (۵) الترمذی (م) ۳۰۳/۶۹۱۵؛ (۶) ابن ماجہ (م) ۲۷۳/۶۸۸۶۔ یہ کتابیں عام طور پر مختصراً اَلْکُتُبُ اَللّٰہِہ (یعنی چھ کتابیں) یا "الصّاح اَللّٰہِہ" (یعنی چھ قابل اعتماد مجموعے) کہلاتی ہیں۔ قرآن مجید کے بعد جو خدا کا کلام ہے صحاح ستہ دوسرے درجے کی نص تصور ہوتی ہیں۔

اگرچہ تیسری صدی میں اور بھی بعض مشہور مجموعے شائع ہوئے، مگر یہ مجموعے اسلامی دنیا میں مستقل طور پر کبھی وہ شہرت حاصل نہیں کر سکے جو صحاح ستہ کو حاصل ہے، بلکہ ان متاخر تصانیف کو قبول عام بھی بدرجہ حاصل ہوا۔

اس کے بعد کے زمانے میں بھی بہت سے علما نے مجموعے تیار کیے، لیکن ان متاخر مؤلفین حدیث کا کام زیادہ تر ایسے کم و بیش جامع مجموعے تیار کرنے تک محدود رہا جس میں انہوں نے کتب ستہ اور بعض دلفہ اس کے ساتھ ساتھ بعض اور مشہور مجموعوں، مثلاً مسند احمد بن حنبل سے حدیثیں انتخاب کر کے انہیں مختلف طریق سے از سر نو مرتب کر دیا، ان میں سے ایک مجموعہ امام بغوی (م) ۵۱۰/۱۱۱۶ء) کا ہے، جس کا نام مصابح السنہ ہے، جو کہ مسلمانوں میں بیش قبول اور ہر دلعزیز رہا ہے، اس میں ایسی منتخب حدیثیں درج ہیں جو قدیم مجموعوں سے لی گئی ہیں، اس مجموعے کی وہ تلخیص جو ولی الدین البریزی نے تیار کی تھی، خاص طور پر مشہور ہے، اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے۔

احادیث کی تشریح اور وضاحت: استنباط مسائل و احکام کے پیش نظر کئی علما نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ حدیث کے مجموعوں کی شرحیں تیار کی جائیں، متروک الفاظ اور عبارت کی تشریح ضروری تھی۔ بیشتر شارحین ان احکام اور ہدایات سے بھی بحث کرتے رہے ہیں جو احادیث سے مستنبط ہوتی ہیں اور ان مختلف آرا کی جن کی اس ضمن میں مختلف علما تائید و حمایت کرتے رہے ہیں۔ سب سے زیادہ معروف ضخیم شرحوں میں سے ہم ابن حجر (م) ۵۸۲/۶۱۳۲۸ء) اور القسطلانی (م) ۹۳۲/۱۵۱۷ء) کی شرح صحیح البخاری اور النووی (م) ۶۷۷/۱۲۷۷ء) کی شرح صحیح مسلم کا ذکر کر سکتے ہیں

ہوں (بمطابق موضوع حدیث کے) غریب کہلاتی ہے۔

(۳) تدوین حدیث: یہ تاریخی حقیقت ہے کہ حدیث کی کتابت عہد نبوی میں شروع ہو چکی تھی اور عہد صحابہ کرامؓ اور عہد تابعین و تبع تابعین میں مسلسل جاری رہی۔ پہلی صدی ہجری کے گزر جانے کے بعد تدوین اور تالیف و تصنیف حدیث کی ضرورت محسوس کی گئی۔ مختلف علما نے حدیث کے متعدد مجموعے مرتب کیے ہیں جن میں سے بعض بہت مستند حیثیت رکھتے ہیں۔

ابتدا میں حدیثوں کو ان کے مصنفوں کے اعتبار سے مرتب نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ محض راویوں کے لحاظ سے (علم الرجال) ایسے مجموعے کو ان کامل الاسناد احادیث کے نام پر جو اس میں مندرج ہوں مسند کہا جاتا تھا۔ اس طرح یہ نام ایک انکی حدیث سے پورے مجموعے کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ بعض صحابہؓ کی مسند حدیثیں بکثرت موجود تھیں، جنہیں کتب مسانید میں کئی علما نے جمع کر دیا ہے۔ ان تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبلؓ (م) ۲۴۱/۱۸۸۵ء) کی مسند ہے۔

اس قسم کی مسانید بعد کے زمانے میں بھی مرتب کی گئیں، مثلاً بعض علما نے ان حدیثوں کو جو بڑے بڑے مجموعوں میں شامل تھیں زیادہ سہولت کے خیال سے حروف حتمی کے اعتبار سے مرتب کیا، بعض نے ان حدیثوں کو جو امام مالک بن انسؓ کی موطن میں یا اور ایسی ہی دیگر تصانیف میں مذکور تھیں، علیحدہ مجموعوں میں شامل کر لیا، وغیرہ۔

لیکن متاخر زمانے کے تقریباً تمام مجموعات، احادیث کے مضمون کے اعتبار سے مرتب ہوئے، ایسا مجموعہ جو حدیث کے معانی و موضوع کے پیش نظر ابواب کے تحت (علی الابواب) مرتب کیا گیا ہو مصنف (یعنی ترتیب) کہلاتا ہے۔ موجودہ مجموعوں میں اولیت کا شرف مصنف ابن ابی شیبہ (۱۵۹-۲۴۵ء) کو حاصل ہے۔ اس قسم کے چھ مجموعوں کو کچھ عرصے کے بعد تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں نے عام طور پر مستند تسلیم کر لیا۔ یہ سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مدون ہوئے، ان کے مؤلفوں کے نام یہ ہیں: (۱) البخاری (م) ۲۵۶/۸۷۰ء؛ (۲) مسلم (م) ۲۶۱/۸۷۵ء؛ (۳) ابوداؤد (م) ۲۷۵/۸۷۷ء

(براہمکن، ۱: ۱۵۶ بعد) (شرح حدیث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے براہمکن: تاریخ الادب العربی، ۳، الباب السابع علم الحدیث، ص ۱۶۷ تا ۱۹۹)۔

شیعہ حدیث کو اپنے نقطہ نظر سے جانچتے تھے اور صرف ان حدیثوں کو قابل اعتماد سمجھتے تھے جو حضرت علیؑ یا ان کے ساتھیوں کی سند پر مبنی ہوں، اس لیے اس موضوع پر ان کی اپنی طبعہ کتابیں ہیں اور مندرجہ ذیل پانچ تصانیف کو وہ خاص طور پر قابل احترام سمجھتے ہیں (۱) الکافی، از محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۸/۶۹۳۹)؛ من لا یحضرہ الفقیہ از محمد بن علی بن بابویہ القمی (م ۳۸۱/۹۹۱)؛ تہذیب الاحکام؛ (۳) الاختصار، فیما اُخْلِیَتْ فِیهِ الْأَخْبَارُ (مقدم الذکر کا انتخاب) از محمد الموسی (م ۳۵۹/۱۰۶۷) اور (۵) نَجِّ الْمَلَاغَہ (جو حضرت علیؑ کے اقوال کے جاتے ہیں) از علی بن طاہر الشریف المرتضیٰ (م ۳۶۶/۱۰۵۵) یا ان کے بھائی رضی الدین البغدادی (دیکھیے براہمکن، ۱: ۱۸۷ تا ۲۰۳)۔

۵۔ اصول روایت و درایت کی بنیاد خود قرآن مجید نے قائم کی ہے، اور حکم دیا ہے کہ روایت کی خوب چھان بین کر لیا کرو (۴۹) [المحجرات: ۵]۔ اس میں روایت و درایت دونوں جتوں سے اچھی طرح تحقیق کرنے کی ہدایت موجود ہے۔ علم روایت حدیث کی ایک شاخ علم الجرح والتعدیل ہے، جس کے معنی ہیں وہ علم جس میں راویوں کے کردار اور دیگر احوال کی کمزوری اور ان کے اوصاف (جن سے ان کا ثقہ یا غیر ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہے) بیان ہوتا ہے۔

چنانچہ محدثین نے بتایا ہے کہ حسب ذیل صورتوں میں روایت مجروح ہو جاتی ہے اور قابل اعتماد و اعتبار نہیں رہتی: (۱) جب وہ عقل و فہم سے منافی و معارض ہو؛ (۲) کسی اصول مسلمہ سے معارض ہو؛ (۳) محسوسات اور مشاہدات سے معارض ہو؛ (۴) قرآن مجید سے معارض ہو؛ (۵) سنت نبویؐ سے معارض ہو؛ (۶) حدیث متواتر سے معارض ہو؛ (۷) اجماع قطعی و یقینی سے معارض ہو؛ (۸) معمولی فروگزاشت پر ابدی اور سخت عذاب کی دھمکی پر مشتمل ہو؛ (۹) رکیک المعنی ہو اور اس میں شائبہ لغویت پایا جاتا ہو؛ (۱۰) اسے صرف ایک راوی

روایت کرے، حالانکہ اس میں کوئی ایسا قابل اعتماد واقعہ بیان کیا گیا ہو کہ اگر وقوع میں آیا ہوتا تو بہت سے لوگوں کو اس سے واقف و آگاہ ہونا چاہیے تھا، روایت کے مندرجہ بالا اصولوں کی علامہ ابن الجوزی نے تصریح کی ہے: (فتح المغیث، ص ۱۱۳) مطبوعہ کعبہ؛ (۱۱) اس میں ایسی فضول باتیں ہوں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان مبارک سے نہیں نکل سکتیں؛ (۱۲) وہ انبیاء علیہم السلام کے کلام سے مشابہت نہ رکھتی ہو؛ (۱۳) اس میں آئندہ کے واقعات کی بتید تاریخ و وقت بے پردہ کھلی کھلی پیشین گوئی بیان کی گئی ہو کیونکہ یہ منہاج نبوت کے منافی ہے؛ (۱۴) حضرت خضرؑ کے متعلق باتیں۔

اصول روایت ہی کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ موثی سمجھ کے آدمی اور ایک نکتہ رس اور ذہن و فطین شخص کی روایتیں ایک معیار کی نہیں قرار پائیں گی اور مثلاً ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ کی روایتیں ایک عام بدوی کی روایت کے برابر نہیں سمجھی جاسکتیں۔

اصول روایت: اصول روایت کی طرح محدثین نے اصول روایت کی طرف بھی پوری توجہ کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ) فرمایا کرتے تھے: یہ احادیث دین کا ایک حصہ ہیں پس جن سے روایت کرو ان لوگوں کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو اور انہیں بخوبی پرکھ لیا کرو (الجرح والتعدیل، ۱: ۱۵)۔ محمد بن سیرینؒ نے فرمایا: بے شک حدیث دین کا حصہ ہے۔ اسی طرح ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے: محدثین کا اصول تھا کہ وہ جب کسی شخص سے حدیث لینا چاہتے، تو اس کی نماز اور اس کی ظاہر ہیئت و اخلاق پر بھی نظر رکھتے تھے۔ (الجرح والتعدیل، ۱: ۱۶)۔

سب سے مقدم اور بلند پایہ احادیث کا وہ سلسلہ ہے جسے صحیح کہا جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کا اسناد ثقہ اور عادل راویوں سے بنیان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچا ہو۔ پھر صحیح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صحیح لذاتہ؛ (۲) صحیح لغيرہ۔ حدیث کی متعدد اقسام اس سے قبل آچکی ہیں۔ ان کی تعریف و تعبیر کے لیے ملاحظہ ہو مہجی الصالح: علوم الحدیث، ص ۱۴۶۔

مجم الملبوعات' ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۵) الاعلام' ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۶) عمر رضا کمالہ: مجمع المنوالین۔

○

حرام : رگ بہ حلال و حرام۔

○

حرم : (ع) اس کے معنی ہیں ذات حُرْمَ یعنی قابلِ عزت ہے۔ قرآن مجید میں ہے وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَتِ اللَّهِ (۲۲) [الحج: ۳۰]۔ حدیث میں حرمتہ نساء الجاہلین علی القاعدین میں ان کی حرمت اور عزت ہی کا ذکر ہے۔ ابن ماجہ کی ایک حدیث (کتاب النتن) میں کلمہ طیبہ کی عظمت کا ذکر ہے۔ بخاری کی ایک حدیث میں ہے "میں تجھے بیت اللہ کی عزت کی قسم دیتا ہوں" (کتاب المغازی نیز دیکھیے ترمذی، باب البر، ابن ماجہ، کتاب الناسک) ان سب جگہوں میں حرمت سے عزت و تعظیم مراد ہے۔

حرم کے دوسرے معنی ہیں ممنوع۔ اسلامی اصطلاح میں 'کے' مدینے اور ان کے گرداگرد کے چند میل تک کے علاقے کو حرم کہتے ہیں۔ انہیں اکثر بیضہ نشینہ الحرمین کہا جاتا ہے۔ انہیں حرم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عزت قائم کی ہے اور ان مقامات پر بعض افعال اور اقدامات ممنوع ہیں مثلاً ان کے اندر جنگ نہیں ہو سکتی، ان کے درختوں وغیرہ کو نہیں کاٹا جاسکتا اور ان مقامات میں داخل ہونے والا ہرگز نہ سے محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان جگہوں کے حرم ہونے سے یہ مراد نہیں کہ مجرم اور قاتل اگر بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ کے اور اس کے ماحول کی حرمت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے قائم فرمائی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں: "انہی تو نے کے کی حرمت حضرت ابراہیمؑ کے ذریعے نافذ کی تھی اب میں تیرے ہی حکم سے مدینے کی حرمت کا اعلان کرتا ہوں۔ آئندہ سے مدینہ اپنے گرداگرد حرم ہے۔" اسی طرح بخاری کی حدیث میں ہے "جیسے کہ ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا تھا۔ میں اس کے دونوں کناروں کے درمیانی

کتاب اصول حدیث: علامہ ابن حجر نے نزحۃ النظر (ص ۱) میں لکھا ہے کہ اصول حدیث میں سب سے پہلی تالیف قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن بن غلام الرازمزی (م ۳۶۰ھ) کی ہے۔ جس کا نام الحدیث الفاصل بین الراوی والواہی ہے۔ الرازمزی سے پہلے فوت ہوئے والے محمد بن حبان بن احمد البستی (م ۳۵۳ھ) نے ایک کتاب التماسیم والالواع کے نام سے لکھی تھی، لیکن وہ غالباً دست برد زمانہ کی نذر ہو چکی ہے۔ اس وقت ہمارے پاس اصول حدیث پر سب سے پہلی مستقل کتاب الحدیث الفاصل ہی ہے۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوئی، لیکن اس کے مخطوطے خوش قسمتی سے ابھی تک محفوظ ہیں۔ الرازمزی ہی کے عہد میں ایک کتاب التواب فی الحدیث کے نام سے عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حیان الاصمغانی (م ۳۶۰ھ) نے تالیف کی۔ ان کے بعد الحاکم ابو عبداللہ النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب المعرفة علوم الحدیث (بار اول، قاہرہ ۱۹۳۷ء) طبع معظم حسین) ہے۔ ان کے بعد دوسرے محدثین اور علما نے اس عنوان پر داد تحقیق دی۔ جن میں سے بلور خاص تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بہ ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ) کی تالیف علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح قابل ذکر ہے، جس کا منظوم نظم الذرر فی علم الاثر کے نام سے دین الدین عراقی نے کیا جو انیۃ العراقي کے نام سے مشہور ہے۔ ان کے علاوہ ابن حجر کی نخبۃ النکر کو بھی بڑی پذیرائی ملی (دیکھیے حدیث، بذیل مادہ، در ۲۲۲)۔

مآخذ : (۱) مفصل ماخذ کے لیے دیکھیے سبھی الصالح: علوم الحدیث، بار دوم، دمشق ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۹ تا ۲۹۶؛ (۲) الحاکم: معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین؛ (۳) ابن الصلاح: مقدمہ؛ (۴) احمد بن فرج: قصیدۃ غرامیہ؛ (۵) العراقي: انیۃ؛ (۶) شریف جرجانی: الرسالة الیہ اور اس کی شرح ظفر الامانی از عبدالحی کھنوی؛ (۷) ابن غلدون: مقدمہ؛ (۸) ابن حجر: نزحۃ النظر اور اس کی شرح از المردی؛ (۹) وہبی مصنف: فتح الباری، مقدمہ؛ (۱۰) الخاوی: فتح المغیث؛ (۱۱) السیوطی: تدریب الراوی؛ (۱۲) وہبی مصنف: انیۃ؛ (۱۳) براکلمان، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۴) سرکیس:

علاقے کو حرم قرار دیتا ہوں“ (کتاب الجہاد) قرآن مجید میں بھی حرم کا ذکر ہے: کہا ہم نے ان کے لیے اسن والا حرم نہیں بنا دیا۔

حرم کا لفظ زمانخانے کے لیے، جہاں غیر لوگ نہ جاسکیں اور اس کے کینوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس آخری مفہوم میں یہ حرم کا مترادف ہے۔ حدیث میں ہے گھر حرم ہے، سو جو شخص حرم میں (بلا اجازت) داخل ہو، تو اس کو قتل کر دے۔“

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



حُرُونِی : (حروفی) باطنی۔ قبائلی رجحانات کا حامل ایک بدعتی اسلامی فرقہ، جس کی بنیاد آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں فضل اللہ استرہاذی نے رکھی تھی۔

اس فرقے کا بانی ۴۴۰ھ / ۱۳۳۰ء میں استرہاذ میں پیدا ہوا، اس کا نام عبدالرحمن رکھا گیا، اس نے اپنی زندگی کا آغاز ایک صوفی کی حیثیت سے کیا اور وہ بالخصوص اس احتیاط کی وجہ سے مشہور تھا جو وہ حرام غذا کھانے سے اجتناب برتتا تھا، حتیٰ کہ لوگ اسے ”حلال خور“ کہنے لگے تھے۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مکے کا پہلا حج کیا اور واپسی پر کچھ عرصہ خوارزم میں مقیم رہا۔ بعد ازاں اس نے دوسرا حج کرنے کا ارادہ کیا، لیکن وہ خواب میں اشارہ پا کر مشہد میں امام علیؑ رضی اللہ عنہ کے مزار کی زیارت کو گیا اس کے بعد وہ مکے گیا اور پھر دوبارہ خوارزم چلا گیا۔ کئی اور خواب دیکھنے کے بعد اسے ایک خاص طور پر معنی خیز خواب میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مقصد حیاچ کیا ہونے کو ہے۔ جب وہ بیدار ہوا تو فضل اللہ نے پرندوں کو گاتے ہوئے سنا اور وہ ان کی زبان کسی حد تک سمجھنے لگا۔ اس نے ابتدا میں خوابوں کی بصیرت افروز تعبیروں کے ذریعے ہی اپنے مرید بنائے، پھر فضل اللہ خراسان گیا، جہاں اسے ایک اور مرید مل گیا۔ بعد ازاں وہ اسفہان گیا، جہاں وہ توحلی کی مسجد میں مقیم ہو گیا۔ آہستہ آہستہ اس گروہ کی تعداد بڑھتی گئی اور کئی دوسرے ملکوں کے لوگ بھی فضل اللہ کی تعبیر روایا میں قابلیت اور اس کی اور

اس کے پیروؤں کی سادہ اور دیانت دارانہ زندگی سے متاثر ہو کر کشتاں کشتاں آنے لگے۔ قرآن مجید کے علاوہ فضل اللہ کو یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں (توراة، زبور اور انجیل) کا بھی کامل علم تھا، جن کا حوالہ وہ اپنے جاویدان نامہ میں اکثر دیتا ہے۔ فضل اللہ کی تعبیر روایا زیادہ تر خوابوں کے ذریعے مانی الضمیر معلوم کر لینے کے مختلف مظاہر پر مشتمل تھی۔ وہ اکثر خواب دیکھنے والے کو، قتل اس کے وہ اپنے خواب سنائے، اس کے خیالات بتا دیتا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں جب وہ حمیرہ میں تھا، اسے ایک نیا تجربہ ہوا، یعنی اسے حروف کے خفیہ معانی اور نبوت کی اہمیت کا علم حاصل ہو گیا۔ اب صوفی سے بڑھ کر فضل اللہ ایک نئی مذہبی تحریک کا بانی بن گیا۔ اسفہان واپس آکر وہ کچھ عرصہ ایک عمارت میں تنہا رہا۔ معاصر میں فضل اللہ کی ذات میں اس طور خداوندی کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ قریب قیاس ۷۸۸ھ / ۱۳۸۶ء یا ۷۸۹ء ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی سال فضل اللہ نے اپنی بڑی کتاب جاویدان نامہ کبیر لکھی تھی۔ بقول ابن حجر العسقلانی (انباء النعمانی ابناء العزم) اس نے تیمور لنگ کو اپنا مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی، اس نے اپنی زندگی کا آخری حصہ شروان (اب باکو) میں بسر کیا، جہاں اس نے تیمور لنگ کے بیٹے میران شاہ کے پاس تیمور کے اس فیصلے سے بچنے کے لیے پناہ لے لی تھی جو اس نے سرقت میں اس شہر کے راجہ العقیہ فقہا سے ملاقات کے بعد صادر کیا تھا، لیکن میران شاہ نے بجائے اس کی مدد کرنے کے اسے گرفتار کر دیا۔ شروان سے، جہاں بحالت اسیری اس نے اپنا وصیت نامہ لکھا، اسے پنجوان کے قریب قلعہ النجین میں لے جایا گیا اور وہاں ۷۹۶ھ / ۱۳۹۳ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے قتل ہونے کی جگہ (مقتل) کچھ عرصے تک اس کے پیروؤں کا مکہ بن گیا اور میران شاہ اس کے نئے مذہب کا دجال کہلانے لگا (حروفی کتابوں میں اس کا ذکر ماران شاہ = سانچوں کا بادشاہ کے طور پر لیا جاتا ہے)۔

فضل اللہ کا پہلا خلیفہ اس کا مرید علی الاعلیٰ ہوا، جو حروفی مذہب سے متعلق کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ قرہ، قویونلو کے بادشاہ یوسف کو، جس نے

زور دیا گیا ہے اور اس کا نام در حقیقت اس کی اسی خصوصیت سے ماخوذ ہے (حرف، جمع: حروف)۔ حروف کے سب سے اہم مسائل نبوت اور انسان کے بارے میں اس کے عقائد ہیں، جن میں سے پہلا مسئلہ واضح طور پر اس طریقے سے پیدا ہوا: محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو واقعی خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ آپ پر نبوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد نیا دور، جو دور نبوت سے برتر ہے، شروع ہوتا ہے، یعنی دور ولایت اور یہ بھی فضل اللہ میں خدا کے ظہور والے دور سے مرتبے میں پیچھے رہ گیا۔ کائنات قدیم ہے، کیونکہ تخلیق (جلی) کا عمل دائمی ہے۔ اس کے عقائد میں ہندوؤں کے عقیدہ بتاخ (آواگون) کی جھلک پائی جاتی ہے۔ گو اس کی تعبیر مختلف ہے۔

حروفی انسان (اور بالخصوص انسان کامل فضل اللہ) میں خدا کے ناقابل رسائی خزانے (کنز مخفی) کے صحیح، مسلسل اور مرئی ظہور کے عقیدے کی مدد سے خدا اور انسان کی باہمی تعلق کے مسئلے کو حل کرتے ہیں جس کے چرے پر در حقیقت صاف حروف میں خدا کا اسم ذات اللہ لکھا ہوا ہے۔

اس سے ہمیں حروفی باطنیت کا سراغ ملتا ہے۔ اللہ (جو) جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ناممکن الادراک (ہے) اپنے آپ کو کلمے میں ظاہر کرتا ہے۔ پھر کلمہ آوازیں سے مرکب ہے اور آوازیں، اسلامی روایت میں، ہمیشہ حروف سے مطابقت رکھتی ہیں، لہذا حروف کا (اور ابجد کے مطابق ان کی عددی قیمت کا بھی) پورا مجموعہ خدا کی قدرتِ تخلیقی و جلی کے امکانات کا مجموعہ اور خود خدا ہے، جو جلوہ گر ہو گیا ہے، اسی لیے حرفوں کو اتنی اہمیت دی گئی ہے، نیز ان "تعبیری" حسابوں کو بھی جو ان سے کیے جاتے ہیں۔ اس حساب کے مختلف طریقے اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کی مثالیں نہیں دی جاسکتیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے قرآن حکیم کی اپنی ایک باطنی تفسیر کر لی۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، شروع میں حروفوں کی ایک خود مختار مذہب کی حیثیت سے اپنی ایک الگ تنظیم تھی اور ان کی اپنی رسوم اور نمازیں تھیں، جنہیں علی الاعلیٰ کے ایک اہم باب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس جگہ کا جج جہاں فضل اللہ کو قتل

میران شاہ کو شکست دی تھی، حروفی مذہب کا پیرو بنالے۔ اسے ۱۳۱۹ھ / ۱۳۱۹ء میں قتل کر دیا گیا، اس کے بعد کہ اس نے آناطولی میں حروفی عقیدے کی اشاعت کی، جہاں وہ ۸۰۲ھ / ۱۴۰۰ء عی میں چلا گیا تھا اور بکناشیہ [رک ہاں] میں حروفی خیالات داخل کرنے میں مدد کرتا رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ قبر شہر میں حاجی بکناش کے نیکیے کی زیارت کو گیا تھا۔ ۸۳۸ھ۔ ۱۳۳۳ء میں ایک حروفی مبلغ اوردن میں ولی محمد شہزادہ محمد (آئندہ فاتح قسطنطنیہ) کا مسلمان رہا، جس نے اسے لحد قرار دے کر زندہ جلوا دیا۔ آناطولی میں حروفی عقائد، دیگر عقائد کے پہلو بہ پہلو، بکناشیوں کی عجیب و غریب برداری میں باقی رہے اور ترکی ادب میں کئی اچھے حروفی شاعر شامل ہیں، بالخصوص نیسی [رک ہاں درآنا] جسے ۸۰۷ھ / ۱۴۰۳ء میں حلب میں زندہ جلوا دیا گیا تھا۔

باوجود اس نسبتِ قلیل مدت کے جس کے دوران میں یہ ایک منظم تحریک کی شکل میں قائم رہا، حروفی فرقے کو کئی مذہبی انحرافات اور اختلافات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سے سب سے بڑا فرقہ نُقَطَوِیَّہ تھا، جسے فضل اللہ کے ایک سابق مرید محمود پُسی خالی نے قائم کیا تھا، جو گیلان کا رہنے والا تھا اور جسے حروفی برداری سے خارج کر دیا گیا تھا۔

فضل اللہ کی تین اہم تصانیف ہیں: (۱) جاویداں نامہ، جو نثر میں ہے اور نصف فارسی میں اور نصف استرلابی کی فارسی بولی میں لکھا گیا ہے؛ (۲) محبت نامہ اور (۳) عرش نامہ (منقوم)، تینوں ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ یہ تصانیف مقامی بولی کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہیں۔ فرقے کے مختلف پیروؤں کے تحریر کردہ بہت سے حروفی رسائل، مختصر کتابچے اور نظمیں موجود ہیں، لیکن ان میں سے وہ خاص طور پر اہم ہیں جو اس کے غلیفہ اور مستند شارح علی الاعلیٰ کی تصنیف ہیں، یعنی استوا نامہ، عشر نامہ (نثر میں) اور چار مثنویاں، بشارت نامہ (تحریر کردہ ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء)، توحید نامہ، کرسی نامہ (تحریر کردہ ۸۱۰ھ / ۱۴۰۸ء) اور قیامت نامہ (تحریر کردہ ۸۱۳ھ / ۱۴۱۲ء)۔

عقائد: حروفی مذہب میں حروف کی باطنی خصوصیت پر

اندر مقیم ہوں۔ کلمہ حرم کا اطلاق اس اراضی پر بھی ہوتا ہے جو ذراعت یا تعمیر کی غرض سے مالک کی مرضی کے بغیر استعمال میں لائی جائے، فارسی میں کلمہ حرم عام مکان، اماطے اور مکان کی چار دیواری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

اپنی ترکی شکل حرم Harem میں یہ لفظ کئی یورپی زبانوں میں داخل ہو چکا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد امین: فنی الاسلام...؛ (۲) ابو الاعلیٰ مودودی: پردہ؛ (۳) ابو الکلام (ترجمہ المرأة المسلمة) نیز رگ بہ حجاب، نکاح، وغیرہ۔



حزب : مادہ ح ز ب، معنی (۱) طائفہ جماعت؛ (۲) نصیب و حظ یعنی حصہ، (۳) جندالرجل یعنی فوجی دست (تاج العروس)؛ (۴) ہم خیال اور ہم رائے لوگ، خواہ وہ ایک جگہ اکٹھے نہ بھی ہوئے ہوں (لسان العرب)۔ حزب کا لفظ نیک اور بد، اچھی اور بری دونوں قسم کی جماعتوں پر یکساں استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے دونوں استعمال موجود ہیں۔ اچھے لوگوں کے متعلق (۵) [المائدہ: ۵۶] اور برے لوگوں کے متعلق (۵۸) [الجادلہ: ۱۹]۔ اسی طرح جنگ خندق کے موقع پر قریش، غطفان اور بنو قریظہ وغیرہ کے جو لشکر صحابہ کی جماعت (حزب اللہ) کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوئے تھے انہیں قرآن مجید نے احزاب کہا ہے (۳۳) [الاحزاب: ۲۲]۔

حزب کے معنی ورد اور قرآن مجید کی حصے کے بھی ہیں۔ صاحب تاج العروس نے سب سے پہلے اس کے یہی معنی دیے ہیں، یعنی کسی حصہ کتاب، عبارت یا دعا کا وظیفہ۔ درویشوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ خاص طور سے ان سے وابستہ ہو گیا، چنانچہ مصر میں ہر طریقہ تصوف ایک حزب ہے (Modern Egyptians: Lane، باب ۱۸)۔ اس لفظ کا استعمال ہر طریقے کی رسمی دعا کے لیے بھی ہوتا ہے، جو باقاعدہ طور پر نماز جمعہ کے بعد زاویے یا نیکیے یا مسجد ہی میں کی جاتی ہے اور جس میں قرآن مجید کے انتخابات بھی شامل ہوتے ہیں [رگ بہ ذکر]۔ اس دستور سے بظاہر اس لفظ کا ایک اور محدود استعمال وجود میں آیا، یعنی لفظ حزب کا استعمال دعاؤں کے ان

کیا گیا تھا، ذوالقعدہ کے مہینے میں کیا جاتا تھا (یعنی اسی مہینے میں جس میں اسے قتل کیا گیا تھا) اور مذکورہ استوائیہ کی رو سے، ”مقتل کے دروازے کا اٹھائیں مرتبہ طواف کرنے کے بعد حروفی دنیا کے مشرق و مغرب کے چالیس عارفان حق کے نام لیتے ہیں اور دیگر رسوم بجالاتے ہیں، الغرض حروفی مذہب مکمل طور پر ایک جداگانہ مذہب ہے، اس لیے امت مسلمہ نے اس مسلک کے حاملین کو ہمیشہ مرتد خیال کیا ہے۔

مآخذ : (۱) صادق کیا: نقطویان یا پس خیان، تہران ۱۳۲۰ھ / ۱۹۴۱ء۔ مذکورہ بالا فصل میں حروفیت پر تمام بنیادی مآخذ مل جائیں گے (نیز رگ بہ حروفیہ، در آآ بذیل مادہ)۔



حرم : (ح) مادہ ح ر م (اسی سے حرم، احرام، حرام، حرمہ ہے)۔ عربی میں اس کے متعدد مفہوم ہیں، جو اصل مفہوم سے مربوط ہیں۔ لسان میں ہے: ”جسے چھونا منع ہو اور جس کے قریب جانے کی اجازت نہ ہو وہ حرم ہے۔“ عرم کے کپڑوں کو بھی حرم کہتے ہیں جنہیں ایام جاہلیت میں عرب طواف کرتے وقت اتار دیتے تھے۔ البتہ اگر کوئی قریشی انہیں پہننے کے لیے کپڑے میا کر دیتا تو وہ کپڑے پہنے جاسکتے تھے، اس لیے ایسے قریشی کو حرمی کہتے تھے اور عرب کے اشراف عموماً قریش میں اپنے اپنے لیے حرم رکھتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ عباس بن حمار الباشعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حرمی تھے۔ محل شامی کے ارد گرد کی اس جگہ کو بھی حرم کہتے ہیں جہاں داخلہ ممنوع ہو اور اس کی حفاظت کی جاتی ہو۔ یوی کو بھی حرم کہتے ہیں کیونکہ خاندان اس کی حفاظت اور مدافعت کرتا ہے۔ خانہ کعبہ کے ارد گرد چار دیواری کے اندر کے حصے اور پھر ہر مقدس مقام کو بھی حرم کہتے ہیں۔

فارسی میں اس لفظ کے استعمال نے تو یہی صورتیں اختیار کیں، گرداگرد کعبہ، مقدس مقام، وہ مقام جس کی حفاظت و مدافعت فرض ہو، ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے مستعمل ہے، جہاں نامحرموں کا داخلہ ممنوع ہو، اسی سے ان سب مستورات کو بھی ”حرم“ (جمع: حرم) کہتے ہیں جو حرم کے

لے اللہ سے اولاد کے لیے دعا مانگی جو قبول ہو گئی۔ حزقیل کالب کے جانشین تھے۔ ان کا ذکر قرآن مجید میں نام کے ساتھ نہیں آیا، مگر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیت ۲۴۳: ”اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! کیا تم نے ان لوگوں کے حال پر نظر نہیں کیا جو اپنے گمراہوں سے موت کے ڈر سے نکل کھڑے ہوئے اور وہ ہزاروں ہی تھے۔ پھر اللہ نے انہیں کہا کہ تم مر جاؤ پھر اللہ نے انہیں جلا اٹھایا“ میں حزقیل (۲: ۳۷) تا (۱۰) کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید (۲۱) [الانبیاء]: (۸۵) میں ذوالکفل کا ذکر ہے۔ یہ ذوالکفل کون تھے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ یہود کے نزدیک ذوالکفل سے مراد حزقیل ہی ہیں۔

۱) ثعلبی (ص ۱۳۸) اور البصری (۱: ۵۳۰ و ۵۳۸) میں حزقیل کے متعلق مختلف روایتیں ہیں جو بڑی حد تک بائبل اور بائبل تالمود سے ماخوذ ہیں (دیکھیے البغوی: تفسیر معالم الحریل اور تفسیر ابن کثیر: بذیل ۲: البقرہ: ۲۴۳)۔

۲) ثعلبی (ص ۱۰۱) کے بیان کے مطابق فرعون مصر کی مجلس مشاورت کے ایک رکن کا نام بھی حزقیل تھا، مگر الکسائی کے نزدیک اس کا نام حزقیل (= حزقیل) ہے۔ وہ ابتدا میں ایک بڑھئی تھا، حضرت موسیٰ کی والدہ نے اس سے ایک چھوٹا سا صندوق بنانے کی درخواست کی تاکہ وہ اس کے اندر اپنے نوزائیدہ بچے کو بند کر کے سمندر میں ڈال دیں، لیکن وہ آدمی فوراً شاہی پولیس کے پاس اس بات کی اطلاع کرنے کے لیے چلا گیا، مگر اس کی زبان مفلوج ہو گئی اور اس کی قوت گویائی جاتی رہی۔ اس کی گویائی نے اس وقت عود کیا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس راز کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اس کے بعد وہ حضرت موسیٰ کی پوشیدہ طور پر عزت کرنے لگا اور تمام خطرات سے ان کی حفاظت کی ۴۰ [المومن]: ۲۹)۔

ماخذ: (۱) البصری: تاریخ طبع ذخیرہ: ۱: ۵۳۵ تا ۵۳۸: (۲) ثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۰۱ و ۱۳۸: (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۰۲۔



حَسَنُ الْبَصْرِيِّ : ابو سعید بن ابی الحسن یبار

مجموعوں کے لیے بھی ہونے لگا جنہیں بعض سربراہان اور بزرگان دین نے ترتیب دیا۔ الغزالی نے احیاء کتاب (کتاب الاذکار) کے آخری حصے میں ایسی مشہور اومیہ جمع کی ہیں جنہیں حضرت آدمؑ سے لے کر متفرق مصنفہ کرام تک مختلف لوگوں نے مرتب کیا ہے (نیز دیکھیے الماحضۃ: کتاب البیان، ۲: ۱۲۷ بعد، قاہرہ ۱۳۱۳ھ)۔ اومیۃ القرآن، اومیہ الرسول اور اومیۃ ماثورہ کے نام سے دعاؤں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ جن احزاب کا ذکر حاجی خلیفہ (۲: ۵۶ تا ۶۰) اور براکلمان (۲: ۶۲۲) نے کیا ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے مجموعوں پر حزب کے لفظ کا اطلاق چھٹی صدی ہجری سے پہلے نہیں ہوا۔ تاریخ میں سب سے پہلے حزب کے نام سے دعاؤں کے جس مجموعے کا ذکر ملتا ہے وہ شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۵۱۱ھ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد اور بہت سی احزاب لکھی گئی ہیں۔ الشاذلی (م ۶۵۶ھ) کی حزب البحر کی بھی بڑی شہرت ہے، جسے الحزب الصغیر بھی کہتے ہیں تاکہ اسے اسی مصنف کی ایک طویل تر حزب سے تمیز کیا جاسکے، جو نسبت کم مشہور ہے۔ الحزب الصغیر ۶۵۶ھ / ۱۲۵۷ء میں لکھی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب حزب البحر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے مؤلف کو القا ہوئی تھی۔ اس کا مکمل متن ابن بطوطہ کے سفر نامے (۱: ۴۰) میں مندرج ہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ گروہ یا طائفے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال تو بہت پرانا ہے، لیکن سیاسی جماعت کے معنی میں اس کا استعمال نیا ہے۔ Badger نے انگریزی عربی لغت (English Arabic Lexicon 1881) میں حزب کا ترجمہ جماعت کیا ہے اور Hava نے عربی انگریزی لغت میں اس کا ترجمہ آدمیوں کی جماعت، انسانوں کا جھنڈا اور گروہ یا شاخ کر دیا ہے۔ (سیاسی جماعت کے معنی میں حزب کے لیے رک بہ سیاست، سیاسی تحریکیں، جماعت، انجمن، جمعہ، دستور در ۲۲۲؛ نیز دیکھیے آلائڈن، بار دوم، مقالہ حزب (سیاسی)۔



حَزَقِيْلُ : (= حزقیال، حزقی ایل Ezekiel)

بن یوری، ان کی والدہ جب بہت عمر رسیدہ ہو گئیں تو انہوں

کی کہ خالموں کے تشددانہ افعال خدا کی طرف سے عذاب ہیں جس کا مقابلہ کھوار سے نہیں کیا جاسکتا بلکہ اسے صبر سے برداشت کرنا چاہیے (Schaefer) ص ۵۶-۵۷: Ritter' ص ۵۱)۔ اپنے مواقع میں وہ برابر دنیوی رجحانات اور مال و دولت سے محبت کے خلاف جھبہ کرتے رہے (Ritter' ص)۔ جو لوگ مال و دولت جمع کرتے انہیں وہ ٹک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے ایک شخص کو "جو ان کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا اور اپنی دولت مندی کی وجہ سے مشہور تھا" محض اس کی دولت کی وجہ سے رد کر دیا (Ritter' ص ۲۵)۔ وہ گناہوں کو بڑی سختی سے جانچتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ گناہگار اپنے افعال کا پوری طرح ذمہ دار ہے۔ وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو بری الذمہ نہیں کر سکتا کہ سب افعال خدا نے پیدا کیے ہیں۔ یہ قدر یہ کا نقطہ نظر ہے۔ ان کا ایک مداح شاعر الفردوسی [رک] ہاں درآں ابھی تاجس نے انہیں اپنی بیوی نوار کی طلاق کے ایک شاہد کی حیثیت سے طلب کیا تھا (الکامل' ص ۷۰)۔

حسن کی تصانیف اب نہیں ملتیں۔ مذکورہ بالا مواقع کے شذرات کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے نام ایک زادخانہ و اعقائدہ نصیحت کا رسالہ ملتا ہے (Ritter' ص ۱۱ بعد) ایک رسالہ کے میں ایک "بہائی" کے نام جسے انہوں نے "مادرت" یعنی کے میں سکونت کی تلقین کی ہے (Ritter' ص ۸-۹) اور (۵۳) فرائض پر ایک کتاب جس کے مستند ہونے کا ابھی ثبوت نہیں ملا (Ritter' ص ۷-۸)۔ انہرست: (۱/۳۳) کی رو سے حسن نے ایک تفسیر لکھی تھی۔ L. Massignon نے در Essai' ص ۱۶۲-۱۶۳)۔ اس تفسیر قرآنی کی بعض جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ G. Bergstrasser نے (در Islamica' ۲: ۱۱ بعد) حسن کی ان قرآنی قراءتوں سے بحث کی ہے جنہیں دیکھنے کے لوگ مشتاق تھے۔ حدیث کے ناقدوں نے حسن پر کڑی نکتہ چینی کی ہے ان کا خیال ہے کہ حسن روایت حدیث میں غیر محتاط تھے۔ الذہبی نے المیزان (بذیل مادہ) میں انہیں بہت "غیر محتاط" کہا ہے (Ritter' ص ۲-۳)۔

ان کا نام کئی صوتی سلسلوں کی بھی ایک کڑی نظر آتا ہے اور اخلاقی پند و نصیحت کی تصانیف میں ان کے اقوال بے

البصری (۶۷۲۸/۷۲۱) اموی عہد میں بصرے کے مشہور واعظ اور صوتی جو تابعین لڑک ہاں کے طبقے سے تھے۔ ان کے والد ہمدان عراق میں میان کی فتح کے موقع پر اسیر ہو گئے تھے۔ انہیں مدینہ لایا گیا جس کے بعد ان کی مالکہ نے انہیں آزاد (مقتن) کر دیا اور پھر انہوں نے حسن کی والدہ خیرہ سے شادی کر لی۔ ایک روایت کی رو سے حسن بصرے میں ۶۳۲/۷۲۱ء کو پیدا ہوئے۔ ان کی پرورش وادی القری میں ہوئی اور جنگ صفین کے بعد وہ بصرے چلے گئے۔ اپنی نوجوانی میں انہوں نے مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا (۶۶۳/۷۳۳ء اور بعد کے سال)۔ بعد ازاں وہ اپنے انتقال (۶۷۲۸/۷۱۰ء) تک بصرے ہی میں رہے۔ ان کی شہرت کا انحصار ان کی انتہائی دیداری اور دیانت داری بطور راوی حدیث شہرت پر ہے جس نے ان کے معاصرین کو بہت متاثر کیا (Ritter' ص ۱۳ بعد ۳۳)۔ شاید (۵) اور سب سے بڑھ کر ان کے مشہور مواقع اور اقوال پر انہوں نے اپنی پوری زندگی ایک باعمل صوتی کے طور پر گزاری جو وہ خود کرتے اسی کی تلقین کرتے تھے۔ یہ مواقع جن کے محض کچھ اجزا محفوظ رہ گئے ہیں ابتدائی عربی نثر کے بانی ماندہ بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ یہ بلا وجہ نہیں تھا کہ مؤلفین مثلاً الجاحظ اور البیرونی نے انہیں اموی عہد کے سیاسی رہنماؤں کی مشہور تقریروں کے ساتھ اسلوب کے مثالی نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے اور ان کے بعض اقوال لغت کی اہم کتابوں میں بھی درج کیے گئے ہیں (البیرونی: الکامل' طبع Wright' ص ۱۵۸)۔ انہوں نے اپنے زمانے کے بحکراؤں یعنی عراق کے والیوں پر بیباکی سے نکتہ چینی کی ہے۔ ان کی بے باکی کا یہ عالم تھا کہ ۷۸۶/۷۰۵ء میں انہوں نے الحجاج کی جانب سے شہر واسطہ کی تعمیر پر اعتراض کر دیا۔ وہ ان سے ناراض ہو گیا آخر انہیں الحجاج کی وفات تک روپوش ہو جانا پڑا (Schaefer' ص ۵۵، ۶۳: Ritter' ص ۵۳ تا ۵۵)۔ تاہم حسن ان لوگوں کو بخیر امتحان نہ دیکھتے تھے جو بد عنوان والیان ملک کو برطرف کرنے کے لیے بتادوتوں کی کوشش میں حصہ لیتے تھے۔ جب ابن الاشعث (۷۸۱/۷۰۰ء) کے حامیوں نے انہیں اپنے لئے ساتھ شامل ہونے کو کہا تو انہوں نے یہ کہہ کر معذرت

شمار ہمارے نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زحد و نقشت کا اثر ہمارے میں تا دیر قائم رہا۔ ہمارے کی صوفی مسلک کی بڑی کتاب، یعنی ابوطالب الہکی کی قوت القلوب میں لکھا گیا ہے کہ حسن اس علم میں جس کی ہم نمائندگی کرتے ہیں، ہمارے امام ہیں، ہم ان کے نقشت قدم پر چلتے ہیں، ان کے طور طریقوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے چراغ سے روشنی حاصل کرتے ہیں (قوت) ۱: (۱۳۹)۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات ۷/ ۱: ۱۱۳ بعد: (۲) الفهرست، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن عیوب: میون الاخبار، قاهرہ ۱۹۲۵ء، بدو اشاریہ: (۴) ابن عسکان: وفیات، عدد ۱۵۵: (۶) الشریستانی: کتاب الملک والنسل، طبع Cureton، ص ۳۲: (۷) ابوطالب الہکی: قوت القلوب، قاهرہ ۱۳۱۰ء، مواضع کیفر: (۸) فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۱: ۳۳ بعد: (۹) ابن الجوزی: آداب الحسن البصری، قاهرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۰) اخبار حسن البصری، مخطوطہ ظاہریہ، دمشق، دیکھیے فرس؛ (۱۱) احسان عباس: الحسن البصری، قاهرہ ۱۹۵۲ء۔



الحسن بن الصباح : (= حسن صباح) فرقہ خشیش کا بانی۔ روحیہ الصفا و فیروہ کی بعض عمارتوں کی رو سے جو سرگزشت سیدنا (دیکھیے مادہ خشیشون) پر مبنی ہیں، حسن حمیری بادشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعویٰ رکھتا تھا، لیکن اس سلسلے میں میرخواند نے نظام الملک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کے آبا و اجداد اپنے وطن میں وہتان تھے۔ ابن الاثیر میں اسے صرف الرازی یعنی ری کا باشندہ کہا گیا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن جب اسے قاضی و دعوت کی تبلیغ میں سنی کرنے پر مائل کیا گیا تو وہ نوجوان تھا۔ اس وقت ایران میں داعی اعظم (عبد الملک) ابن عطا شہ تھا۔ ابن عطا شہ نے اسے ۳۶۳ھ / ۱۰۷۱ء میں اپنا نائب مقرر کیا اور ۳۶۹ھ / ۱۰۷۶ء میں قاضی خلیفہ المسعفر کے پاس قاهرہ جانے پر مامور کیا، چنانچہ وہ ایران، عراق عرب اور شام کا سفر کرتا ہوا ۳۷۱ھ / ۱۰۷۸ء میں وہاں پہنچا۔ المسعفر کی جانشینی کے سلسلے میں جو کشمکش ہوئی اس میں وہ نزار کا طرفدار ہو گیا، جبکہ بعض اور

اشخاص المسعفر کے بیڑوں میں سے ایک اور کو ترجیح دیتے تھے اور وہی اپنے والد کی وفات پر عملی طور پر المستملی کے لقب سے مصر کے تخت پر حاکم ہو گیا۔ اس کے بعد الحسن مشرق میں واپس آ گیا اور اشہاک کے ساتھ مختلف مقامات میں نزار کے دعوے کی تائید کرنے لگا۔ بالآخر ۳۸۳ھ / ۱۹۹۰ء - ۱۰۹۱ء میں اس نے الموت [رک ہاں] کے عظیم قلعے پر تصرف حاصل کر لیا، اگرچہ جو روایات اس ضمن میں (سرگزشت سیدنا اور تاریخ گزیدہ میں) درج ہیں وہ محض السالے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی طرح، دیگر تدابیر سے، اس نے دوسرے قلعوں پر بھی (غالبا ابن عطا شہ کے حکم سے) قبضہ کر لیا۔ جب تک مؤخر الذکر زندہ رہا، حسن نے کوئی نمایاں کام نہیں کیا، مشہور و معروف سلجوقی وزیر نظام الملک پہلے ہی ایک عرصے سے اسے شک کی نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، اس خطرناک مخالف (یعنی نظام الملک) کو بے ضرر بنا دینے کے لیے خشیشین نے قتل کا طریقہ اختیار کیا: یہ ایک ایسا حربہ تھا جسے آئندہ سالوں میں وہ بکثرت استعمال کرنے والے تھے۔ جن لوگوں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اس فہرست میں نظام الملک کا نام سرپرست تھا، چنانچہ ۳۸۵ھ / ۱۰۹۳ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ غالباً اسی زمانے میں خشیشین کی جماعت نے ایک غلیظہ الجبن کی صورت اختیار کی۔ یہ بات واضح ہے کہ اس وقت کے حالات ان کے مہم افراط تھے، اور یہ بیماروں کی وفات کے بعد ہی اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سلطان محمد خشیشین کی دہشت گردی کا خاتمہ کرنے پر سنجیدگی سے غور کر سکے۔ جب ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء - ۱۱۰۷ء میں شاہ دافع ہو گیا اور ابن عطا شہ کو قتل کر دیا گیا تو ان کے دوسرے نمائندے بھی ایک ایک کر کے سرنگوں ہو گئے اور بالآخر الموت کی باری بھی آ گئی۔ لیکن اس قلعے کے محاصرے کے دوران میں سلطان محمد فوت ہو گیا (۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ء - ۱۱۱۸ء)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج منتشر ہو گئی۔ اس طرح حسن، جسے بظاہر ابن عطا شہ کی موت کے بعد خشیشین کا داعی اعظم تسلیم کر لیا گیا تھا، بچ گیا۔ اس کے سات سال بعد وہ (۵۱۸ھ / ۱۱۲۳ء) میں حسن، کیا بزرگ امید روہباری کو اپنا جانشین بنانے کے بعد فوت ہو گیا۔

حسن نے بظاہر غلوت نشینی اور زحد کی زندگی بسر کی،

○

الحسن بن علیؑ : (بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم) ابو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پوتے تھے۔ حضرت فاطمہؑ اور حضرت علیؑ کے پہلے صاحبزادے۔ ۱۵ رمضان المبارک ۶۳ھ / یکم اپریل ۶۲۵ء کو مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ (الذہبی نے رمضان کے بجائے شعبان کو زیادہ صحیح تسلیم کیا ہے سیر اعلام النبلاء ۱۶۶:۳)۔ حضرت علیؑ نے حرب نام رکھا تھا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بدل کر حسن رکھا (الاستیعاب ۱: ۱۳۲)۔

ان کی کنیت (ابو محمد) بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تجویز فرمائی، لیکن اس نام کا ان کا کوئی فرزند نہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: ”یہ میرا بیٹا سردار ہے اور امید ہے کہ خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا (البخاری)۔“

ابتدائی زندگی اپنے نانا اور والدین کے سایہ عاطفت میں اطمینان سے گزری۔ عہد صدیقی میں حضرت حسنؑ کی مغربی کا زمانہ تھا اور موصوف کے بارے میں حضرت صدیقؑ کا طرز عمل ان کے ارشادات سے واضح ہے۔ ان کا عام ارشاد یہ تھا کہ اہل بیت کے معاملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خیال کرو (البخاری)۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب دیوان (دفتر) اور بیت المال قائم کیا اور مسلمانوں کے لیے ان کے درجات کے مطابق سالانہ وظیفہ مقرر کیے تو ان کے لیے بھی بدری صحابہ کے برابر یعنی پانچ ہزار وظیفہ مقرر فرمایا۔ (البلاذری: فتوح البلدان، ذکر الاعلاف فی خلافت عمر بن الخطابؓ)۔

حضرت عثمانؓ کا برتاؤ بھی حضرت حسنؑ کے ساتھ شفقت آمیز تھا۔ ان کے عہد خلافت میں وہ جوان ہو چکے تھے، اس لیے جنگوں میں بھی شریک ہوئے، چنانچہ ۳۰ھ میں سعید بن العاصؓ کی ماضی میں بلرستان پر فوج کشی ہوئی تو حضرت حسنؑ نے بھی اس میں حصہ لیا۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنے کا طوفان اٹھا اور باغیوں

اور روزگار میں اخلاقی معاملات میں ایک سخت گیرانہ روش اختیار کی۔ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو سزائے موت دی، ایک کو قتل کے جرم میں اور دوسرے کو شراب نوشی کی وجہ سے۔ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتا تھا۔ اس نے بڑی مقتولیت سے تعذیب کا کام کیا۔ ہمارے پاس اس کی خود نوشت سوانح حیات کا ایک جز، ”علم کلام پر اس کے ایک رسالے کا ایک ٹکڑا اور بعض اور تصانیف ہیں جو اس کی طرف منسوب ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس کی ہوں۔ اس نے فارسی میں عیسائی نظریہ تعلیم کی ایک نہایت منطقی قسم کی تشریح کی کہ مذہبی عقیدے میں مطلق اختیار کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ نظریہ کی اس صورت کو اس زمانے کی نزاری تعلیمات میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔

متاخر نزاریوں میں حسن کو ”دعوة جدیدہ“ کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اصلاح یافتہ اسماعیلی تحریک مصری حکومت کے ادبار کے زمانے سے شروع ہوئی۔ نزار کی وفات کے بعد وہ حجت، متولی امام کا زندہ ثبوت اور اماموں کے اسطیلے میں مختار گزری تھا، جو بعد میں الموت میں ظہور پذیر ہوئے۔ اسے سیدنا (= ہمارا آقا) کہا جاتا تھا، اور اس کی قبر مزار بن گئی۔ باہر کے لوگوں نے پوری نزاری تحریک کی تعلیم کو اور بالخصوص فدائیوں کی تنظیم اور تربیت کو، جنہوں نے ممکن ہے بعد میں ایک خاص فوجی دستہ بنا لیا ہو، اس سے منسوب کر دیا۔

متاخر نزاری علم کلام میں سے مختصر حوالوں اور شاید خلاصوں کے علاوہ حسن کی تصانیف میں سے جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ الشریعتی اور رشید الدین: جامع التواریخ اور الجوبینی (جو کم مکمل ہے) میں محفوظ ہے، مؤخر الذکر دو اس کی زندگی کی بابت بنیادی مواد دیتے ہیں۔ بحث اور ماخذ کے لیے دیکھیے

The Order of: Marshall G. S. Hodgson
Assassins: the struggle of the early
Nizai Ismailis against the Islamic
world. (میک ۱۹۵۵ء)۔ اسماعیلیہ پر ایک غیر اشتدائی لیکن دلچسپ جدید بحث کے لیے دیکھیے جواد السعفی: حسن (بار دوم) اسماعیلیہ عظیم پاکستان، کراچی ۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۸ء)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

معاویہؓ کو صلح کے لیے لکھا (الاستیعاب: ۱: ۱۴۰)۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت حسنؓ کی تمام شرائط مان لیں، پھر حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ ساتھ ساتھ کوفے میں داخل ہوئے۔ حضرت حسنؓ قصر میں اترے اور حضرت معاویہؓ خیلہ میں (الاصابہ، بحوالہ ابن سعد: ۱: ۳۲۹)۔

کوفے میں داخلے کے بعد حضرت معاویہؓ کی بیعت ہوئی۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے تقریر کی درخواست کی۔ چنانچہ آپ نے مجمع عام میں اپنی دست برداری اور امیر معاویہؓ سے صلح کا اعلان کیا۔

یوں حضرت حسنؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیگمونی پوری ہو گئی کہ ”میرا یہ بیٹا سردار ہے“ امید ہے خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کرائے گا۔ یہ سال مسلمانوں میں ”عام الجماعة“ کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ ان کا تفرقہ مٹ گیا تھا اور وہ متحد ہو کر ایک جماعت بن گئے تھے۔

امت خلافت کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں چار ماہ کی مدت بتائی گئی ہے اور بعض میں آٹھ ماہ سے کچھ اوپر۔ صحیح یہ ہے کہ آپ کی بیعت ۲۰ رمضان ۴۰ھ کو ہوئی اور ۱۵ جمادی الاولیٰ ۴۱ھ کو آپ دست بردار ہو گئے۔ اس طرح کل مدت سات ماہ اور چھپیس روز ہے۔

حدود خلافت کے متعلق المسعودی نے صرف سواد عراق اور جبل کا نام لیا ہے۔ الاستیعاب میں عراق کے علاوہ خراسان کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسد الغابہ میں حجاز اور یمن وغیرہ کے نام بھی آتے ہیں۔ مگر حجاز کا نام اس لیے درست نہیں کہ ۴۰ھ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے امارت حج کے فرائض ادا کیے تھے اور انہیں کسی نے امیر نہ بنایا تھا گویا اس وقت تک حجاز میں حضرت معاویہؓ کا دخل تھا اور نہ حضرت حسنؓ کا۔

صلح کے بعد حضرت حسنؓ مدینہ منورہ چلے گئے اور باقی مہر و مہر نبویؐ کے جوار میں گزار دی۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت الہی میں صرف ہوتا تھا۔

وہ مدقہ و خیرات میں بڑے دریا دل تھے۔ عین مرتبہ کل مال کا نصف حصہ خدا کی راہ میں دے دیا، یہاں تک کہ اگر

نے مدینہ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا تو حضرت علیؑ نے حضرت حسنؓ کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت کے لیے متعین کر دیا۔ اس مدافعت میں حضرت حسنؓ زخمی ہوئے اور ہائی اس دروازے سے داخل نہ ہو سکے، جہاں حضرت حسنؓ کا پہرہ تھا، تاہم وہ ایک دوسری دیوار چاند کر اندر پہنچ گئے اور حضرت عثمانؓ کو یہ حالت تلاوت قرآن پاک شہید کر دیا (السیوطی: تاریخ الخلفاء)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جالشینی کے حلقہ رائیں مختلف تھیں، اکثریت حضرت علیؑ کے حق میں تھی اور انہیں سے قبول خلافت کے لیے زیادہ اصرار ہو رہا تھا۔ حضرت حسنؓ نے اس موقع پر والد ماجد کو مشورہ دیا کہ جب تک تمام ممالک اسلامیہ کے لوگ آپ سے قبول خلافت کی درخواست نہ کریں، اس وقت تک آپ اسے قبول نہ فرمائیں۔

حضرت علیؑ کی بیعت کے بعد جنگ جمل پیش آئی۔ اس جنگ میں شرکت کے لیے حضرت حسنؓ نو ہزار حصے سو پچاس کولیوں کو ساتھ لے کر مقام ذی قار پہنچے جہاں حضرت علیؑ ٹھہرے ہوئے تھے۔ اور جنگ جمل میں شرکت فرمائی۔

اس کے بعد ۳۷ھ میں جنگ صفین پیش آئی۔ اس میں بھی بجز شرکت کے کوئی خاص عملی حصہ مستند روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک ۴۰ھ میں حضرت علیؑ کے زخمی ہو جانے کے بعد ان سے حضرت حسنؓ کی جالشینی کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: ”نہ میں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں“۔ حضرت علیؑ کی تجیز و تدفین سے فراغت کے بعد کوفے کی مسجد جامع میں حضرت حسنؓ کے لیے بیعت خلافت ہوئی (بقول المسعودی) حضرت علیؑ کی وفات سے دور روز بعد بیعت کرنے والوں کی تعداد میں ہزار سے اوپر تھی۔

بیعت سے چار ماہ بعد حضرت حسنؓ اہل عراق کو ساتھ لے کر اور حضرت معاویہؓ اہل شام کو ساتھ لے کر جنگ کے لیے نکلے۔ دونوں لشکر بمقام مسکن آنے لگے، اس وقت حضرت حسنؓ نے اندازہ فرمایا کہ دونوں میں کسی فریق کی شکست اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرا فریق برباد نہ ہو جائے۔ یہی امر صلح کا محرک ہوا اور حضرت حسنؓ نے حضرت

کتاب الامدة (فی الشرح لاین رشتہ خیر والی) میں آپ کا ایک شعر بھی نقل ہوا ہے۔ تاریخ یعقوبی میں آپ کے حدود یکسانہ اقوال مذکور ہیں۔

حضرات شیعہ کے نزدیک وہ بارہ اماموں میں سے دوسرے امام تھے۔
مأخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○
حسنی : رک بہ سید شریف۔

○
الحسین بن علی : بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی القرشی المہاشمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے (واسے) حضرت فاطمہ زہرا اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے فرزند، سید الشہداء امامیہ اثنا عشریہ کے تیسرے امام۔ امام حسینؑ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی آغوش میں پرورش پائی۔ آپؑ مدینہ منورہ میں ۳ شعبان ۴۳ / جنوری ۶۲۶ء پیدا ہوئے (بحار الانوار ۱۰: ۱۳۶)۔ بعض حضرات نے ۵ شعبان ۴۳ کو ترجیح دی ہے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۳: ۱۸۸)۔

امام حسینؑ اپنے بھائی حضرت امام حسنؑ سے کچھ ہی چھوٹے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دونوں سے یکساں محبت فرماتے تھے۔ دونوں فرزند اپنے نانا کی تصویر تھے (سیر اعلام النبلاء ۳: ۱۸۸، ارشاد: ص ۱۸۰)۔

۱۱ / ۶۳۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رحلت فرمائی۔ ۳ جمادی الآخرہ ۱۱ھ کو امام حسینؑ کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہ زہرا نے رحلت کی (فتی الامال ۱: ۹۹)۔ دونوں حادثے براہ راست اہل بیت کے لیے انتہائی سخت تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کو حضرت حسنؑ اور حضرت حسینؑ سے جو محبت تھی، اس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت امام حسینؑ اور حضرت امام حسنؑ کے لیے پانچ پانچ ہزار درہم کا دیکھ مقرر کیا۔

۳۵ / ۶۵۵ء میں حضرت علیؑ کی بیعت عام ہوئی۔

دو چوڑے جوتے ہوتے تو ایک پاس رکھا اور دوسرا خیرات کر دیا (اسد الغابہ)۔ دو بار پورا مال اسباب اٹھا کر ہانٹ دیا (حوالہ سابق)۔

۱۵ ہجری سے آپ کے لیے پانچ ہزار درہم سالانہ دیکھ مقرر تھا۔ اس وقت عمر مہلک بارہ برس کی تھی یہ دیکھ ۴۰ تک جاری رہا۔

وقات ربیع الاول ۵۰ء میں بمقام مدینہ منورہ ہوئی (البدایہ)۔ حافظ ابن حجر نے اسی قول کو اصح کہا ہے (تذکرہ) اس کے علاوہ ۴۳، ۴۹، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۵۹ء کے اقوال بھی ملتے ہیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کی وفات زہر وغیرہ سے ہوئی (اس سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض میں زہر دینے یا دلائے والے یا والی کا نام نہیں۔ بعض میں یہ روایت ضعیف انداز میں بیان ہوئی ہے)۔

بعض روایتوں میں ہے کہ کئی بار زہر دیا گیا (الاستیعاب اور المسعودی)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آخری طالت چالیس روز رہی۔ آخری بار جو زہر دیا گیا وہ فیصلہ کن تھا (المسعودی)۔ نماز جنازہ مدینہ منورہ میں سفید بن العاصؓ الاسوی نے پڑھائی۔ امام حسینؑ نے خود انھیں آگے کیا اور فرمایا کہ سنت یہی ہے کہ امیر شہر نماز پڑھائے۔ جنازے پر بے شمار لوگ جمع ہو گئے تھے۔

یہودیوں میں سے ام بشر بنت ابو مسعود انصاری اور خولہ کے نام یقینی طور پر معلوم ہیں۔ جسدہ بنت الاشعث کا نام زہر خورانی کے سلسلے میں آیا ہے۔ ان تینوں کے علاوہ دو اور یہودیوں کا ذکر آتا ہے، لیکن ان کے نام معلوم نہیں۔ صرف اثنا معلوم ہے کہ ایک فزاری قبیلے کی تھی اور دوسری اسدی قبیلے سے۔

تاریخ یعقوبی میں آپ کے بیٹوں کے نام یہ آئے ہیں: الحسن، زید، عمر، القاسم، ابوبکر، عبدالرحمن، طلحہ اور حید اللہ۔

آپ نے چند حدیثیں بھی روایت کیں، فتوے بھی دیتے تھے، لیکن اعلام المؤمنین کی تصریح کے مطابق جنوں کی تعداد بت کم ہے۔ جو تقریریں آپ سے منقول ہیں ان سے واضح ہے کہ جو ہر خطابت سے بھی آپ کو خاما حصہ ملا تھا۔

ولید سے حضرت امام حسینؑ کی ملاقات ۲۷ رجب کو ہوئی۔ ۲۸ رجب کو حضرت امام حسینؑ نے مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ کا رخ کیا۔ آپ کے ہمراہ آپ کے فرزند، بیٹے اور دوسرے اہل بیت تھے۔

امام حسینؑ پہلے رسول اللہ کے مزار اور والدہ کی قبر پر آئے اور زیارت کی (ابو حنفہ ص ۱۵)۔ اس کے بعد وہ مدینہ سے عام شہراہ سے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ میں ۴ شعبان ۶۱۰ھ کو داخل ہوئے۔ اور عراق میں یزید کی حکومت کے خلاف بددلی پھیل گئی، کوفے کے لوگوں نے امام حسینؑ کو طلب کے خط لکھنا شروع کیے۔ اب کوفے والوں کے مطالبے اور وقت کی نزاکت کا تقاضا کچھ اور تھا، اس لیے انہوں نے ابتدا میں حضرت مسلم ابن عقیل کو عراق روانہ کیا۔ حضرت مسلم کوفے پہنچے تو وہاں ان کا دیدار استقبال ہوا اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر امام حسینؑ کے لیے بیعت کی، مگر یزید نے ابن زیاد کو بھیج کر ان کے حامیوں کو بے حد خوف زدہ کیا، بلکہ خاص خاص آدمیوں کو قید کر لیا اور حضرت مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کو شہید کر دیا۔ حضرت امام حسینؑ نے صورت حال کا اندازہ فرماتے کے بعد عین ۸ ذوالحجہ کو اپنا حج عمرے سے بدلا۔ طواف کے بعد جب حامی عرق و مٹی کے لیے نکلے تو وہ عراق جانے کے لیے مکہ سے باہر آئے (الارشاد ص ۲۰۱؛ الاخبار اللوال ص ۲۳۵)۔ اس موقع پر ابن عباسؓ، فرزدق اور عبداللہ بن جعفر وغیرہ نے انہیں واپس چلنے کو کہا تو آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے اور اب میں ان کا حکم پر راہ کروں گا (الارشاد ص ۲۰۲)۔ چنانچہ آپ کوفہ کے ارادے سے روانہ ہو گئے۔ ذہالہ میں ایساں کے ہاتھوں محمد بن اشعث کا وہ خط ملا جس میں جناب مسلم کی وصیت کے مطابق حضرت حسینؑ کو کوفے آنے سے منع کیا گیا تھا۔ انہوں نے وہ خط اور قیس بن مسریٰ کی خبر شہادت لوگوں کو سنائی اور انہیں بتایا کہ مسلم اور ہانی دونوں شہید ہو چکے ہیں۔ اس خبر کے بعد کم ہمت لوگ رخصت ہو کر چلے گئے اور وہ قلعین کو لے کر وادی عقیق کی طرف بڑھے۔ قائلہ امام حسینؑ قادسیہ کا راستہ بدل کر ۲ محرم ۶۱۰ھ کو کربلا میں جا پہنچے (دیکھیے

۳۶/ ۶۱۵ھ میں آپ کو بھرے آٹا پڑا۔ کوفے کو دار الخلافہ بنانے کے بعد امام حسینؑ مدینہ سے کوفے تشریف لے آئے۔ جنگ جمل (میں حضرت امام حسینؑ میرا (بائیں بازو) کی کمان کر رہے تھے (سیر اعلام النبلاء ۳: ۱۹۳) جنگ صفین اور دوسرے معرکوں میں بھی وہ اپنے والد کے ہمراہ رہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ کو حضرت علیؑ دنیا سے رخصت ہوئے تو امام حسینؑ کوفے میں موجود تھے اور والد بزرگوار کی تجویز سننے میں امام حسنؑ کے ساتھ رہے۔ اس کے بعد امام حسنؑ اور امیر معاویہؓ کے مابین صلح کے کے معاملات پیش آئے۔ اس تمام رد واد میں بھی امام حسینؑ اپنے بڑے بھائی کے ہمراہ رہے۔ صلح کے بعد تمام اہل بیت کوفے سے مدینہ تشریف لے آئے۔ مدینہ میں امام حسینؑ اپنے بڑے بھائی کے زمانے میں خاموشی کے ساتھ دینی خدمات بجالاتے رہے، تا آنکہ ۲۸ صفر ۵۰ھ میں آپ نے شہادت پائی۔

امام حسینؑ کا وہ کارنامہ جس نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی وہ عاشورہ ۶۱۰ھ میں آپ کی شہادت ہے (عقبہ بن سمان: مقتل الحسین، مطبوعہ کعبہ، نفاک: مقتل الحسین، مطبوعہ راولپنڈی ۱۹۵۳ء)۔

امام حسین رضی اللہ عنہ نے اسلام کے ارتقاء کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اسلامی تاریخ کے جملہ واقعات ان کے سامنے ہوئے۔ اس لیے جب یزید کو ولی عہد نامزد کیا گیا تو امام حسینؑ نے سخت مخالفت کی۔ اس پر شام سے ان کی جواب طلبی ہوئی۔ اس کے جواب میں انہوں نے حکومت پر سخت تنقید کی اور اپنے خیالات واضح کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا (بلاغۃ الحسین، مطبوعہ ہند ص ۱۵۳)۔ اس کے بعد رجب ۶۱۰ھ / ۶۸۰ھ میں یزید نے اپنی حکومت کا اعلان کر دیا اور مدینہ منورہ میں اپنے والد کی وفات کا خط لکھا اور ایک مختصر حکم بھیجا: "حسین اور عبداللہ بن عروہ عبداللہ بن زید کو بیعت پر مجبور کرو اور پوری سختی کرو یہاں تک کہ یہ لوگ بیعت کر لیں (البرقی ۶: ۱۸۸، ابن الاثیر، الکامل، مصر ۱۳۵۷ھ) ۳: ۲۱۳)۔ ولید بن عقبہ بن ابی سفیان اس زمانے میں مدینہ کا گورنر تھا۔

حضرت امام حسینؑ کی یہ عظیم الشان قربانی تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہے۔ اہل تشیع ہر سال محرم کے دس دنوں میں اس واقعے کی یاد میں سوگ مناتے اور محافل مزا منفقہ کرتے ہیں۔

مآخذ : متن متادل میں مذکور ہیں۔

حشویہ : (حشویہ، حشویہ یا اہل الحشویہ) خواہر پر انصار کر کے حبیم کا قاتل گردو۔ البکی نے شرح الاصول لابن الحاجب میں حشویہ کو راہ راست سے بٹکا ہوا ایسا گردو قرار دیا ہے جو آیات مقدسہ کو ظاہری محضوں پر محمول کرتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس سے کسی مراد ہے۔ یہ لوگ ظاہری کلمات کو قابل ترجیح سمجھتے تھے اور ان کی عقلی تائید کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے بعض کے نام اشترستانی (طبع Cureton، ص ۷۷) نے بیان کیے ہیں جنہوں نے اس بنا پر ایک شہرت لموم حاصل کر لی تھی اور حشویہ تو کراسیہ جماعت سے متعلق تھے اور نہ اس قبیلہ فرستے سے جس کا یہی مسلک تھا۔ سالیہ بھی انہیں لوگوں میں شامل ہیں۔ معتزلہ اصحاب الحدیث کی پوری جماعت کو حشویہ کہتے تھے اس لیے کہ وہ ایسے کلمات کا استعمال جانتے تھے جن میں خدا کی طرف اعتدال انسانی منسوب کیے گئے ہیں۔ اگرچہ حشویہ کی مخصوص جماعت کے برعکس اہل سنت اور دیگر سلف صالحین یہ کہتے تھے کہ صفات الہیہ کے بارے میں خواہر کلمات سے وہی مراد ہے جو صحیح طور پر اللہ تعالیٰ کا مقصود ہے۔ وہ ان کلمات کا استعمال بالعموم لفظ "ہا کیف" کے ساتھ کرتے تھے۔

مآخذ : (۱) قتاری: کشف اصطلاحات الفنون؛ ۲: ۳۹۲ [۳۹۷: (۲) الحنای: فتاویٰ؛ (۳) A.N.Nadir: معتزلہ؛ (۴) A.S.Halkin: در JAOS؛ ۵۳ (۱۹۳۳): ۱۱۰

الحشیشیہ : الحشیشون، الحاشون، الحاشین یہ نام ائمہ حرمہ میں انجیلی فرستے کی نزاری شاخ کے شام میں رہنے والے پیروؤں کا پڑ گیا تھا۔ ملیوں نے اس نام کو

سید علی نقی: شہید انسانیت، ص ۲۵۵ (بہد)۔
کوفے کی ناکہ بندی تھی اور حرمین یزید تھی ایک ہزار سپاہیوں کے ساتھ امام کو گھیرے میں لے چکا تھا ۲ محرم (یکم محرم) کو امام حسینؑ کربلا میں اترنے پر مجبور ہو گئے ۳ محرم کو مرین سعد چار ہزار سواروں کے ساتھ آگیا (الانبار الاول) ص ۱۵۳، اردو ترجمہ، لاہور، ص ۳۴۱، ۳۴۲۔

مرین سعد اور امام حسینؑ کے درمیان متعدد ملاقاتیں ہوئیں مگر یہ تمام ملاقاتیں بے نتیجہ رہیں۔ حضرت حسینؑ نے عمر بن سعد کے ذریعے ابن زیاد کو کہلوا لیا کہ وہ حضرت حسینؑ کو (۱) یا واپس کہ کمرہ لوٹ جانے دے؛ (۲) یا آپ کو مملکت اسلامیہ کی سرحد پر جانے دے؛ تاکہ آپ وہاں جا کر دشمنوں سے جنگ کریں اور یا (۳) پھر وہ انہیں یزید کے پاس روانہ کر دے؛ تاکہ وہ اس سے اپنا معاملہ خود طے کر لیں مگر ابن زیاد نے اصرار کیا کہ ان کے ہاتھ پر ہی بیعت یزید کی جائے۔ حضرت امام حسینؑ نے اسے تسلیم نہ کیا۔

روایات کے مطابق مرین سعد کی فوج نے ۹ محرم کو حملہ کرنے کی غرض سے پیش قدمی کی مگر حضرت امام حسینؑ نے ایک رات کی سہل طلب کی جس کے بعد دشمن کی فوج واپس چلی گئی۔

امام حسینؑ اور ان کے تمام ساتھی رات بھر نماز و دعا اور خضوع و خشوع کے ساتھ عبادت میں مصروف رہے (البرہی، ۶: ۲۴۰؛ الارشاد، ص ۲۱۶)۔

۱۰ محرم کو صبح سے ظہر تک یکے بعد دیگرے جانثاران امام میدان میں آتے اور داد شہادت دے کر جام شہادت پیا۔ محققین کا خیال ہے کہ اس معرکے میں کم و بیش پچاس حضرات نے جام شہادت پیتے رہے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالرزاق المترم: مقتل الحسین، ص ۲۶۰؛ شہید انسانیت، ص ۳۶۲)۔

آخر میں حضرت حسینؑ تیار ہو گئے۔ آپ نے اس موقع پر کمال پامردی اور ہمت و شہادت کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہایت بہادری سے جنگ کی اور تقریباً نماز عصر کے وقت دشمنوں سے بڑھ چلے ہو کر جام شہادت نوش کیا (۱۰ محرم ۶۱ھ)۔

شام سے یورپ میں پہنچا دیا۔ ملیوں کے مغربی ادب نیز یونانی اور عبرانی کتابوں میں یہ نام مختلف لکھنوں کے ساتھ ملتا ہے۔ فدائی کی شکل میں اس نے آخر کار فرانسیسی اور انگریزی میں راہ پائی اور اس کی حروف لکھنوں میں اطالوی، ہسپانوی اور دوسری زبانوں میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہ لفظ دین دار یا جوہلیے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، اس طرح فدائی کے ساتھ مطابقت رکھتا تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں بھی پروونسل (Provençal) شعرا خواتین کے ساتھ اپنی جان ٹاراندہ محبت میں اپنا مواندہ فدائیوں کے ساتھ کرتے تھے، لیکن جلد ہی زاریوں کی سفاکانہ تدبیروں نے کہ ان کی فدائیت نے یورپی زاریں کو مشرق کی طرف کھینچا اور اس لفظ کو نئے معنی دیے اور شام میں ایک پراسرار فرقے کا نام ہونے کی وجہ سے فدائی قاتل کے معنی میں ایک اسم مکرم بن گیا۔ دانتے پہلے ہی اسے استعمال کر چکا ہے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس کے شارح (Francesco da Buti) نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ فدائی سے مراد وہ شخص ہے جو روپیہ لے کر (اجیر بن کر) کسی دوسرے کو قتل کر دے۔

حشیش درحقیقت اردو کے لفظ بھنگ (cannabis Sativa) کا عربی متبادل ہے اور حشاش بھنگ پینے والے کا ایک عام نام ہے، تاہم Do Sacy بحث سے متاخر معنفین کی اس رائے کو حلیم نہ کرتے ہوئے کہ فدائیوں کو یہ نام اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ اس کے عادی تھے، کہتا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس فرقے کے رہنما حشیش کا خیرہ استعمال کرتے تھے اور ان کے خیال میں یہ اس لیے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے داعیوں کو اس بھشت کی نعمتوں کا پہلے سے ذائقہ چکھا دیں، جو ان کے مقاصد کی تکمیل کے بعد ان کی خطر ہے۔ وہ اس توجیہ کا تعلق مارکوپولو کی بیان کردہ کمانی کی جنت کے خیرہ باغات سے قائم کرتا ہے جن میں مدہوش فدائیوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ اس قسم کے اشارے مشرقی اور مغربی ادب کی دوسری کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں (مارکوپولو، طبع A.C.Moule و P. Pelliot، لندن ۱۹۳۸ء، ص: ۳۰، بعد)۔ اس نے ایک عربی مصنفیہ داستان بھی نقل کی ہے، جس میں استعمال کی جانے والی

نشد اور چیز کو بھنگ (= بھنگ) کہا گیا ہے۔ یہ کمانی قدیم ہے اور اس کی قدیم ترین روایت (یعنی Lubeck کے آرٹلڈ والی) یقیناً بارہویں صدی عیسوی کے اواخر کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا سردار انہیں خود مخمر دیتا ہے، جو اس مخصوص کام کے لیے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اس قصے کو، جو حشیش کے خواہوں کی قدیم ترین سرگزشت ہے، متاخر معنفین نے مختلف روایتوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ تاہم یہ یقینی طور پر ایک عوامی کمانی ہے، جو شاید حشیش کے نام کا سبب ہونے کے بجائے ایک نتیجہ ہے۔ اس زمانے میں حشیش کا استعمال اور اس کے اثرات معلوم تھے اور خیرہ نہ تھے، کسی فرقے کی جانب سے حشیش کے استعمال کی تصدیق نہ تو اٹھائی کرتے ہیں اور نہ لفظ سنی معنفین۔ حشیش کا نام بھی شام تک محدود ہے اور شاید غلط استعمال کی وجہ سے ہے۔ معاصر ایرانی یا کسی اور غیر شامی اٹھیلی نے یہ نام کبھی استعمال نہیں کیا، شام میں خود اٹھیلی اسے استعمال نہیں کرتے تھے (اسوا ایک متاخراتی رسالے کے جسے قاضی خلیفہ الامر نے اپنے زاری مخالفوں کے خلاف شائع کرایا (A.A.A. Fyze): الهدایہ الاثریہ، لندن و بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۷) اور غیر اٹھیلی معنفین نے بھی کبھی کبھی استعمال کیا ہے، چنانچہ انگریزی، حشیش کی اصل اور اس کے استعمال کے متعلق ایک نکتہ لپی بحث میں کسی ایرانی اٹھیلی کا ذکر کرتا ہے، جو آٹھویں صدی ہجری کے تقریباً آخر میں قاہرہ آیا اور اس نے حشیش کا ایک خاص آمیزہ تیار کر کے فروخت کیا۔ وہ اٹھیلیوں کو حشیش نہیں کہتا اور نہ اس فرقے ہی کا حشیش سے کسی خاص تعلق کا ذکر کرتا ہے (المخطوط، طبع بولاق، ۱۲۶: ۲ تا ۲۹)۔ اس طرح، حشیش، اٹھیلیوں کے ضمن میں شام تک محدود مقامی نام معلوم ہوتا ہے (شاید نفرت کے اظہار کے لیے)۔ اس کے ذریعہ وہ ان کے کردار پر تنقید کرتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ ان کی خصوصیت ہے)۔

مآخذ: B.Lewis (۱) The Sources: for the history of the Syrrion assassins در Speculum ۲۷ (۱۹۵۲ء): ۳۷۵ تا ۳۸۹ (۲) وی معنف: The Ismailities and the Assassins در

A history of the Crusades
K.M. Setton ج ۱: The first hundred years
M.W. Baldwin طبع ۱۹۵۵ء، ص ۹۹ تا ۱۳۲.

○

حضرت : صوفیہ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی جناب میں قلباً حاضر ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ غیبت اس کا متلازم ہے، یعنی ماسوی اللہ سے غیاب، اس بحث کے متعلق کہ اللہ سے اپنی اسی نسبت کے اعتبار کے لیے حضرت یا غیبت میں سے کس اصطلاح کو ترجیح دینا چاہیے یا بالفاظ دیگر ان میں سے کون سا عنصر زیادہ مکمل اور افضل ہے (دیکھیے کشف المحجوب، انگریزی ترجمہ از ٹکسن ص ۲۳۸ بعد)۔ آگے چل کر ابن العربی نے اپنے فلسفہ وحدت الوجود کی تشکیل کرتے ہوئے اس اصطلاح کو وسعت دے کر ”پانچ حضرات رہائی“ یعنی نو لاطونی سلسلے میں وجود مطلق کے مدارج یا مراتب پر حاوی کر دیا۔ جرجانی کی التعریفات ص ۶ قاعدہ ۱۳۲۱ھ میں ان کے متعلق ایک مختصر سا بیان ملتا ہے (دیکھیے ابن العربی: قصص الکمل، نیز Dict. of Islam: Hughes ص ۱۶۹)۔ یہی وجہ ہے کہ لاطونی نے مدورات کا جو نقشہ پیش کیا تھا مسلمانوں نے اسے مذہب الحضرات سے موسوم کیا ہے۔ درویش جب اپنی باقاعدہ نماز جمعہ ادا کرتا ہے تو اسے بھی حضرت ہی کہتا ہے (کتاب حذا: ۱: ۹۵۸)۔ لغت میں حضرت (حضرت) کا لفظ ایک تفسیری خطاب کے طور پر خدا، اولیا، انبیاء اور تعلیم یافتہ اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حضرت کا لفظ جو تھی پانچویں صدی ہجری ہی میں خصوصاً فارسی کی کتابوں میں دارالخلافت کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا۔ چار مقالہ نظامی عروضی سر قدی میں حضرت غزنین وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں (دیکھیے طبع عبدالوہاب قزوینی)۔ اردو میں شعرا کے لیے تفسیری خطاب کے لیے بھی استعمال کر لیتے ہیں، اور بطور حزل و ذم کے معنوں میں بھی آتا ہے۔

مآخذ : متن میں درج کردہ تصوف کے علاوہ دیکھیے فرہنگ آئند راج (فارسی)؛ فرہنگ آصفیہ (اردو)؛ نور اللغات (اردو)۔

○

حَفْصَةُ : اُمُّ الْمُؤْمِنِينَ حضرت حفصہ بنت عمر بن الخطاب بن نفیل (ابن سعد: الطبقات ۸: ۵۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چوتھی زوجہ مطہرہ، جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ کے نکاح میں آئیں (الہدایہ و التہذیب ۵: ۳۰۰) ان کی اور حضرت عبداللہ بن عمر کی ماں رضی اللہ عنہا بنت طلحہ حضرت عثمان بن طلحہ کی بہن تھیں (ابن سعد: طبقات ۸: ۵۶) ان کی پیدائش بخت نبوی سے پانچ سال اور ہجرت نبوی سے اٹھارہ سال پہلے ہوئی تھی جبکہ قریش مکہ خانہ کعبہ کی تعبیر میں مشغول تھے (الاصابہ ۳: ۲۶۵)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد میں آنے سے پہلے وہ حضرت خنیس بن حذافہ (صرف ابن حجر نے الاصابہ ۳: ۲۶۳ میں حسن بن حذافہ لکھا ہے) بن قیس التیمی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں جو ماجرین اولین میں سے تھے۔ دونوں مہماں بیوی ایک ساتھ اسلام لائے اور ایک ساتھ مدینہ کو ہجرت کی۔ ان کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہوئے اور بعد میں مدینہ میں وفات پا گئے (الاصابہ ۳: ۲۶۳) وہ سنہ ۲ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد میں آئیں (درقانی ۲: ۲۷۰) مگر حافظ ذہبی، ابن حجر اور ایک روایت میں حافظ ابن عبد البر کا قول ہے کہ ان کے شوہر جنگ احد میں شہید ہوئے اور وہ اسی سال (۳ھ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں (الاصابہ ۳: ۲۶۵) (علامہ شبلی ۲: ۳۰۷) نے ابن حجر کے اس قول کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت حفصہ کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

ایک روایت کے مطابق (ابن سعد ۸: ۵۷) حضرت حفصہ بیوہ ہو گئیں تو حضرت عمرؓ نے پہلے حضرت عثمانؓ سے ان کے نکاح کی خواہش ظاہر کی۔ ان کے انکار کے بعد حضرت ابو بکرؓ سے کہا کہ اگر آپ کی خواہش ہو تو میں حفصہ کو آپ کے نکاح میں دے دوں، مگر انہوں نے خاموشی اختیار کی اور کوئی جواب نہ دیا بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے نکاح کا پیغام دیا۔ چنانچہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

وصیت کی تجدید کی جو حضرت عمرؓ نے انہیں کی تھی کہ کچھ مال صدقہ کیا جائے اور مضافات مدینہ میں کچھ جائداد اللہ کی راہ میں وقف کر دی (الاستیعاب ۲: ۷۳۳)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



حق : (ع) 'ح ق ق' سے 'قوی معنی: مطابقت اور مکمل موافقت' جیسے دروازے کی چول اس کے گڑھے میں اس طرح بیٹھ جائے کہ استقامت کے ساتھ اس میں گھومتی رہے (المفردات) 'لسان میں ہے: کہ حق باطل کا متضاد لفظ ہے۔

عروں کی امثال میں یہ لفظ صدق کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے (المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، عدد ۸۵، [۲۴۱۲۳] [۲۴۱۲۳] لاؤن)۔

عربی میں اس کے بنیادی معنی امر ثابت کے ہیں 'لذا صدق کے معنی ٹالوی ہیں (الجرجانی: التقریظات، ص ۶۱، ۱۱ بعد' قاهرہ ۱۳۲۱ھ)۔ بعض لغت نویس اس کے ٹالوی معنی سے شروع کرتے ہیں (دیکھیے Lexicon: Lane 'بذیل مادہ)۔ بہر حال الحق کے معنی ہیں وہ جو ثابت، دوائی اور حقیقی ہو، یہی وجہ ہے کہ تفسیر قرآن مجید میں اس کے معنی "اثبات" لیے جاتے ہیں، چنانچہ قرآن مجید ۲۲ [الحج: ۶] کی تفسیر کرتے ہوئے ایسٹادی (۱: ۶۲۸، ص ۶) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ ثابت بالذات ہے اور اسی سے اشیاء کو تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اس آخری عبارت کی امام غزالی (مفتاح: ۶: ۱۳۳) س ۳ (۱۳۰۸ھ) نے یوں تشریح کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ موجود اور ثابت ہے۔ (مفتاح، بذیل مادہ) میں حق کی تعریف کرتے ہوئے صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ باطل کی ضد ہے اور اس کا یہی مفہوم قرآن مجید اور دیگر کتب میں متعین ہے۔ حق اسماء حسنی میں سے بھی ہے۔

زمانہ قبل اسلام میں بھی اس کے یہی معنی تھے، جیسا کہ لیبید کے ایک مصرع سے ثابت ہوتا ہے (= یاد رکھو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے) لہذا عربی میں باطل کا لفظ حق کی کمال ضد ہے اور ”حق“ اللہ تعالیٰ کا مناسب ترین نام ہے، کیونکہ اس کی

کے عقد میں آگئیں (نیز دیکھیے الاماہ: ۲: ۲۶۳) ابن ہشام (۲: ۱۳۵) نے تصریح کی ہے کہ دیگر امات المؤمنین کی طرح حضرت حفصہ کا مہر بھی چار سو درہم مقرر ہوا تھا۔ ابن حزم نے جوامع السیرۃ (ص ۳۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہر زوجہ کا مہر پانچ سو درہم لکھا ہے۔

تمام مآثر میں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حفصہؓ کو ایک
طلاق دی اور پھر رجوع فرمایا تھا (ابن سعد، ۸: ۵۸)۔

حضرت حفصہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رحلت کے بعد اپنی وفات تک مدینے ہی میں مقیم رہیں (الاعلام، ۲: ۲۹۲)۔ حافظ ابن حجر (الاصابہ، ۳: ۲۶۵) اور حافظ ابن عبد البر (الاتیعاب، ۲: ۷۳۳) کے قول کے مطابق حضرت حفصہؓ کا انتقال جمادی الاولیٰ ۳۱ھ میں ہوا۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کی وفات شعبان ۳۵ھ میں ہوئی (حوالہ سابق و ابن سعد، ۸: ۶۰) ان کی نماز جنازہ مروان بن الحکم والی مدینہ نے پڑھائی اور پھر انہیں جنت البقیع میں سپرد خاک کر دیا گیا (ابن سعد، ۸: ۶۰)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ (اور ان کے فرزندان سالم، عبداللہ اور حمزہ) اور عاصم بن مخرمہؓ نے انہیں قبر میں اتارا (حوالہ سابق و شبلی، ۲: ۳۰۹)۔

بقول الذہبی (سیر اعلام النبلاء ۲: ۱۶۳) یحییٰ بن خالد
کی مسند میں ان کی احادیث کی تعداد ساٹھ ہے۔ مسلم اور
بخاری نے ان سے دس احادیث روایت کی ہیں (الاعلام ۲: ۲۹۲)
حضرت زید بن ثابت کا بیان ہے کہ میں نے حضرت
ابوبکرؓ کے حکم سے چڑے، ہڈیوں اور چمکوں پر قرآن کریم لکھا
تھا۔ ان کی وفات کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں
نے ایک صحیفے میں قرآن لکھوایا جو ان کی وفات کے بعد حضرت
حفصہؓ کے پاس رہا اور حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں
صحیفہ کے نسخوں کا مقابلہ اسی نسخے سے کیا اور پھر انہیں واپس
کر دیا تھا (طبۃ الاولیاء ۲: ۵۱)۔

حضرت خدیجہؓ اکثر روزہ سے رات ہی تھیں اور نماز اور یاد خدا میں مشغول رہتی تھیں (ابن سعدؒ ۸: ۵۹؛ الاماۃؒ ۳: ۲۶۵)۔ وفات سے قبل اپنے بھائی عبدالرحمن بن عوفؓ سے اس

اصطلاحات الفنون، ص ۳۱۱، ۳۲۰ و ۳۱۷ س ۱۰) حقوق کی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے: (۱) حقوق اللہ: (۲) حقوق العباد۔۔ ان کی تشریح کے لیے رک بہ، شریعت، اسلام، قانون، تفسیر اور حدود وغیرہ۔

ماخذ : (۱) التعلوی: کتاب اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۹: (۲) الجوری: کشف المحجوب، حرجہ نکس، مدد اشاریہ: (۳) کتاب التواصیل، طبع Massignon، مدد اشاریہ: (۴) الرافی: المفردات، ص ۱۲۳، بعد: (۵) Horton: Theologie des Islam، ص ۱۵۲، بعد: نیز حوالے جو متن میں مذکور ہیں۔



حقیقۃ : (ع.) جمع: حقائق، کسی شئی کی اصلیت، کثرت، ماہیت، داخلی مطلب اور جوہر وغیرہ، لہذا اس لفظ کے مفہوم مختلف ہیں زیادہ عام معانی میں سے ایک ماہیت (reality) ہے، یعنی کسی موجود شے کا معقول مرکز (intelligible uncles) یا کسی شے کی ماہیت (nature) یا کسی موجود شئی کی مادراتی حقیقت۔ حق کے برعکس یہ اصطلاح قرآنی نہیں ہے۔ حق اسے باری تعالیٰ میں سے ایک ہے، جس سے حقیقۃ کو میسر کرنا چاہیے (دیکھیے نیچے)۔ بقول الجرجانی (الترغبات) لا یرک ۱۸۳۵ء، ص ۹۳) متیقن (جو خود حق سے مشتق ہے) کو دہشت سے اسیت کے معنی میں بدلنے کے لیے اس کے آخر میں ة کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس لفظ کے مختلف معنوں کو زیادہ صحت سے سمجھنے کے لیے نحو، فلسفہ اور تصوف کی لغات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

لفظ (اور تفسیر) میں الحقیقۃ سے مراد کسی لفظ یا عبارت کا بنیادی مفہوم ہے اور اسے میسر کرنا چاہیے: (الف) مجاز، یعنی استعارے اور استعاری و کنائی مفہوم سے اور (ب) کیفیت سے، جس کا تشبیہاً عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جب مجاز استعمال میں آتا عام ہو جائے کہ بنیادی مفہوم کی صورت اختیار کرے تو اسے ”الحقیقۃ العرفیہ“ کہتے ہیں۔ اس طرح حقیقت ایک ”بنیادی“ ربانی اور قطعی معنی“ بن جاتی ہے۔ ۲۔ فلسفے میں (بالخصوص ابن سینا کے استعمال میں)

ذات موجود مطلق ہے۔ اللہ تعالیٰ ثابت فی نفسہ اور واجب لہذا ہے (الیسناوی: تفسیر، ۲۲: [الحج]: ۶۱: ۱: ۶۳۸: ۱۵)۔ اس کے برعکس باقی موجودات اپنے وجود اور تحقق کے لیے اس کے محتاج ہیں (دیکھیے الیسناوی: تفسیر، ۲۲: الحج: ۶۱)۔ لہذا جب لفظ حق کا استعمال اللہ تعالیٰ کے اہم الحشی کے طور پر ہو تو اس کا سب سے اچھا اور قریب ترین ترجمہ حقیقی (Real) یا ”حقیقت“ (Reality) ہے اور اس کا ترجمہ ”صدق“ (The Truth) سے کرنا، جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے، شاید صحیح نہیں، چنانچہ اہل زبان میں جو لوگ سند ہیں انہوں نے حق اور صدق کے درمیان جو کذب کی ضد ہے، بڑی احتیاط سے امتیاز کرتے ہوئے یہ اصول قائم کیا ہے کہ حق اور صدق کو صرف اس موقع پر مترادف سمجھنا چاہیے جب ان کا استعمال ”حکم“ کے سلسلے میں ہو، لہذا اگر کوئی واقعہ در حقیقت پیش آیا ہو تو اسے حق کہا جائے گا، لیکن اس واقعے کے حلق جو حکم لگایا جائے یا بیان دیا جائے گا وہ صدق ہوگا۔

”حق“ کے مذکورہ بالا معنوں کے علاوہ، جہاں اسے اللہ کے لیے اصلاً اور خلق کے لیے ضمناً استعمال کیا جاتا ہے اور بیان واقعہ کی صداقت کے لیے برتا گیا ہے، حق کے معنی ”حق“ اور فرض کے بھی ہوتے ہیں، جس میں پھر ”حکم“ کا تصور شامل ہو جاتا ہے، لہذا حق کا مطلب ہو گا، وہ حق جو مجھے حاصل ہے اور ”حق علی“ کا وہ فرض جو مجھ پر عائد ہوتا ہے۔ اس سے ”حقوق العباد“ کے مقابلے میں ”حقوق اللہ“ کا تصور پیدا ہوا۔ مزید براں جیسا کہ صوفیہ کے نزدیک سلوک کی آخری منزل ”حقیقت“ ہے اور اس کا مقام ”معرفت“ سے بھی کہیں آگے ہے، اسی طرح حق الیقین یقین کی آخری منزل ہے، جو اہل حال کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ عین الیقین (یعنی یقین از روئے ہر) اور علم الیقین (یعنی یقین از روئے علم) کے بعد حقیقت میں فنا ہو جاتے ہیں (دیکھیے الجوری: کشف المحجوب، حرجہ نکس، ص ۳۶، بعد)۔ صوفیہ کے نزدیک حقوق النفس وہ امور ہیں جو زندگی کے قیام و بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے مقابلے میں محفوظ وہ اشیا ہیں جن کی نفس خواہش کرتا ہے، لیکن جو اس کی بقا کے وجود کے لیے ضروری نہیں (کشاف

رہنمائی کرتی ہے، لیکن خود حق نہیں ہے۔ الحلاج کا قول ہے کہ کسی شے کی حقیقت حق کے ”اس طرف دون الحق“ ہے (دیکھیے *Passion: Louis Massignon* ص ۵۶۸)۔

(ب) ابن العربی سے لے کر متاخر صوفیہ کے ہاں حقیقت کا مفہوم وحدۃ الوجود میں خود حق کی حقیقتہ نمائندہ ہو گیا اور عالم کی حقیقتہ اللہ ہے، جس کا ظہور اس کی صفات میں ہوتا ہے (دیکھیے ابن العربی کی فصوص الحکم کا مرکزی نظریہ) بعض صوفیانہ اقوال جن میں یہ دوسرے معنی لیے گئے ہیں (الجزبانی: کتاب مذکور ص ۹۵): حقیقتہ الحقائق: یہ ترکیب اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کی جاتی ہے، یعنی تمام حقائق کی واحد کلی حقیقت، جسے ”حضرۃ الجمع“ ”حضرۃ الوجود“ بھی کہتے ہیں، حقائق الاسماء: اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی کی حقیقت، ذات کے تعینات اور اس کا عالم شہود سے تعلق، یہی وہ صفات ہیں جن کے ذریعے انسان ایک دوسرے سے تمیز کیے جاتے ہیں، الحقیقتہ الممدیہ: ان مظاہر میں سے سب سے پہلے ذات الہی کا ظہور ہے، یہی ”اسم اعظم“ ہے۔

حقیقتہ کے مفہوم کی تعین ہم دو لازم و ملزوم امتیازات مقابل سے بھی کر سکتے ہیں، جن سے اس کی توضیح میں اکثر کام لیا جاتا ہے: (الف) حقیقت تمیز از حق۔ جو تجزیے اوپر دیے گئے ہیں وہ پہلا قدم ہیں۔ حقیقت اور حق میں بطور مجرد اور مجسم بھی فرق کیا جا سکتا ہے: ”اصلیت“ (reality) اور ”اصل“

(real)، یعنی معبود اور خدا (*Passion: Louis Massignon* ص ۵۶۸) اب اگر حقیقت حق کے اس طرف (دون الحق) ہے (دیکھیے اوپر) تو ہر حقیقی چیز کی، بقول الحلاج، ایک ذاتی حقیقت ہے (کتاب مذکور ص ۸۰۱ حاشیہ ۱)۔ نیز ”اسمے باری تعالیٰ“ ہمارے ادراک کے نقطہ نظر سے وہ ایک واحد (تام) ہیں، اور حق (الحق = اللہ) کے نقطہ نظر سے وہ الحقیقتہ ہیں۔ تعریف باللام سے ”الحق“ صوفیہ کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا سب سے زیادہ عام نام ہے، لہذا اسے حقیقتہ سے ملتبس نہیں کیا جا سکتا، لیکن بغیر تعریف باللام کے حق کا مفہوم محض تجریدی ہو جاتا ہے، جو اسے حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے۔ بعد ازاں (متاخر صوفیوں کے ہاں) الحقیقتہ کے مفہوم میں ایک موثر اور عمیق تجربہ شامل ہو گیا۔ ان کے نزدیک حقیقتہ سے مراد اللہ

حقیقتہ کے دو معانی ہیں، وجودیاتی اور منطقی: (الف) وجودیاتی معنی (حقیقتہ الشیء) ”ہر شے کی ایک حقیقت ہوتی ہے، جس سے وہ ہوتی ہے جو ہے۔ یہ وہی ہے جسے ہم نے الوجود الخالص کہا ہے، اس سے مقصود اثباتی (concrete) وجود نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شے کی اپنی ایک حقیقت ہوتی ہے، جو اس کی ماہیت ہوتی ہے“ (ابن سینا: الشفاء، الالہیات، قاہرہ ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء ص ۳۱ ص ۳۵)۔ یا یوں کہیے کہ ”حقیقت وجود کی وہ خاصیت ہے جو ہر شے کے لیے ضروری ہوتی ہے“ (الہجاء، قاہرہ ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء ص ۲۹۹)۔ الاشارات (طبع Forget لاؤڈن ۱۸۹۲ء ص ۳۹) میں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے تصور کے متبع میں الجزبانی نے آگے چل کر حقیقتہ الشیء کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ذات الشیء ہے (التعریقات ص ۹۵) لہذا حقیقتہ کو اس مفہوم میں نہ لینا چاہیے کہ وہ کوئی شے موجود ہے، بلکہ اس سے مراد ہے کسی شے کا من حیث الوجود جوہر، یعنی اس کی مطلق معقولیت اور اصلی ماہیت۔ اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ جوہر کے مطابق ہے، لیکن اس کے ساتھ ماہیت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، ذہن کے اندر یا اس سے خارج میں (دیکھیے الشفاء ص ۳۲)۔ بعض کتابوں میں حقیقتہ کو ماہیت یا ذات کا مترادف مانا گیا ہے، لیکن انہیں محض ہم معنی الفاظ نہیں سمجھنا چاہیے۔ بظاہر حقیقتہ کا حالات کے پیش نظر بہترین ترجمہ یا تو ”فطرت“ (nature) ہونا چاہیے اور یا ”حقیقت ذاتیہ“ (دیکھیے آراء بذیل مادہ)۔

۳۔ تصوف میں اصلاح حقیقتہ کے فلسفیانہ مفہوم کو کسی کمرے عقلی تجربے (معرفی) کی صف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ بقول ٹکلس (*The idea of personality in Sufism*، کیمبرج ۱۹۲۳ء ص ۵۹) حقیقتہ ایک ٹھوس واقعیت (reality) ہے، جس تک رسائی وصال باللہ سے ہو سکتی ہے (دیکھیے انصاری: کتاب المنازل، حقائق سے متعلق دس ابواب)۔ مختلف مکاتب تصوف کے مطابق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں: وحدۃ الشہود کے صوفیہ، مثلاً الحلاج وغیرہ، حقیقتہ کے لیے اشیاء کی مطلق معقولیت کا مفہوم مخصوص کرتے ہیں، جسے صوفی کی روح ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جو حق کی طرف،

(۲۲:۲) نے حقیقتہ الامیان کا ذکر کیا ہے، جو تمام مذہبی فرائض کی پابندی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے میں یہ علم الاشیاء اور منطق کی ایک خاص اصطلاح بن گئی، اور تصوف میں اسے بہت سے مختلف معنوں میں استعمال کیا جانے لگا جس کا انحصار اس پر تھا کہ کوئی مخصوص باطنی تجربہ خدا اور عالم کے باہمی تعلق سے وحدۃ الوجود عقیدے کے اندر واقع ہوتا ہے یا اس کے باہر۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) الراغب: المفردات، ص ۱۲۵؛ (۲) Lexicon: Lane؛ (۳) القشیری: الرسالة، مع شرح از عروسی و ذکر کیا؛ ۲: ۹۲ بعد؛ (۴) انصاری ہروی: کتاب النازل، متن و فرانسیسی ترجمہ از S. de Laugier de Beaurecueil، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۱۰۱/۱۲۸ تا ۱۲۸۔



حکم : (۱) (ع: جمع: احکام) ح ک م سے مصدر جس کے اصل معنی روکنے، باز رکھنے اور منع کرنے کے ہیں۔ اس مقالے میں اس لفظ کے مختلف اصطلاحی مفہوم دیے جا رہے ہیں: یعنی علوم حکمت (فلسفہ و منطق) میں پھر عربی نحو میں اور آخر میں اس کا جو شرعی مفہوم ہے، وہ آئے گا (حکم کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۳: ۳۷۲ بعد)۔

حکمت و فلسفہ میں حکم کے معنی اس تصدیق یا ذہنی فعل کے ہیں جس کی رو سے ذہن ایک شے کا دوسری شے سے تعلق کا اقرار یا انکار کر کے دونوں کو متحد یا جدا کر دیتا ہے۔ سید شریف الجرجانی (التقریبات، ص ۹۷) کے مطابق دو چیزوں کے درمیان ایجابی یا سلبی تعلق قائم کرنے کا نام حکم ہے، جسے نسبت مکملہ یا خبریہ اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع بھی کہتے ہیں (تھانوی: ۳: ۳۷۲)۔

اخوان الصفا نے اس لزوم منطقی (یا نسبت مکملہ) پر اس طرح رائے ظاہر کی ہے کہ اشیاء پر حکم لگانا عقل و فہم کا کام ہے۔ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس کے برعکس کہہ سکتا ہے، لیکن جو کچھ وہ سمجھتا ہے اس کے برعکس نہیں جان سکتا۔

تعالیٰ کے وصل کے عمل میں بندہ کا قیام اور تہذیب کے عمل میں اس کے راز سے واقفیت ہے (دیکھیے الجوری: کشف المحجوب (طبع ڈوکوفسکی، ص ۵۰۰، انگریزی ترجمہ از Nicholson لاٹن۔ لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۸۳)۔ اسی مفہوم میں لفظ الحق ذات الہیہ کو ظاہر کرتا ہے اور لفظ الحقیقتہ صفات باری تعالیٰ کو ان کی ذاتی حقیقت میں (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۳۳ بعد)۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ اپنے آپ کو اہل حقیقت کہتے ہیں، لیکن اہل سنہ والجماعہ لقب اہل حق کے مدعی ہیں۔

(ب) حقیقت کا امتیاز (بالنسب): شریعہ سے: یہ الجوری کی کشف المحجوب کا ایک موضوع بحث ہے۔ یہاں حقیقت کا مفہوم بہت حد تک تقریباً وہی ہو جاتا ہے جو الفرائض کے ہاں ہے، یعنی حقیقت جو ظہور آدم سے عالم کے فنا تک غیر متغیر ہے، اسی طرح جیسے کہ اللہ کی معرفت یا وہ مذہبی معمولات جو صرف غلوں نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ شریعت بھی حقیقت ہے، جس میں احکام و اوامر کی طرح فتح روا ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں دو غلطیوں سے بچنا ضروری ہے: پہلی ان فقہاء کی جو حقیقت اور شریعت میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور دوسری غلاۃ اور قرامد وغیرہ کی، جس کا یہ عقیدہ ہے کہ جب حقیقت کا حال مکشوف ہوا تب شریعت اٹھ گئی۔ الجوری کا قول ہے کہ دراصل حقیقتہ کے وجود کے بغیر شریعت کو قائم رکھنا ناممکن ہے، اور نہ پابندی شریعت کے بغیر حقیقت ہی کو قائم رکھا جاسکتا ہے (کشف المحجوب، طبع ڈوکوفسکی، ص ۳۹۹)۔ ان میں سے ہر ایک تین ارکان پر مبنی ہے: چنانچہ حقیقت سے گانہ علم ہے (الف) ذات اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا؛ (ب) اس کی صفات کا؛ (ج) اس کے افعال اور حکمت کا اور شریعت سے گانہ علم ہے: (الف) قرآن حکیم کا؛ (ب) سنت کا؛ اور (ج) اجماع کا (کتاب مذکور، ص ۱۳)۔ القصہ حقیقت اور شریعت کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ روح اور بدن کا (کتاب مذکور، ص ۳۹۹)۔

اس طرح لفظ حقیقت باطنی یا ذاتی حقیقت کے مفہوم میں، یا ایک مادراتی صداقت کے معنوں میں آگے چل کر بہت سے مختلف لغات میں استعمال ہونے لگا۔ البرہاری حنبلی (طبقات،

لفظ 'حکم' تصدیق اور تکذیب دونوں معنوں پر حاوی ہے۔ کسی خبر کے متعلق حکم لگانا کہ یہ خبرچی ہے اور اس کا قبول کرنا تصدیق ہے اور کسی خبر کی تقلید اور اس کا انکار تکذیب ہے۔

عربی منطق میں 'حکم' یعنی اس بیان کا جو تصدیق کا منظر ہو، مطالعہ بلحاظ قضیہ کیا جاتا ہے۔ ابن سینا نے قضیہ کی اس طرح تشریح کی ہے: "یہ وہ بیان ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان اس طرح نسبت قائم کی جائے کہ اس سے صادق یا کاذب ہونے کی تصدیقات پیدا ہو جائیں" (ابن سینا: النہاۃ ص ۱۷)۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "قضیہ حملہ یہ ہے کہ ہم اس کے الفاظ کے بیان سے کسی شے کا اقرار یا انکار کر کے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فلاں چیز یہ ہے یا یہ نہیں" (داللس نامہ ص ۵۲)۔

حکم (یا نسبت مکمل یا خبریہ) کا تصور ان قضایا میں ہوتا ہے جہاں اقرار یا انکار کا سوال پیدا ہو اور جن کی بنا پر قائل کو صادق یا کاذب کہا جاسکے۔ اس سے وہ شخص خارج ہے جو سوال پوچھتا ہے، عذر کرتا ہے یا کسی تمنا یا آرزو کا اظہار کرتا ہے۔ تین قسم کے قضایا سے تصدیق پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہ احکام جن کا تعلق تصدیق سے ہے، تین ہی قسم کے ہیں۔ حکم یا تو مفرد کے متعلق ہوتا ہے جو سادہ صفت ہے اور حکم عملی، یعنی قضیہ حملہ کی مانند ہے، جیسے جسم حادث ہے یا حادث نہیں، یا حکم کا انحصار کسی شرط پر ہوتا ہے اس صورت میں اسے قضیہ شرطیہ کہتے ہیں (منطق المشرقیں ص ۶۰ تا ۶۲)۔ یہ عبارت منجملہ ان قلیل التعداد عبارات کے ہے جن میں حکم کو تشریح کا مرکزی نقطہ مانا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر مذکورہ بالا کتاب (یعنی منطق المشرقیں) میں نہیں آیا (الاشارات ص ۲۲ تا ۲۳)۔ شرطیہ تصدیقات کا نظریہ اور قضایا و قیاس کے نظریات جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ارسطو کے اثرات کا نتیجہ نہیں۔ دیگر علامات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نظریات دوسرے ذرائع سے ماخوذ ہیں، جن میں روایتی حکما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تیسرے حملہ کی چار قسمیں ہیں: اگر قضیہ کا اطلاق مثبت طور پر تمام اشیاء پر ہو تو وہ قضیہ کلیہ موجبہ کہلاتا ہے، اگر اس کا اطلاق سلبی طور پر تمام اشیاء پر ہو، تو قضیہ کلیہ سالبہ کہلائے گا اور اگر اس کا اطلاق بعض پر اٹھایا یا سلبا ہو تو قضیہ موجبہ جزئیہ

یا قضیہ سالبہ جزئیہ ہو گا۔ علاوہ ازیں جن قضیوں کی مقدار متعین نہیں ہوتی انہیں جزئیہ قضایا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک اور امتیاز کے لحاظ سے تصدیقات کو جب قضایا میں ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ ضروریہ امکانیہ یا غیر امکانیہ بن جاتی ہیں۔ کسی حد تک ضروریہ کا شمار امکانیہ میں ہوتا ہے۔

حکم حسی وجدان کے معنوں میں بھی آتا ہے، جہاں کہ ذہنی اذعان تصور کے فوراً بعد پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "آگ گرم ہوتی ہے" یا مشاہداتی تصدیق، جو متواتر حسی وجدانات کا نتیجہ ہے، جیسے ہماری یہ تصدیق کہ "لکڑی کی ضرب تکلیف دہ ہوتی ہے" یا عملی تصدیق کہ "سورج موجود ہے" یا وہ تصدیق جو دماغی شعور کی تخلیقی صلاحیت کا نتیجہ ہوتی ہے (سائنسی تشریح کی دریافت کا اصول) یا وہ تصدیق جو ہمارے شعور و فہم پر دباؤ کے بغیر تعلیم و تربیت کے مبادیات کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "کسی کا مال چراگناہ ہے"۔ جن قضایا کا تعلق انسانی ذہن میں لازمی طور پر اصول اولیہ سے ہے، انہیں الگ کرنے کے لیے ابن سینا قضایا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کا عمل کسی لزوم کا منظر ہے، مثلاً ہمارا یہ حکم لگانا کہ کل 'جز سے بڑا ہوتا ہے' (الاشارات ص ۱۷۶ تا ۱۸۰)۔ جہاں تک قضیہ حملہ کا تعلق اور تصدیق کی تکوین کا معاملہ ہے، عربی، فارسی اور مغربی زبانوں میں نمایاں فرق ہے۔ فارسی اور مغربی زبانوں میں لفظ رابطہ (امدادی فعل یا فعل ناقص جیسے است = ہے) واضح ہوتا ہے جبکہ عربی زبان میں یہ محذوف ہوتا ہے۔ تاہم یہ لفظ ذہن میں موجود ہوتا ہے اور دو اجزاء پر مشتمل جملے کو اسی صورت میں تصدیق کہا جاسکتا ہے جبکہ لفظ رابطہ کو فعل یا ضمیر کی صورت میں بطور کنایہ سمجھ لیا جائے (الاشارات ص ۲۷) ترجمہ ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ اس کے علاوہ حکم علم النحو کی بھی ایک اصطلاح ہے، جس کی رو سے بعض قواعد کے مطابق الفاظ و کلمات یا ان کے مجموعے پر خاص حکم لگایا جاتا ہے (دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

مآخذ : (۱) ابن سینا: النہاۃ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء؛ (۲) دبی معتبہ: کتاب الاشارات والبیانات، طبع فارگریٹ؛ لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۳) داللس نامہ، تہران ۱۳۳۱ھ؛ (۴) منطق

اختیار پر موقوف ہے، لیکن وہ اشیا جنکی حلت و حرمت مراحت کے ساتھ ثابت نہیں اور مشتبہ (تقریف آگے آتی ہے) کے درجے میں بھی نہیں آئیں تو سوال پیدا ہوا کہ انہیں کس درجے میں رکھا جائے؟ فقہانے اس مشکل کو دور کرنے کے لیے مباح، معنی جائز و روا کا جامع لفظ مفتوح کیا ہے جو حلال اور جائز کو بھی شامل ہے (المغنی: اصول الفقہ، ص ۵۳ بعد)۔

مباح کی اقسام تین ہیں: (۱) شارع نے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو؛ (۲) شارع کی طرف سے اختیار دینے کی سعی دلیل تو نہیں، لیکن شارع نے ”حرج“ یا ”اثم“ کی نفی کر دی ہے؛ (۳) شارع کی طرف سے جس چیز کے بارے میں کچھ وارد نہیں ہوا، یہ اپنی اصلی حالت، یعنی اباحت پر رہے گا اور ہمیں سے ہمارے فقہانے یہ اصول وضع کیا ہے۔

حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت، یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرکب خدا کا نافرمان اور عتاب و سزا کا مستوجب قرار پائے۔ حرمت کے حکم کو تحریم بھی کہتے ہیں، بعض کا قول ہے کہ ”حرمت“ اور ”تحریم“ اصلاً اور ذاتاً تو ایک (متحد) ہیں، مگر اعتباراً مختلف ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۷)، علامہ المغنی (اصول الفقہ، ص ۵۲ بعد) نے حرام کی تقریف ان لفظوں میں کی ہے: حرام وہ ہے جس کے کرنے پر سزا یا عقوبت کی آگاہی بندے کو دے دی گئی ہو۔ شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۴۲) نے لکھا ہے کہ جمہور علما کے نزدیک حرام وہ فعل ہے جس سے شارع نے حجاج لازماً قطعی یا ظنی دلیل سے منع کر دیا ہو، لیکن علمائے احناف کے نزدیک جہاں اجتہاد کا حکم کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع امت کی قطعی نصوص سے ثابت ہو وہ تحریم کا مقتضی ہے اور یہ فرض کے درجے میں آتا ہے، اگر خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو کراحت تحریمی کا مقتضی ہے اور یہ واجب کی حیثیت رکھتا ہے اور اگر کسی چیز سے منع تو کیا گیا ہو، مگر اس کے ارتکاب پر سزا یا عقوبت نہ بتائی گئی ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہ سنت کے درجے میں آتا ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۲ بعد)۔

حرام کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرام لعینہ یا حرام لذائذ،

المشرعین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء؛ (۵) کتاب النقاء، مطبوعہ قاہرہ کا وہ حصہ جو قیاسی منطق سے تعلق رکھتا ہے؛ (۶) رسائل اخوان الصفا، ۱۹۵۷ء؛ ۲: ۳۲۶؛ (۷) ابن رشد: کتاب النفس، طبع الاحوانی، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۶۸؛ (۸) کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین المذہبیین البصریین والکوفیین، ص ۱ تا ۹۳۔

○

حلال و حرام : (ع) یہ دونوں لفظ خالص عربی الاصل ہیں اور معنوی اعتبار سے متضاد، اسی طرح ان دونوں لفظوں سے تعلق رکھنے والے اسماء، مصادر اور مشتقات بھی ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً حرمت و حلت، تحلیل و تحریم اور حلال و حرام وغیرہ باہم متضاد و متقابل الفاظ ہیں۔ حرام کے لفظی معنی ہیں: ممنوع، محفوظ، معزز و محترم۔ حرمت کے معنی ہیں: حرام یا ممنوع ہونا، تحریم اور احرام کی جگہ بطور مترادف الحرم (جمع الحرمات، معنی حرام کردہ) بھی استعمال ہوتا ہے۔ الحارم (حرام کردہ اشیا) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دی ہیں۔ اسی طرح حلال کے معنی ہیں: مباح، جائز، روا یا غیر ممنوع وغیرہ حلت کے معنی حلال یا جائز ہونا اور تحلیل و احلال کا مطلب ہے حلال قرار دینا (تفصیل کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۸)۔

حلال شریعت اسلامی کی رو سے وہ شے ہے جس کی حلت یا جواز کتاب و سنت کی رو سے بھراحت ثابت ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکل حلال کے سلسلے میں وارد ہونے والی حدیث نبوی میں کہا گیا ہے کہ ”جس نے چالیس دن تک رزق حلال کھایا اللہ تعالیٰ اس کے قلب کو منور کر دے گا اور اس سے حکمت کے سرچشمے پھوٹیں گے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۴۷)۔ بعض فقہانے حلال کے بجائے مباح کو حرام کے متضاد اور متقابل لفظ کے طور پر استعمال کرنا پسند کیا ہے، کیونکہ حلال کی نسبت یہ لفظ جامع تھا جس کے ضمن میں حلال اور جائز بھی آ جاتے ہیں، مثلاً حلال اشیا تو وہ ہیں جن کی حلت کتاب و سنت کی رو سے بھراحت ثابت ہے اور بندے کے لیے یہ لازم نہیں قرار دیا گیا کہ وہ ہر حلال چیز کھائے، بلکہ یہ اس کی مرضی اور

ہوتا ہے) 'خزیر کا گوشت' ایسی نذر و نیاز جس میں شرک کا شائبہ ہو، شراب اور جوا وغیرہ (۲) [البقرہ: ۱۷۳؛ ۵] [المائدہ: ۳]؛ ۶ [الانعام: ۱۳۵] یا لباس، رہن سہن، کسب معاش وغیرہ سے متعلق (القرضادی، ص ۳۲ بعد) دوسرے دائرے میں وہ عمرات آتی ہیں جن کا تعلق خانگی یا ازدواجی زندگی سے ہے جیسے دنا سے اجتناب، شرعی عمرات (یعنی جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح نہ کرنا، نکاح، طلاق اور اولاد سے متعلق مسائل میں ناجائز راستہ اختیار کرنا (کتاب مذکور، ص ۱۳۰ بعد) تیسرے دائرے میں وہ عمرات آتی ہیں جن سے مسلمانوں کو عام معاشرتی زندگی میں واسطہ پڑتا ہے، جیسے رسم و رواج، لین دین کا کاروبار، کھیل کود، معاشرتی تعلقات اور مسلمان کے غیر مسلموں سے تعلقات وغیرہ کے مسائل (کتاب مذکور، ص ۱۸۳ بعد)۔

مآخذ : (۱) القرآن الکریم (موضوع سے متعلق آیات)؛ (۲) الترمذی: الجامع الصحیح، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۳) الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) وہی مصنف: الرسالة، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل حرم، حل؛ (۶) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۷) الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۹) محمد ابو ذرہ: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) یوسف القرضاوی: الحلال والحرام، قاہرہ ۱۹۶۲ء۔



الحلبی : نور الدین بن برحان الدین علی بن ابراہیم بن احمد بن علی بن عمر القاضی الشافعی، ایک عرب مصنف، جو قاہرہ میں ۹۷۵ھ / ۱۰۶۷ء میں پیدا ہوا، وہاں مدرسہ ملاحیہ میں مدرس (پروفیسر) رہا اور ۳۰ شعبان ۱۰۳۳ھ / ۱۷ فروری ۱۵۳۳ء کو انتقال کر گیا۔ اس کی بہت سی تصانیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت انسان الہیون فی سیرۃ الامین المامون، المعروف بہ سیرۃ الحلبيہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ کتاب شمس الدین الصالحی الشافعی (م ۹۳۲ھ / ۱۳۳۶ء) کی ایک تعریف السیرۃ الناصیہ کی تلخیص ہے، جس میں مؤلف نے متعدد اضافے کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۰۳۳ھ / ۱۶۳۳ء میں مکمل ہوئی

یعنی شارع نے اسے کسی ایسی وجہ سے حرام قرار دیا ہے جو اس کی اصل یا حقیقت میں داخل ہو اور اس سے پانچ ضروریات یعنی جسم، نسل، مال، عقل اور دین متاثر ہوتے ہوں (یعنی انہیں نقصان پہنچتا ہو)، جیسے مردار کھانا، شراب پینا، دنا کرنا وغیرہ؛ (۲) حرام لغیرہ، یعنی جو اصلاً اور ذاتاً تو حلال ہے اور نہ کسی ذاتی سبب کے باعث وارد نہیں ہوئی، بلکہ کسی خارجی سبب کے باعث حرام ہے، مثلاً وہ کسی ایسی چیز کے ارتکاب کا وسیلہ اور سبب بن سکتی ہے جو اصلاً اور ذاتاً حرام ہے، مثلاً ارض منصوبہ میں نماز پڑھنا، اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت اور چوری کا حلال جالور (بکری) گائے وغیرہ) ذبح کر کے کھانا بھی حرام لغیرہ کے ضمن میں آئے گا (ابو ذرہ: اصول الفقہ، ص ۳۲ بعد)۔

حلال ہیں وہ ہے جس کی حلت یا تحلیل کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو، اسی طرح حرام ہیں وہ ہے جس کی حرمت یا تحریم کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو، لیکن جس چیز کی حلت یا حرمت بین، یعنی واضح نہ ہو اسے مشتبہ کہا جائے گا (کشاف اصطلاحات الفنون: ۱: ۳۳۷ بعد)۔

فقہائے اسلام کا یہ اصول کہ اشیا کی اصل حلت و اباحہ ہے تا وقتیکہ حرمت یا کراہت کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اس کی بنیاد آیت (۳۱) [تہن: ۲۰؛ ۲] [البقرہ: ۲۹] پر ہے: "اللہ وہ ذات ہے جس نے تمام زمینی اشیاء تمہارے لیے پیدا فرمادی ہیں (نیز دیکھیے القرضاوی، ص ۱۶) یہی وجہ ہے کہ اسلام میں عمرات کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن حلال و مباح کا دائرہ بے حد وسیع ہے (حوالہ سابق)۔

شریعت اسلامی نے ان اشیا کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لیے نجاست اور ضرر موجود ہے۔ جن اشیا میں کچھ نفع بھی ہے، مگر ان کا ضرر اور نقصان نفع سے زیادہ ہے، انہیں بھی حرام قرار دیا گیا ہے (۲) [البقرہ: ۲۱۹]۔

اسلام شریعت کی رو سے جو چیزیں حرام قرار پائی ہیں ان کے تین دائرے ہیں: پہلے دائرے میں وہ عمرات آتی ہیں جس کا تعلق ہر مسلمان کی انفرادی زندگی سے ہے، جیسے مردار، دم مسنوح (جو ذبح کرتے وقت جالور کی شہ رگ سے جاری

وابست ہو کر خرقے سے مشرف ہوا، اس نے ابو یعقوب الاقطع کی بیٹی ام الحسنین سے شادی کر لی۔ وہ اور اس کی یہ بیوی پوری زندگی اکٹھے رہے، ان کے تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ اس شادی کی وجہ سے عمرو بن عثمان الحلی اس سے حد کرنے لگا اور اس کا مخالف ہو گیا۔ کرنہائی سے تعلق کی وجہ سے الحلاج پر بھی شبہی ہونے کا الزام لگا، مگر اکثر ماخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلاج ساری عمر عقیدۂ سنی ہی رہا (دیکھیے، سینوں کا مقالہ الحلاج در تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی) مرتبہ ایم۔ ایم۔ شریف، ۱: ۳۴۶)۔ حلاج کے مشہور صوفی جنید سے بھی تعلقات تھے۔ ان سے مشورہ کرنے کے لیے وہ بغداد گیا۔ مگر ان کی نصیحت کے باوجود، اپنے خسر الاقطع اور عمرو الحلی کے ہاں ہی جھگڑے سے تنگ آکر، بغاوت و زنج کے پکڑے جانے کے فوراً بعد سکے چلا گیا اور پہلاج کیا اور صوم و سکوت کی حالت میں ایک سال حرم میں معتکف رہنے کی قسم کھائی۔

خوزستان واپس آکر اس نے صوفیانہ لباس پہننا چھوڑ دیا، اور عام آدمی کی وضع اختیار کر لی، یعنی قبا پہننی شروع کردی (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء) تاکہ وہ زیادہ آزادی سے بول سکے۔ مگر اس کی دعوت کے انداز نے اسے شک و شبہ اور عناد کا نشانہ بنا دیا۔ اس کی دعوت کا بڑا مقصد ہر ایک کو اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے ہی دل کے اندر اللہ تعالیٰ کو تلاش کر سکے، اس کی وجہ سے اس کا لقب حلاج الاسرار، ”بہیدوں کا دھننے والا“ پڑ گیا، مگر اتحادیوں مختلفہ کی وجہ سے وہ بدنام ہو گیا۔ کچھ سنی، سابق عیسائی، جن میں سے بعض بعد میں بغداد میں وزیر بنے، اس کے مرید ہوئے، مگر عموماً کسی جماعتوں میں وہ غیر مقبول ہو گیا۔ حتیٰ شیعہ اور معتزلہ نے اس پر دھوکا دہی اور جموئی کرامات دکھانے کا الزام لگایا اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ اس پر وہ مشرقی ایران کی عرب نوآبادیوں میں تبلیغ کرنے کے لیے خراسان چلا گیا اور وہاں پانچ سال رہا، شہروں میں تبلیغ کرتا اور کچھ وقت کے لیے سرحدوں پر بعض قلعہ بند خانقاہوں میں ٹھہر جاتا۔ پھر وہ تسر واپس آ گیا اور معتد ریاست حمد قتائی کی مدد سے اس قابل ہوا کہ اپنے خاندان کو بغداد میں مقیم کر سکے۔ اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ اس نے دوسرا ج کیا۔

اور قاہرہ میں طبع ہوئی۔ الحلی کی تصانیف میں سے تصوف پر ایک رسالہ التسمیۃ العلویۃ فی بیان حسن طریقۃ السادة الاحمدیہ ہے، جو اب تک موجود ہے۔ اس کی ایک اور کتاب عقد المرجان فیما يتعلق بالجان ہے۔ یہ ایسوی کی اس شخص کی تخلیق ہے جو اس نے شبلی کی اصل تصنیف کا کیا تھا (دیکھیے نوادر، ۶۵: ۱۵۵، فهرست المکتب العربیۃ المکتوبۃ فی دار المکتب الحدیویہ، ۶: ۱۵۷ و ۷: ۳۰۲، ان متعدد شروح اور شرح الشروح میں، جو اس نے اپنے زمانے کی مروجہ درسی کتابوں پر لکھیں، صرف ایک باقی رہ گئی ہے، یعنی وہ شرح جو اس نے النودی کی منہاج الطالبین کی شرح، مشروحہ ذکر الایمانی، پر لکھی ہے، (دیکھیے دیستان: فهرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانہ ملی، بیروت، ۱۰۱۵-۱۰۱۶) الحلی (۳: ۱۲۳ س ۸ میں) اس کے بجائے حاشیہ علی منہج القاضی ذکر کیا کا ذکر ملتا ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ماخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) الحلی: خلاصۃ الاثر، ۱۲۲: ۱۳، بعد: (۲) بر اکلان، ۲: ۳۰۷۔

○

الحلاج : ابو الفیث الحسن بن منصور بن محی ایسنادی، ایک معروف صوفی اور عالم (۲۳۴ھ / ۸۵۷ء تا ۳۰۹ھ / ۹۲۲ء) جس کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔

الحلاج، جسے فارسی، ترکی اور اردو ادب میں منصور بھی کہا گیا ہے، ۲۳۴ھ / ۸۵۷-۸۵۸ء میں صوبہ فارس میں ایسفاء کے شمال مشرق میں الفور (جس کے باشندے ایک ایرانی بولی بولتے تھے) کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس کا باپ، جو غالباً ایک دھنیا تھا (جس سے اس کی نسبت حلاج ہوئی) طور چھوڑ کر اس خطے میں چلا گیا جو تسر سے (دریا فرات پر) واسط تک پھیلا ہوا ہے، جہاں پارچہ بانی کی صنعت عام تھی۔ یہاں قراء کا ایک اہم مدرسہ تھا۔ اس جگہ بارہ برس کی عمر سے پہلے ہی اس نے قرآن مجید حفظ کر لیا۔ وہ کم سنی ہی میں سورتوں کے باطنی معانی تلاش کرنے کی کوشش کرتا تھا، اس نے اپنے آپ کو سہل التسری کے مدرسہ تصوف سے وابستہ کر لیا۔

بیس سال کی عمر میں وہ سہل التسری کو چھوڑ کر بھرے چلا گیا۔ وہاں وہ عمرو بن عثمان الحلی کے سلسلہ طریقت سے

(پولیس) کے اسرائیلی کے اثر کی وجہ سے، جو وزیر کا دشمن تھا، الحلاج تین دن قحبے میں کسا رہا، جس کے اوپر لکھا تھا ”قرمطی کارندہ“۔ اس کے بعد اسے محل میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں وہ عام قیدیوں کو تبلیغ کرتا رہا۔ ۳۰۳ھ / ۹۰۵ء میں اس نے خلیفہ کے عارضہ بخار کا کامیاب علاج کیا اور ۳۰۵ھ میں ولی عہد کے طوطے کو ”دوبارہ زندہ کر دیا“۔ معتزلیوں نے اس کی ”عظائیت“

اور فسوں کاری پر اس کی مذمت کی۔ اس اثنا میں ۳۰۳ھ - ۳۰۶ھ میں وزیر ابن عیسیٰ کی جگہ (جو الحلاج کا طرفدار تھا) ابن الفرات کو مقرر کر دیا گیا، جو الحلاج کا مخالف تھا، لیکن خلیفہ کی والدہ نے الحلاج پر دوبارہ مقدمہ نہ بننے دیا۔ شیعہ عالم اشلغانی اور اس کے حریف النوبختی کے اثر سے مقدمہ دوبارہ شروع ہو گیا اور ۳۰۸ - ۳۰۹ھ / ۹۲۱ - ۹۲۲ء میں اس پر بحث ہوئی۔ اس کے پس منظر میں وزیر حامد (بن العباس) کی مالیاتی حکمت عملی بھی کار فرما معلوم ہوتی ہے جس کی ابن عیسیٰ نے مخالفت کی تھی مگر ناکام رہا تھا۔

عام خیال یہ ہے کہ حامد نے ابن عیسیٰ کے اثر کو دائل کرنے کے لیے ہی الحلاج کا مقدمہ دوبارہ شروع کرایا اور اس سلسلے میں ابن مجاہد نے اس کی مدد کی، جو قراء کا معزز قائد تھا اور صوفی ابن سالم اور اشلبی کا دوست، لیکن الحلاج کا مخالف تھا۔

الغرض حامد اور مالکی قاضی ابو عمر بن یوسف، جو ہمیشہ اس زمانے کے مقتدر لوگوں کی حمایت کرتا تھا، دونوں مقدمے پر اثر انداز ہوئے۔ اس پر ایک قرمطی ہوئے اور قرمطی بغاوت میں شریک ہونے کا الزام لگایا گیا۔ مقدمے کی سماعت میں کوئی شافعی موجود نہ تھا اور حنفی قاضی نے فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا، لیکن قاضی کا معاون ابو عمر اس کی حمایت کرنے کے لیے رضامند ہو گیا اور گواہوں کا یہ افسر تحقیقات چوراسی دستخط کنندگان پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قاضی کی کرسی پر بیٹھ کر حامد کے زور دینے پر، ابو عمر نے یہ فیصلہ سنایا: ”تمہارا خون بہانا جائز ہے“۔

اس کے بعد دو دن تک میر حاجب نصر اور خلیفہ کی والدہ خلیفہ سے الحلاج کے حق میں سفارش کرتے رہے، آخر

جہاں اس کے بعض سابقہ دوستوں اور صوفیہ نے اس پر جادو، فسوں طرازی اور جنات کے ساتھ رابطہ رکھنے کا الزام لگایا۔ اس حج کے بعد ہی اس نے ہندوستان اور ترکستان کا طویل دورہ کیا، جہاں اسے ہندو مت، بدھ مت، اور بانی مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء، مقالہ حسین بن منصور الحلاج)۔

۲۹۰ھ / ۹۰۲ء کے قریب الحلاج نے تیسرا اور آخری حج کیا۔ اب کی ولہ ایک گدڑی کندھوں پر تھی اور ظنا، یعنی ہندوستانی وضع کا تہ بند ہاندھے ہوئے تھا۔ عرفات کے میدان میں اس نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی: ”اے خدا مجھے فنا کر دے“ اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے“۔

اس حج سے فارغ ہو کر وہ بغداد واپس آیا تو اس نے اپنے گھر میں کعبے کا نمونہ بنالیا، رات کے وقت مزاروں پر عبادت کرتا اور دن کے وقت بازاروں یا گلیوں میں اللہ تعالیٰ سے اپنے والہانہ عشق کا اظہار کرتا اور خود اپنے لیے قوم کی نظروں میں مردود ہو کر مرنے کی خواہش کا اعلان کرتا اور کہتا: ”اے مسلمانو! مجھے اللہ سے بچاؤ“۔۔۔۔۔ اللہ نے میرے خون کو تمہارے لیے جائز کر دیا ہے، مجھے مار دو“۔۔۔۔۔ اس قسم کے اظہار خیال نے اس کی خلاف عوام کے جذبات کو ابھارا اور پڑے لکھے طبقتوں میں تشویش پیدا ہو گئی۔ الحلاج کے اس اعلان سے محمد بن داؤد الظاہری بہت مشتعل ہوا۔ اس نے عدالت میں الحلاج کو مجرم ٹھہرایا اور اسے سزائے موت دینے کا مطالبہ کیا، لیکن شافعی فقیہ ابن سرج کا خیال تھا کہ صوفی کا حال و مقام عدالتوں کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ اسی زمانے میں بصرے کے نحویوں کے محاسنہ بیان کے مطابق، الحلاج نے المنصور کی مسجد میں اشلبی کو یہ مشہور شیعہ جملہ کہا: ”اللہ الحق“ = میں حق (خدا) ہوں، کیونکہ خدا کے سوا میرے پاس کوئی انا نہیں۔ بعض لوگوں کے خیال میں اس کا سیاسی پس منظر بھی تھا۔

۳۰۱ھ / ۹۱۳ء میں وزیر ابن عیسیٰ نے، جو الحلاج کے ایک مرید کا چچا زاد بھائی تھا، اس کے خلاف مقدمے کو ختم کر دیا (دیکھیے فتویٰ ابن سرج) اور الحلاج کے حمایتیوں کو، جو قید میں تھے، رہا کر دیا گیا۔ تاہم اس کے دشمنوں کے دباؤ اور شرط

۲۲) (۱) الحلاج پر الزامات اور ان پر بحث کے لیے دیکھیے۔ ۲۲۲
بذیل مادہ)۔

سلسلہ الحلاجیہ اور اس کے فرقے: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۳۰۹ھ / ۹۲۲ء میں الحلاج کے مرید ایک خاص طریقہ اختیار کر چکے تھے۔ وہ اپنے آقا کے معلوب ہو جانے کے بعد چھپ گئے یا منتشر ہو گئے۔ لیکن ان پر تشدد جاری رہا اور ۳۱۱ھ - ۳۱۲ھ / ۹۲۳ء - ۹۲۵ء میں بغداد میں الحلاج کے کئی پیروؤں کے سر قلم کر دیے گئے۔ کچھ پیرو خراسان بھاگ گئے، جہاں انہوں نے خلی ماتریدی تحریک اصلاح میں حصہ لیا۔ ابن بشر اور خاص طور پر فارس ابن عیسیٰ (حلاجیہ حلوہ کا بانی) نے الحلاج کی تعلیمات کو اپنایا اور خراسان میں صوفیہ کے حلقوں میں ان کی اشاعت کی۔ یہی تعلیمات الکلاباذی کی کتاب الترف کا سرچشمہ ہیں۔ السلی اور الخلیب کے بیان کی رو سے پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں بھی نیشاپور میں کچھ "متہاپسند" حلاجی موجود تھے۔ ان میں ابن ابی الخیر (نکلس کا موضوع مطالعہ) اور فارسی کو شامل کیا جاسکتا ہے، جو الغزالی کا "شیخ" تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالی کی رائے الحلاج کے حق میں ہے۔

دوسرے مریدوں مثلاً ابن خفیف نے (جو الحلاج کی آخری عمر میں اس کا دوست بنا، نہ کہ مرید) الاشعری کی تحریک اصلاح میں کچھ سالیہ عناصر بھی داخل کر دیے۔

ابواز اور ہمرے میں حلاجیہ کے ایک فرقہ کے متعلق، جو بہت قہوڑا عرصہ زندہ رہا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے انتہائی اہم حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے بڑے نمائندے الحافمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے نبی ہونے کا اعلان کیا جسے اس "روح" سے الہام حاصل ہوا تھا جو الحلاج میں "ذالی" مکنی تھی اور اس کے بعد اس کے بیٹے میں منتقل ہوئی اور جو اسمعیلی اثرات سے بچی رہی۔

بغداد میں دوسرے حلاجیہ، جن کا ذکر عطار نے کیا ہے، اپنے آپ کو سینوں کی حیثیت میں پیش کرتے تھے، لیکن بڑے آزادو مغنوم میں اور اپنے آقا کے الفاظ "انا الحق" اور "جٹنے والی جھاڑی" سے خدا کے موسیٰ سے مخاطب ہونے والے لفظ انا اللہ میں ایک تعلق قائم کرتے تھے (۲۰ [۱۳] ۱۳)۔

خلیفہ نے جو بنار میں جلا تھا، شش و پنج کی حالت میں پھانسی کی سزا کی منسوخی کا حکم دے دیا، لیکن وزیر کی سازشوں نے خلیفہ المتقدر کی قوت فیملہ پر فتح حاصل کر لی، جس نے ایک خاص دعوت سے رخصت ہوتے وقت الحلاج کی سولی کے وارنٹ پر دستخط کر دیے۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو ہگل بجا کر اعلان کر دیا گیا کہ الحلاج کو مغربیہ سولی دی جائے گی۔ الحلاج کو پولیس کے افسر اعلیٰ کے حوالے کر دیا گیا اور شام کے وقت اس نے قید خانے کی کال کوٹھری میں اپنے آپ کو حوالہ بہ تقدیر کر دیا اور اپنے "شہادہ" انجام کی پیش گوئی کی۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو ہاب خراسان میں الحلاج کو جس کے سر پر ایک تاج رکھا ہوا تھا، "ایک بے پناہ جھوم کے سامنے" پیٹ پیٹ کر ادھ موا کیا گیا اور پھر سولی پر لٹکا دیا گیا۔ ابھی اس میں زندگی کی رمت باقی تھی کہ بلوائیوں نے دکانوں کو آگ لگا دی۔ جس وقت وہ دار پر لٹکا ہوا تھا دوستوں اور دشمنوں نے اس سے سوالات کیے، جن کے کچھ جوابات کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اس کا سر قلم کرنے کے متعلق خلیفہ کا حکم رات گئے آیا۔ دراصل اس کی سولی کے آخری مرحلے کو اگلے دن تک ملتوی کر دیا گیا تھا۔ التوڑی کے بیان کے مطابق صبح کے وقت وہ لوگ جنہوں نے اس کی سزا کے حکم پر دستخط کیے تھے، ابن مکرم کے گرد جمع ہوئے اور بلند آواز میں کہنے لگے: "یہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کے خاطر ہوا ہے، اس کے خون کا ہار ہمارے سروں پر آئے دیکھو"۔ الحلاج کا سر قلم کر دیا گیا، پھر اس کے جسم پر تیل چھڑک کر اسے جلایا گیا اور ایک مینار کے اوپر سے اس کی راکھ دریائے دجلہ میں بہا دی گئی (۲۷ مارچ ۹۲۲ء)۔

تصانیف: (۱) ۲۹۰ھ / ۹۰۲ء کے قریب، اس کے شاگردوں کی جمع کی ہوئی ستائیس روایات کا عربی متن اخبار الحلاج، بار سوم، میں ہے؛ (۲) کتاب اللوایین، گیارہ مختصر تصانیف کا سلسلہ (مع طائین الازل)، عربی متن اور البتلی کا فارسی ترجمہ، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳) دیوان الحلاج میں جمع شدہ کچھ نظمیں عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ۔

(الحلاج کی دوسری تصانیف اور ان کی صحت پر بحث کے لیے دیکھیے L. Massignon: کتاب اللوایین، دیباچہ ۱ تا

(R. Arnaldez)

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حلول : (ع) ایک فلسفیانہ اصطلاح، مادہ ”ح

ل ل“ سے، اس کے لغوی معنی ہیں ڈھیلنا کرنا، گرہ کھولنا، کسی مقام (محل) میں بس جانا (لسان) Lane اسلامی علوم اور فلسفے میں اس کے مختلف معانی ہیں: (۱) نحو میں اعراب کا واقع ہونا، (۲) شریعت میں حکم (حد) کا اطلاق؛ (۳) یونانی فلسفے میں اس سے مراد ہے: (الف) کسی عرض کا کسی موضوع میں بس جانا (inhesion) دیکھیے A.M. Goichon؛ (ب) روح اور بدن کا حقیقی اتحاد: حلول الروح فی البدن (الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلہ، قاہرہ ۱۹۰۶ء، ص ۸۰)؛ حلول لاساوت فی الناسوت قب الحلاج؛ (۴) کلام اور تصوف میں حلول کے معنی اللہ تعالیٰ کا اپنی کسی مخلوق میں سما جانا (رکب بہ امامہ، تناسخ)؛ یہ اکثر اتحاد [رکب ہاں] کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے (آآ) لائڈن بار دوم)۔

علمائے اس کی مختلف تشریفات تحریر کی ہیں: (۱) ایک شے کا کسی دوسری شے سے اس طرح متحد ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی اس اشارے میں شامل ہو۔ یہ تطبیق یا تو حقیقی ہو سکتی ہے، جیسے پودوں اور پانی میں، جو پودوں میں سرایت کرتا ہے، یا اعراض اور اجسام میں۔ حکما کے نزدیک حال کا انحصار صورت اور غرض پر ہے جب کہ یہ تعریف پودے میں پانی اور پتھر میں آگ کے وجود (اتحاد کے بجائے افتقار کے طریق پر حلول) پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اشارے کے اتحاد سے مراد اتحاد دائمی ہے، کیونکہ وہ فرد کامل ہے۔ چنانچہ حال اور محل کا علیحدہ طور پر اپنا منفرد وجود نہیں ہوتا اور یہ صورت، حیولی، عرض اور موضوع کے سوا کسی میں متصور نہیں ہو سکتی؛ (۲) ایک شے کسی دوسری شے میں اس طرح رچ بس جائے کہ اس کا وجود بعینہ وہی ہو جائے جو دوسری شے کا ہے (ملا صدرا)؛ (۳) ایک شے دوسری شے میں اس طرح حاصل (منفتر) ہو کر ان کی طرف اشارے میں یا حقیقی (تحقیقاً) اتحاد پایا جائے جیسا کہ اجسام

ابن ہادی الفرق میں الحلاجیہ کا ذکر ان فرقوں میں کرتا ہے جنہیں قالوناً مرتد سمجھا جاتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی میں مناظرانہ استدلال شروع ہو چکے تھے۔

اس کے معاصرین اور اخلاف کی آراء: مسلمانوں میں بہت کم اشخاص پر اتنی بحث ہوئی ہے جتنی کہ الحلاج پر۔ ان قانیوں کے اجماع [رکب ہاں] کے باوجود جنہوں نے اسے رد کیا علا اور عوام میں اس کے فدائی موجود تھے۔ یہاں ان اہم علما کے ناموں کی مع ان کی آراء کے فہرست دی جاتی ہے جنہوں نے اس مشہور بحث میں حصہ لیا تھا۔ مختلف آراء کو تین انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (الف) مذمت، جس کی ذیلی تقسیم رد (محض تردید) اور تکفیر (اسلام سے خارج کرنا) ہے؛ (ب) ترحم (اولیاء کی فہرست میں شامل کرنا) یا ولایہ (اس کی ولایت کی توثیق)؛ اسے اعتذار (جواز ہائذ) اور قبول (بھرپور اور مکمل قبولیت) میں مزید تقسیم کیا گیا ہے؛ (ج) توقف (فیصلے کو روکنا) احتراز)۔

الحلاج کی ”حیات بعد الممات“ رفتہ رفتہ قصہ بن گئی، بعض اوقات عالمانہ (عربی، فارسی، ترکی، اردو، ملائی، اور جاوی میں) اور بعض اوقات عوامی۔ دیکھیے L. Massignon: کتاب مذکور، باب ۱۰ → ص ۳۳۰ → تا ۳۶۰۔ مغرب میں بھی الحلاج کے متعلق اتنا ہی اختلاف آرا پایا جاتا ہے جتنا مشرق میں۔ مغرب میں قدیم مصنفین کی آراء سطحی ہیں، لیکن L. Massignon کی بلند پایہ تحقیقات نے اس بے مثال شخصیت کو اس کے ماحول اور اسلامی فکر کے ارتقا میں اس کا جائز مقام دلا دیا ہے۔ بعد ازاں اسلامی ممالک کی ثقافت پر بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ہو گی جو الحلاج کے ذکر کو نظر انداز کر دے، جب کہ اس کے متصوفانہ طریقے اور اس کی زندگی اور اس کی موت کے مشاہدے کی قدر و قیمت کی مسلسل توثیق پائی جاتی رہی ہے۔ ماہرین کی تصانیف کے علاوہ، یہ کہا جا سکتا ہے کہ الحلاج کی شہرت عالمگیر ثقافت کا ایک جز بن چکی ہے (مثال کے طور پر دیکھیے P. Marechal کے مقالات جو ۱۹۲۳ء میں لکھے گئے تھے اور حالیہ تصنیف (۱۹۶۳ء) از

۷۔ عدد ۱۷۸، بعدہ: ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲) الجوری: کشف
المجوب، ص ۳۳۲ تا ۳۳۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین
مناظر، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱؛ (۳) الفزائی: المقصد الاساسی فی اسماء اللہ
الحسنی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۷۶؛ (۴) الداعی: تجرہ، چاپ سبکی
تہران، ص ۳۰۶، ۳۱۹؛ (۵) ابن تیمیہ: کواکب، مخطوطہ دمشق
ج ۲۶، (اس کا اقتباس الاکوسی: جلاء، ۵۳ تا ۶۱ میں شائع ہوا
ہے)؛ (۶) المسی: التادی المہیشہ، ص ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۷)
قاضی عیاض: الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، باب ۳، ص ۳
حاشیہ ۵، الدلجی اور الحفاجی کی شروح کے ساتھ؛ (۸) تھانوی:
کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شپرنگر Springer، ص ۳۲۹ تا
۳۵۲؛ (۹) عبدالقادر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق،
طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۲۳۱ تا ۲۵۰۔



محمد ان قرمط : بن الاشعث ایک اسمعیلی
داعی، جس نے قرمطی فرقے کی بنیاد ڈالی۔ وہ نواح کوفہ کا ایک
دیہاتی تھا۔ اس کا لقب قریشا اس آرای زبان کا ہے جو اس
ضلع میں بولی جاتی تھی اور بظاہر اس کا مفہوم ”سرخ یا آتشیں
آنکھوں والا انسان“ ہے (طبری: تاریخ، ۳: ۲۱۵)۔ وہ عبداللہ
بن میمون کے داعی حسین الاحوازی کی تلقین سے اسمعیلی فرقے
میں داخل ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا جانشین ہوا۔
بغداد کے قریب کلو ازا کے مقام پر اس نے سکونت اختیار کی
جہاں سے وہ ہامانی خراسان کے تبلیغی حلقے اور داعی الدعاة یعنی
داعی اعظم کے ساتھ جو عسکر کرم (۲۶۱ھ/۸۷۵ء) میں رہتا
تھا، نامہ و پیام کر چکا تھا۔ کوفے کے قریب اس نے اپنے لیے
ایک سرکاری قیام گاہ بنائی جو دار الجؤہ (جائے پناہ) کہلاتی تھی۔
یہ مقام اس کے پیروؤں کا مرکز بن گیا، جس کے ارد گرد وہ آباد
ہو گئے اور جہاں سے وہ ادھر ادھر چلے کرتے رہے (۲۷۷ھ/۸۹۰ء)۔
وہ بہت عیز فہم شخص تھا اور کبھی حیران یا پریشان نہ
ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق و لہجہ قریب تھا ہر کام کی قابلیت اور صلاحیت
اس میں موجود تھی اور بہت بلند ہمت آدمی تھا۔ عبداللہ بن
میمون کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے احمد کو شیخ الاعظم (داعی
اعظم) ماننے سے انکار کر دیا اور امام محمد بن اسلمیل کا ساتھ نہ

میں اعراض کا حلول، یا تقدیراً جیسے مجردات میں علوم کا حلول
مان لیا جائے؛ (۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ”حلول اختساس
باعث“ ہے، یعنی ایک خاص تعلق، جس سے دو متعلق اشیا میں
سے ایک شے دوسری شے کے لیے نعت بن جاتی ہے اور
دوسری منعت۔ باعث کو حال کہتے ہیں اور منعت کو محل
جیسے سپیدی اور جسم کا باہمی تعلق؛ (۵) بعض متکلمین کے نزدیک
حلول جمیعہ کے طریق پر حصول ہے، اس لیے جمہور متکلمین کا
قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں میں سے کسی کا
بھی کسی مخلوق میں حلول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے وجوب
ذاتی کی نفی ہوتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ
حلول)۔ حلول کی چار اقسام میں امتیاز کیا جاتا ہے: الحلول
الجزئی (جیسے اجسام کا احیاء، یعنی مقام و جگہ میں حلول)؛ (۲)
الحلول الوصفی، جیسے جسم میں سپیدی یا سیاہی کا حلول؛ (۳)
الحلول السریانی، جیسے حیوانی میں صورت کا حلول؛ اور (۴)
الحلول الجواری، یعنی ایک جسم دوسرے کے لیے ظرف کی
حیثیت رکھتا ہو، جیسے پیالے میں پانی کا حلول۔ ارسطو نے بھی
عیسائیوں کے عقیدہ حلول کی طرح یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی
جو ہر روحانی ایک معینہ صورت میں مادے سے متحد ہو جاتا ہے
اس کی مثال وہی ہے جو اپنے دائرہ عمل میں قوت توانائی کی
ہے۔ متکلمین اسلام میں سے تقریباً ہر ایک نے اس عقیدے کی
تردید کی ہے۔ البتہ نظریہ جو ہریت کے ماننے والوں نے الاشعری
سے اتفاق کرتے ہوئے اسے جسم اور روح کے اتحاد کی صورت
میں حلیم کیا ہے کیونکہ ان کے یہاں روح ایک جسم لطیف ہے
خو لا وہ جنوں اور فرشتوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن اللہ تعالیٰ نے
اپنی کسی مخلوق میں حلول کو رد کر دیا۔ اس لیے کہ اس طرح
جو ہر ایہ کا تجزیہ لازم آتا ہے، خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور
دو ادبی ہمتیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم
کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اہل السنۃ اور اہل تشیع دونوں
نے فرقوں کو عیسائیوں کی طرح حلویہ ٹھہراتے ہوئے خارج از
اسلام قرار دیا ہے۔ جو حلول کے قائل ہیں (تفصیل کے لیے
دیکھیے آ۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ : السلی: غلطات الصوفیہ، مخطوطہ قاہرہ، ج

سبع مثانی صحیح احادیث میں بھی سورہ فاتحہ کی برکات کو کئی مقامات پر واضح کیا گیا ہے (دیکھیے: بخاری (کتاب التفسیر، باب فاتحہ الکتاب) میں ایک شخص کا قصہ آیا جو اسے سانپ کے کانے پر ایک تعویذ (رقیہ) کے طور پر استعمال کرتا تھا اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اسے بنظر استعجاب دیکھا۔ ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی ہے ”جو اہم بات یا کوئی اہم چیز خدا کی حمد سے شروع نہ کی جائے وہ ناقص رہ جاتی ہے“ دیکھیے: مسلم۔ اس طرح حمل ان تین جملوں میں سے ایک جملہ بن گیا جن کا استعمال ہر رسمی تحریر کے شروع میں ضروری ہے۔ اس کے علاوہ بکری کا یہ استعمال بھی قدیم ترین زمانے سے موجود چلا آتا ہے۔ (کتاب الاذکار)۔

ماخذ : (۱) مذکورہ بالا حوالے نیز (۲) بیضاوی (طبع فلاشر Fleischer ۱: ۵، ۲: ۲۶، بعد: (۳) طبری: تفسیر ۱: ۲۵، بعد: قاهرہ ۱۳۰۷ھ، (۴) فخر الدین الرازی: مناقب الغیب ۱: ۱۱۵، بعد: قاهرہ ۱۳۰۷ھ۔

○ حمزہ بن عبدالمطلب : نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا، عبدالمطلب اور حالہ بنت وہب کے بیٹے تھے۔ انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شادی کے لیے حضرت خدیجہ کے والد خویلد بن اسد کے ساتھ بات چیت میں حصہ لیا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے سب سے بہادر حامیوں میں سے ہو گئے۔ غزوات میں شرکت کر کے خوب داد شجاعت دی۔ انہوں نے ابو جہل کے توہین آمیز سلوک کے خلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدافعت کی، یہودیوں کے قبیلہ بنو قینقاع کے خلاف کارروائی میں حصہ لیا، اور ساحل سمندر کی طرف العیص کے مقام پر تیس مہاجرین کے ساتھ ایک مہم کی قیادت کی۔ راستے میں ابو جہل کے ساتھیوں نے ان کی لڑ بھڑ ہو گئی، لیکن مہدی ابن عمرو الجہنی کی مداخلت کی بدولت کوئی لڑائی نہ ہوئی۔ حضرت حمزہ غزوہ بدر (۶۲۳/۲ھ) میں بڑی بہادری سے لڑے، کئی مشرکین پر مبارزت میں فوقیت حاصل کی، لیکن اگلے سال جب وہ احد کے مقام پر بڑی دلیری سے لڑ رہے تھے ایک حبشی غلام وحشی نے

چھوڑا عمروہ شام چلا گیا جہاں جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس کا بہنوئی مدان بھی، جس نے اس فرقت کی اکثر مذہبی کتابیں تصنیف کی تھیں، احمد کے پیروں میں سے ایک شخص ذکریہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ روپے کی فراہمی کے لیے قرطہ نے پے در پے کئی لگان عائد کیے، جن میں سے ہر ایک پہلے سے زیادہ بھاری تھا، چنانچہ پہلے تو فخر کے نام سے ایک ٹیکس لگایا، جو فی کس ایک درہم (چاندی کا سکہ) ہوتا تھا اور پھر جبرہ یعنی ایک دینار (سونے کا سکہ) فی کس، جسے بعد میں بلند یعنی سات دینار فی کس سے تبدیل کر دیا گیا اور آخر میں اس نے الفری یعنی اشتراک الماک و اذواج کا مطالبہ کیا۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ قراءہ۔

○ الحمد للہ : یعنی الحمد للہ کہتے ہیں۔ ”حمد“ ”ذم“ کی ضد ہے اس سے مراد کسی ایسی چیز کی تعریف ہے جو ستودہ شخص کے ارادے پر موقوف ہو اور اس لحاظ سے وہ ”مدح“ سے مختلف ہے جو اس طرح متعین نہیں ہے، اسی طرح وہ ”شکر“ سے بھی مختلف ہے اگرچہ اس سے شکر کا (جس کا عکس کفران ہے) انکار ہو سکتا ہے۔ لفظ ”ثناء“ جس کا ترجمہ اکثر مدح کیا جاتا ہے، لیکن جو زیادہ صحیح طور پر لحاظ کرنے یا رعایت رکھنے کے معنی میں ہے، مدح اور ذم دونوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، یہ جملہ (الحمد للہ) از روئے قاعدہ اخباری یا خبری ہے، مگر استعمال انشائی ہے، اس لیے کہ حکم اسے اس تعریف کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے جسے بولتے وقت وہ خدا کی جانب کرتا ہے (محمد مبدہ، در تفسیر سورہ فاتحہ، قاهرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۸)۔ چونکہ یہ جملہ قرآن میں علاوہ کچھ اور جملوں کے مثلاً ”لہ الحمد“ چوبیس مرتبہ آیا ہے، اس لیے مسلمان اسے بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ سب چیزیں اللہ ہی کی طرف سے آتی ہیں، اس لیے ہر شے کے لیے خواہ وہ خوشی کی ہو یا رنج کی، اسی کی ستائش ہونی چاہیے۔ بعض احادیث مبارکہ میں اس کی خصوصی تائید کی گئی ہے اس لیے دیدار لوگوں کے ہاں اس جملے کا استعمال عام ہے، اس کے علاوہ یہ صلوٰۃ اور تسبیح کا بھی یہ ایک جزء ہے اور تسبیح میں تینتیس بار دہرایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں

انہیں شہید کر دیا۔ وحشی کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ اس کے صلے میں اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ جب وہ گر گئے تو ہند ہت قہبے لے ان کی لاش کا وحشیانہ طور پر مشہ کیا اور ان کا کلیجہ چبایا۔ یہ واضح طور پر زمانہ جاہلیت کی عداوت کا اعادہ تھا۔ بعد میں وحشی اور ہند دونوں مسلمان ہو گئے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں معاف کر دیا۔

حضرت حمزہؓ کے حقائق ان کے بارے میں جو کمائیاں عربی، فارسی، ترکی اور اردو زبانوں میں ملتی ہیں۔ وہ سب فرضی کمائیاں ہیں۔ ان میں حضرت امیر حمزہ کو ایک بطل (ہیرو) کے طور پر پیش کیا گیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

ماخذ : (۱) ابن حشام، ص ۶۹، ۱۲۰، ۱۸۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۸۵، ۵۱۶، ۵۱۳، ۵۶۷، ۵۸۳، ۶۰۷، (۲) ابن سعد، ۳/ ۱۱ تا ۱۲، (۳) ابن حجر: الاسابہ (مطبوعہ قاہرہ)، ۱: ۳۵۳ تا ۳۵۴، (۴) الاعلیٰ، ۳: ۲۵، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۱۹، ۸۱ تا ۸۲۔

حمزہ بن علی بن احمد : دروزی عقائد کا بانی اور کئی ایسے رسائل کا مصنف جو اب دروز کی مقدس کتابوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی زندگی کے حقائق یقین سے کوئی بات معلوم نہیں۔ النوری کا بیان ہے کہ وہ ایرانی الاصل اور دروز کا باشندہ تھا اور اس کا پیشہ عمدہ سازی تھا۔ یہ بھی یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مصر میں کب آیا؟ ممکن ہے کہ ۳۰۵ یا ۳۰۶ھ میں آیا ہو۔

فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ [رک باں] کے اسمعیلی متبعین کی یہ عام رائے تھی کہ وہ امام قائم ہے۔ اوائل ۴۰۸ھ / ستمبر ۱۰۱۷ء میں الحسن الاخرم نے باقاعدہ اس کی الوہیت کا اعلان کر دیا اور ممتاز عمال حکومت کو یہ عقیدہ قبول کرنے کی دعوت دی۔ اسے الحاکم کی حمایت حاصل تھی، چنانچہ اسے سرکاری طور پر اعزازات عطا کیے گئے، تاہم رمضان ۴۰۸ھ / جنوری۔ فروری ۱۰۱۸ء میں جب اسے قتل کر دیا گیا تو خلیفہ نے اس کی تحریک سے قطع تعلق کر لیا۔ حمزہ بن علی بھی اسی تحریک میں شریک تھا، لیکن وہ اب تک پس منظر میں رہا تھا۔ محرم ۴۱۰ھ / مئی ۱۰۱۹ء میں الحاکم نے اس میں پھر دلچسپی ظاہر کی تو حمزہ نے

امام اور قائم زمان کی حیثیت سے اس تحریک کی قیادت سنبھال کر حادی المستنیرین کا لقب اختیار کیا اور قاہرہ کی شہر پناہ سے باہر باب نصر کے قریب جامع ریدان میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ ۱۲ صفر ۴۱۰ھ / ۱۹ جون ۱۰۱۹ء کو اس نے قاضی القضاۃ کے پاس ایک وفد بھیجا اور اسے اپنی جماعت میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اس پر فساد شروع ہو گیا۔ لوگوں نے جامع ریدان کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور چند روز تک لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ربیع الاخر ۴۱۰ھ / اگست ۱۰۱۹ء میں الحاکم کی سرپرستی میں اس نے اپنے عقائد کی دعوت کے لیے ایک زبردست تنظیم قائم کی، جسے بالخصوص شام میں بہت کامیابی نصیب ہوئی۔ شوال ۴۱۱ھ / جنوری ۱۰۲۱ء میں الحاکم قائب ہو گیا تو حاکی عقائد کے لوگ تشدد کا نشانہ بننے لگے۔ یہ دیکھ کر حمزہ کو بھی ایک بار پھر فرار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا، اس بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ بقول یحییٰ بن سعید وہ اپنے فرار کے کچھ عرصے بعد مارا گیا تھا، لیکن اس کے جانشین ہاء الدین المقتنی کا دعویٰ تھا کہ اس کا حمزہ کے ساتھ رابطہ قائم ہے، حتیٰ کہ ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء میں اس نے اعلان کیا کہ وہ بہت جلد ظاہر ہونے والا ہے۔

حمزہ بن علی کو دروز کے مذہبی نظام میں بحیثیت قائم الزمان اور منظر متعل کل بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بقول الشيخ الحسن بن الحمید و دیگر معتنقین وہ عام طور پر البادی، یعنی حادی المستنیرین (= ان لوگوں کا رہنما جو دعوت باری تعالیٰ کو لبیک کہتے ہیں) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مذہبی عقائد کے لیے رک بہ دروز در آآ۔

ماخذ : (۱) ابن خافزہ: اخبار الدول المنقطعة = کوئٹن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۲، بعد؛ (۲) یحییٰ بن سعید الانطاکی: تاریخ، طبع شیخ Carra de vau و حسن الزیات، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰، بعد؛ ۲۲۷؛ (۳) الکندی: کتاب الولاۃ و کتاب القضاۃ، طبع Guest، لندن ۱۹۱۲ء، ص ۶۱۲؛ (۴) آآ، لندن، بار دوم، بذیل مادہ۔

حنابلہ : (ع)، حنبلی کی جمع، امام احمد بن حنبل

قابل ذکر ہیں جنہوں نے معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے اثر سے مرکز خلافت کو محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی اور اس معاملے میں اتنا جوش دکھایا کہ ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں خلیفہ الراسی کو حنبلی مسلک کے خلاف ایک فرمان جاری کرنا پڑا۔

البرہماری کے ایک نامور ہم عصر ابو القاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ / ۹۳۵-۹۳۶ء) مصنف کتاب المختصر نے آل یوسف کی آمد پر بغداد کو خبر ہاد کہہ کر دمشق میں پناہ لی۔ بغداد میں بنو یوسف کی حکومت کے قیام کے وقت حنبلی مسلک اس شہر میں خاصا مضبوط تھا۔ حنبلیوں نے بیک وقت امامیہ مسلک کے فروغ (جو بنو یوسف کے مد نظر تھا) قائمین مصر کے نفوذ اور اسمعیلیت کی ترقی کا بڑی مستعدی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

حنبلی فقہ کے ممتاز نمائندوں میں چند خاص القاسم بزرگوں کا سرسری تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ ان میں ابوبکر الحجاج (م ۳۳۸ھ / ۹۵۹-۹۶۰ء) ہیں جنہوں نے مسند امام احمد بن حنبلؒ کی تدوین کو کے علاوہ کتاب السنن اور کتاب اختلاف الفقہاء لکھی۔ ابوبکر الاجری (م ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء) کی کتاب الشریعہ اس لحاظ سے انفرادیت رکھتی ہے کہ اس میں وہ علم الکلام (یہاں تک کہ اشعریت) سے بھی احتراز کر کے چلتے ہیں۔ یہ اصول میں حنبلی تھے اور فروغ میں شافعی۔ پھر ابو القاسم البرائی (م ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء) آتے ہیں۔ یہ کتاب السنن، کتاب مکارم الاخلاق کے مصنف ہیں۔

ابوالحسن بن سمون (م ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) حنبلی ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتے تھے۔ بغداد میں مذہبی موضوعات پر وعظ کیا کرتے تھے اور بہت مقبول تھے۔ باقی اکابر میں الکبریٰ (م ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) عقائد پر دو مشہور کتابوں (الابانہ-الکبیرہ اور الابانہ-الصغیرہ) کے مصنف ہیں۔ ابن حامد خلیفہ القادر باللہ کے قریبی حلقے کے بزرگ تھے۔

قاضی ابو یعلیٰ ابن القراء (م ۳۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے ایک کتاب الاحکام السلطانیہ لکھی۔ ابو یعلیٰ نے القاسم کے زمانے میں اہل السنن کے مسلک کی پر زور تائید کی۔ خلافت بغداد کی آخری دو صدیوں میں طرح طرح کے سیاسی حوادث پیش آئے۔ اہل السنن کے مسلک کے فروغ کے لیے جو کام ہو رہا تھا

[رک ہاں] کے فقہی مسلک کے پیرو۔ امام صاحب سے جن بزرگوں نے ان کے مذہب کی روایت کی ہے ان میں مشہور ترین ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی المعروف بالاثرم، کتاب السنن کے مصنف احمد بن محمد بن الحجاج المروزی (انہوں نے بھی کتاب السنن مدون کی) اور اسحاق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی (ان کی کتاب کا نام بھی کتاب السنن ہے) ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ کے دو بیٹوں، صالح اور عبد اللہ نے امام صاحب کی مسند کی روایت میں بڑا حصہ لیا۔

بہت سے مشہور راویوں نے امام احمد بن حنبلؒ سے مسائل و فتاویٰ کی روایت کی۔ ان میں ابو داؤد البجستانی (م ۳۷۵ھ / ۸۸۸-۸۸۹ء) اور ابو حاتم الرازی (م ۳۷۷ھ / ۸۹۰-۸۹۱ء) اہمیت رکھتے ہیں۔

حنبلی مسلک کی تاریخ میں ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳-۹۲۴ء) کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ الخلال ابوبکر المروزی کے شاگرد تھے اور بغداد میں انہیں کی مسجد میں درس دیا کرتے تھے۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب الجامع میں امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب المسائل کو شامل کر کے اس کی تنقیح و تہذیب کی۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیمؒ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا۔

حنبلی فقہ کی شاید سب سے پہلی کتاب بھی الخلال نے مرتب کی، جسے عبد الجوز بن جعفر (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳-۹۷۴ء) المعروف بہ "غلام الخلال" نے مکمل کیا۔

یہاں دو اور بلند پایہ اور معروف حنبلی مصنفوں کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ ایک تو مشہور محدث ابو داؤد البجستانی کے فرزند ابوبکر البجستانی (م ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء) مصنف کتاب المعاصف ہیں اور دوسرے ابو محمد بن ابی حاتم الرازی، جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی مستند کتاب کتاب الجرح و التعديل کی وجہ سے بہت شہرت رکھتے ہیں۔

خلافت کی مذہبی و سیاسی تاریخ میں حنابلہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے وہ کسی تاریخ دان سے پوشیدہ نہیں۔ اس سلسلے میں البرہماری (م ۳۲۹ھ / ۹۴۰-۹۴۱ء) کی سرگرمیاں

افتی پر ابھرے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ)۔ یہ سب علماء فقہ حنبلی مسلک کی اشاعت کا باعث بنے۔ زوجیوں اور ایویوں کے عہد حکومت میں حنبلی علماء کے دو اور خاندان مشہور تھے: بنو منجا اور بالخصوص بنو قدامہ۔ دوسری طرف قصبہ خزان بھی قدیم زمانے سے حنبلی مذہب کا اہم مرکز تھا جس کی نمائندگی المقتنی اور الحور کے معتمد محمد الدین ابن تیمیہ (م ۷۶۲ھ / ۱۲۵۳-۱۲۵۵ء) نے کی۔ بحری ممالیک اور عثمانیوں کے دور میں بھی حنبلی مسلک کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ اس زمانے کے عظیم ترین نمائندے احمد بن تیمیہ (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء) [رک] بہ ابن تیمیہ [تھے۔ ان کا خاندان منگولوں کے حملے کے خطرے کے پیش نظر ۷۶۶ھ / ۱۲۶۷-۱۲۶۸ء میں دمشق میں آ گیا تھا۔ ابن تیمیہ نے یہیں تعلیم پائی، انہوں نے فکر دینی کی تاریخ پر محکم نقش ثبت کیے۔

ان کے بڑے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰-۱۳۵۱ء) اپنے گرامی قدر استاد کے قدم بہ قدم چلے اور مستحب ہوتے رہے۔ [رک] بہ ابن قیم [ان کے شاگرد عبدالرحمن بن رجب (م ۷۹۵ھ / ۱۳۹۳ء) حنبلی مسلک کی تاریخ ذیل علی طبقات الحنابلہ کی بدولت مشہور ہوئے۔ ان کی کتاب فوائد بھی اہمیت رکھتی ہے۔

ممالیک کے دور میں آگے چل کر حنبلی مسلک شام اور فلسطین میں زوال پذیر ہوتا گیا جس کی ایک وجہ ابن عربی کے خیالات کی اشاعت بھی تھی، لیکن حنبلی خاندان جو سرکاری مناصب پر فائز چلے آتے تھے خاصے ہا اثر تھے، اس لیے ان کا اثر پھر بھی باقی رہا۔ قاضی القضاۃ برہان الدین ابن المنفلح (م ۸۸۳ھ / ۱۳۷۹-۱۳۸۰ء) ایک ایسے ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں کئی بلند پایہ علما پیدا ہوئے۔

عثمانیوں کے عہد میں حنبلی مسلک کی تاریخ کا اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء) کے زیر قیادت ایک مذہبی تحریک نے ”وہابیت“ کے نام سے فروغ پایا۔ یہ نام دراصل شیخ محمد بن عبدالوہاب کے عقائد کے مخالفین کا دیا ہوا ہے۔ شیخ کے طرفدار اور متبعین کا دعویٰ فقط یہ ہے کہ وہ حنبلی مسلک کے پیرو ہیں۔ بہر حال بعض حنبلی عقائد

واقعات نے قدرتی طور پر اس کی تائید کی۔ طغرل بیگ نے ۵۳۳ھ / ۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا اور ۵۳۶ھ / ۱۰۴۷-۱۰۴۸ء میں اتسز [رک] ہاں [انے دمشق میں عباسی خطبہ قائم کر دیا۔ اس طرح کے چند اور واقعات نے اہل سنت کے قلعے کے لیے راستہ ہموار کیا۔ المقتنی (۵۳۰ھ / ۱۱۳۶ء تا ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء) کی خلافت اور شام میں زوجیوں اور ایویوں کے عروج نے یہ میلان اور بھی نمایاں کیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو صدیاں حنبلی مسلک کے لیے بڑی مقبولیت کی تھیں۔

اس زمانے میں شریف ابو جعفر المامنی (م ۷۴۰ھ / ۱۰۷۷ء) جو بغداد کی کئی اصلاحی تحریکوں میں سرگرم رہے اور ابو الخطاب الکوداتی (م ۵۱۰ھ / ۱۱۱۶-۱۱۱۷ء) جو ہر سیاسی ہنگامے سے دور اپنا کام کر رہے تھے، حنبلی فقہ کی حمایت و تبلیغ میں بہت پیش پیش نظر آ رہے ہیں۔

اب تین نامور اور آتے ہیں۔ ان میں وزیر ابن میرہ (م ۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء) تھے، جو خلیفہ المقتنی اور المستنجد کے زمانے میں منصب وزارت پر فائز رہے۔ ان کا سیاسی مسلک یہ تھا کہ خلافت کو سلجوقیوں کے اثر سے آزاد کرائیں اور فاطمین مصر کے اقتدار کا خاتمہ کر دیں۔ انہوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی شرح کتاب الافصاح کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب خاصی مقبول ہوئی۔

دوسرے نامور شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۵۶۱ھ / ۱۱۶۱ء) تھے۔ طریقت میں سلسلہ قادریہ [رک] ہاں [ان سے منسوب ہے، مگر اصول میں حنبلی مسلک کی پیروی کی۔

ابوالفرج ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) نقیہ، محدث، منورخ اور سب سے بڑھ کر واعظ اور مبلغ تھے۔ وہ بھی المقتنی اور المستنجد کے دور میں اپنے عروج پر تھے، مگر الناصر کے زمانے میں ان کا اثر کم بلکہ ختم ہو گیا۔ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۳ء میں وہ گرفتار کر لیے گئے اور واسط میں پانچ سال تک نظر بند رہے اور رہائی کے تموڑے عرصے بعد فوت ہو گئے۔ ان کی سبھی کتابیں عزت و تکریم سے دیکھی جاتی ہیں۔ الملحاج [رک] ہاں [اور خلیفہ الناصر کے خیالات کی تردید میں بھی رسالے لکھے۔ اگلے پچاس برسوں میں بغداد میں حنبلی مسلک کے کئی نمائندے

حضرت عبداللہ بن مسعود باقاعدہ حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے فیض یافتہ حضرات میں قاضی شریح (م ۷۷۸ھ / ۱۹۷۷ء) اور عاتقہ (م ۷۶۳ھ / ۱۸۸۱ء) نے خاص شہرت پائی۔ ان کے بعد ابراہیم النخعی (م ۷۹۶ھ / ۱۴۱۳ء) اور ان کے شاگرد حماد (م ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) فقہ کے ماہر سمجھے گئے۔ امام ابو حنیفہ انہیں حماد کے شاگرد تھے اور پورے اٹھارہ سال ان کی محبت میں رہے اور کئی مرتبہ حج کر کے فقہائے مدینہ سے بھی کسب فیض کیا۔ حماد کے انتقال کے بعد انہوں نے مسند فقہ پر بیٹھ کر درس و تدریس اور فتویٰ کے ذریعے دین کی بے نظیر خدمات انجام دیں۔ ان سے سات آٹھ سو شاگردوں نے تحصیل علم کی۔ اس زمانے میں انہوں نے تراسی ہزار یا کم و بیش مسائل فقہ پر اپنی رائے پیش کی۔ یہ آرا یا فتاویٰ ان کی زندگی ہی میں مختلف عنوانات کے تحت مرتب ہو گئے تھے۔ ان کے شاگردوں میں کم و بیش پچاس نامور افراد ان کے بعد سلطنت عباسیہ میں منصب قضا پر فائز ہوئے۔

فقہ حنفی کے اولین مانفذ تین ہیں: (۱) امام صاحب کی اپنی کتب و فتاویٰ؛ (۲) اس مجلس فقہ کے فیصلے جو امام صاحب نے غیر سرکاری طور سے شریعت کی تدوین کے لیے قائم کی تھی اور (۳) ان کے نامور ترین شاگردوں، مثلاً قاضی ابو یوسف، امام محمد بن الحسن اور امام زفر کی تصانیف و آراء۔

امام ابو حنیفہ کی طرف تین کتابیں منسوب ہیں: (۱) فقہ الاکبر؛ (۲) العالم والمستعلم اور (۳) مسند، لیکن ان کتابوں کے انتساب کے بارے میں اختلاف ہے، ملحوظ رہے کہ ان تصانیف میں بھی کچھ نہ کچھ مواد ایسا موجود ہے جسے امام صاحب کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ مشہور ترین مواد وہ ہے جو امام صاحب کی مجلس فقہ میں مرتب ہوا اور اس میں کم و بیش تراسی ہزار مسائل طے کیے گئے۔ ایک روایت کے مطابق یہ مجلس امام صاحب کے چھتیس شاگردوں پر مشتمل تھی۔ وہ سب بلند پایہ لوگ تھے۔ ابن البرہان الکوردی (م ۸۲۷ھ / ۱۴۲۴ء) صاحب فتاویٰ برازیہ نے لکھا ہے کہ اس مجلس میں ”امام صاحب کے شاگرد ایک مسئلے پر دل کھول کر بحث کرتے اور ہر فن کے نقطہ نظر سے گفتگو کرتے۔ اس دوران میں امام صاحب خاموشی کے

میں شدت اختیار کرنے کی وجہ سے شیخ کی سخت مخالفت ہوئی، تاہم انہوں نے درمیانہ کی مقام پر امیر محمد بن مسعود کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ چنانچہ ۱۱۵۷ھ / ۱۷۴۳ء میں سعودی ریاست وجود میں آئی جو شیخ کی تحریک کا مرکز و محور بن گئی۔ شیخ کی اہم تصنیف کتاب التوحید ہے جو کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ شیخ اور ان کے پیروں نے امام ابن حنیہ کی کتابوں سے خاص استفادہ کیا خصوصاً السیاسة الشرعیہ اور منہاج السنہ، لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ سب حنابلہ شیخ کے خیالات سے متفق نہ تھے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دور آخر کی بہت سی اصلاحی و انقلابی تحریکوں میں جو عالم اسلام میں پیدا ہوئیں، اس نئی دعوت کے اثرات کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

مانفذ : (۱) ابن ابی لیلیٰ (م ۵۲۶ھ / ۱۱۳۲ء)؛ طبقات الحنابلہ، طبع محمد حامد الفتی، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء؛ (۲) ابن رجب: ذیل علی طبقات الحنابلہ، طبع محمد حامد الفتی، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء؛ (۳) النابلسی (م ۷۹۷ھ / ۱۳۹۵ء)؛ کتاب الاختصار، طبع احمد عبید، دمشق ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۲ء؛ (۴) ابن العمد (م ۱۰۸۹ھ / ۱۶۷۹ء)؛ شذرات الذهب، ۹ جلدیں، قاہرہ ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۳ء؛ (۵) جمیل الشلی: مختصر طبقات الحنابلہ، دمشق ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۱ء، اس موضوع کا ایک مفید تعارف؛ (۶) ابن بدران: مدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، دمشق، تاریخ بغداد۔



الحنفیہ : فقہ اسلامی میں اہل السنۃ والجماعہ کا ایک کتب، نسبت امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت [رک با] کے نام سے ہے، حنفی کی جمع احناف ہے۔

فقہ کی تدوین امام ابو حنیفہ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ امام صاحب سے پہلے صحابہ میں سے بعض اکابر نے استنباط او اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار ممتاز صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ فقہ میں بہت نامور ہوئے۔ ان میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود زیادہ تر کوفہ میں رہے۔ اس کی وجہ سے کوفہ ایک مرکز بن گیا۔

النعمان) اور تلامذہ کبار کے نامور تلامذہ بھی ہیں۔ فقہ میں امام زقر کا رتبہ بعض کے نزدیک امام محمد سے بھی بلند ہے، مگر ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں۔ فقہ حنفی کی بنیادیں مذکورہ بالا بزرگوں ہی نے رکھیں۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد جو بڑے بڑے فقہائے احناف صاحب تصنیف ہوئے ہیں ان کی فہرست الحنفی (تاریخ فقہ اسلامی) نے دی ہے۔ یہ فہرست بیس حضرات پر مشتمل ہے۔ ان میں ابوالحسن اکرخی (م ۳۳۰ھ) ابوبکر الرازی البصاص (م ۳۷۰ھ) ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۳ھ) ابوالحسن القدوری البغدادی (م ۳۲۸ھ) شمس اللامہ الرضی (م ۳۸۳ھ / ۱۰۹۰ء) شمس اللامہ البخاری (م ۳۳۸ھ) ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ) قاضی خان (م ۳۳۸ھ) اور علی بن ابی بکر القرطابی المرغینانی (م ۵۹۳ھ) صاحب المداہیہ اہم ہیں۔

حنفی فقہ کا آغاز عراق سے ہوا تھا اور خلفائے یہ بھی ان کے حامی و مداح تھے۔ اصلی وطن (عراق) کے علاوہ شام میں بھی حنفیوں کی موثر تعداد پائی جاتی ہے۔ شروع ہی میں فقہ حنفی مشرق میں خراسان، ماوراء النہر، افغانستان (جہاں کہ فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے)، برصغیر ہند و پاکستان اور وسطی ایشیا میں ترکستان اور چین تک رائج ہو گیا تھا۔ حنفی مذہب کے بہت سے فقہاء کا تعلق خراسان اور ماوراء النہر سے تھا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر مغولوں کے زمانے تک بنو مازہ کا خاندان حنفیوں کے پشتینی مذہبی رئیس (سربراہ) ہونے کی وجہ سے السنہ کا بخارا میں بڑا سیاسی اثر و رسوخ تھا۔ انہیں صدر الشریعہ کا خطاب حاصل تھا۔ خراسان میں تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی سے اوسر حنفیوں نے آپاشی کا مخصوص قانون وہاں کے شہری نظام آپاشی کی مناسبت سے وضع کیا تھا (دیکھیے گردیزی: ذین الاخبار، ص ۸)۔ اسلام کی چند ابتدائی صدیوں میں بالخصوص اقبالہ [رک ہاں] کے مد حکومت میں المغرب (شمالی افریقہ) میں مالکیوں کے ساتھ حنفی مذہب کے حلقہ یکوش بھی پائے جاتے تھے۔ متقیہ میں

ساتھ ان کی تقریریں سننے رہتے تھے۔ پھر جب امام صاحب زیر بحث مسئلے پر اپنی تقریر شروع کرتے تو مجلس میں ایسا سکوت ہوتا جیسے یہاں ان کے سوا کوئی اور نہیں بیٹھا ہے" (الکردوری: ۲: ۱۰۸)۔ غرض اس طریقے سے مسائل زیر بحث آتے اور امام ابو یوسف جدا جدا عنوانات کے تحت ابواب کی شکل میں فیصلے مرتب کرتے جاتے۔

فقہ کی اس تدوین نے شرعی فیصلوں کے بارے میں استحکام پیدا کیا اس نے ایک منضبط نظام قانونی کی صورت اختیار کی۔ اس نظام فقہ کو دور دور تک مقبولیت حاصل ہوئی۔ امام صاحب کے تلامذہ کبار میں امام ابو یوسف نے حنفی فقہ کے استحکام و تدوین میں بڑا حصہ لیا۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی چند تصانیف کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کتاب الخراج بڑے معرکے کی کتاب ہے۔

فقہ حنفی کی عملی تدوین میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور جن کی کتابیں بھی محفوظ ہیں وہ امام محمد بن حسن ایشانی (م ۱۸۹ھ / ۸۰۳ء) ہیں۔

ان کی کتابیں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کی ان سے روایت کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ظاہر الزدایہ کہلاتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جن کی روایت انہیں سے ہے، مگر ان کا وہ درجہ نہیں جو اول الذکر کا ہے۔

ظاہر الروایہ میں ان کی کتاب الجامع الصغیر ہے۔ اس میں وہ مسائل ہیں جن کو امام محمد سے ان کے دو شاگردوں (یحییٰ بن ابان اور محمد بن سائد) نے روایت کیا ہے۔ امام محمد مسائل کی روایت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے کرتے ہیں۔ دوسری کتاب الجامع الکبیر ہے۔ تیسری المبسوط ہے، جو امام محمد کی تصانیف میں سے بڑی ہے۔ دیگر کتابیں کتاب الاصل، السیر الصغیر اور السیر الکبیر وغیرہ ہیں (دیکھیے الحنفی: تاریخ فقہ اسلامی، بحوالہ سابق)۔

امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں ایک معصف حسن بن زیاد لولوی ہیں، جن کی بہت سی کتابوں میں ایک کتاب ادب القاضی بہت اہم ہے۔

امام ابو حنیفہ کے اور بھی شاگرد ہیں (دیکھیے شبلی: سیرۃ

اور اس کی شرح التقریر والتحریر جو ابن امیر الحاج (م ۸۷۹ھ / ۱۴۷۳ء) کے قلم سے ہے اور ملا خسرو (م ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) کی مرقاۃ الوصول ہیں۔

طبقات حنفیہ پر تصانیف: عبدالقادر بن محمد (م ۷۷۵ھ / ۱۳۷۳ء): الجواهر المنیہ، ابن قلوبغا (م ۸۷۹ھ / ۱۴۷۳ء): تاج التراجم (طبع قلوگل، لاہور ۱۸۶۲ء)، کمال پاشا زادہ (م ۹۳۰ھ / ۱۵۳۳ء) طبقات الجدیدین، طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ / ۱۱۵۶۰ء): الثقات النعمانیہ، محمد عبدالحی لکھنوی: (م ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۶ء) الفوائد البیہ اور التعلیقات السیہ ہیں۔

۱۷۷۲ء سے برطانوی ہندوستان میں انگریزوں کے قانونی انکار اسلامی قانون کی تعبیر پر اثر انداز ہونے لگے۔ پہلے تو مقامی طور پر اسلامی قانون کے مطابق عدل و انصاف ہوتا تھا۔ اس کے بعد ایک آزاد قانونی نظام معرض وجود میں آیا جو اسلامی شریعت یعنی مروجہ حنفی اور شیعہ (شیعوں کے مقدمات کا فیصلہ شیعہ فقہ کے مطابق ہوتا تھا) فقہ سے سراسر مختلف تھا۔ اس نئے قانون کو اینگو محمدن لاء Anglo-Muhammadan Law کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اینگو محمدن لاء پر بہت سی مختصر کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک ابتدائی لیکن عالمانہ تصنیف اے، اے، فیضی کی Outlines of Muhammadan Law Cases in the نے ۱۹۶۳ء ہے اس کا مکمل انہوں نے Muhammadan law of Indian and Pakistan کے نام سے ۱۹۶۵ء میں اوکسفرڈ سے شائع کیا تھا۔

انٹار حویں صدی عیسوی کے اواخر میں مملکت عثمانیہ نے فقہ حنفی کی رو سے معاهدات، واجبات، دیوانی طریق کار کا ایک قانونی ضابطہ وضع کیا جو عثمانیوں کا ضابطہ دیوانی یا جلد [رک] ہاں] کہلاتا تھا۔ قدیم اسلامی قانون کو ضابطے کی شکل میں بیان کرنا مشکل ہے اس لیے جلد جس کی تدوین میں یورپی اثرات کارفرما تھے درحقیقت اسلامی ضابطہ قانون کے بجائے دیوی مجموعہ قوانین ہے۔ اس جلد میں حنفی مذہب کے بعض احکام کو ترمیم شدہ صورت میں بیان کر کے اصلی احکام کو حذف کر دیا گیا ہے۔ جلد کے ذریعے حنفی مذہب نے مشرق قریب کے بہت

حنفی کثیر التعداد تھے (المقدس ۲۳۶ بعد)۔ آخر میں فقہ حنفی ترکیہ کے سلجوقی فرمانرواؤں اور عثمانی سلاطین کا مرجع مذہب رہا ہے، بلکہ سلطنت عثمانیہ میں صرف فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ بعض ایسے ملکوں میں بھی جہاں ملکی آبادی کی اکثریت غیر حنفی تھی (مثلاً مصر، سوڈان، اردن، اسرائیل، لبنان اور شام میں) عثمانی دور فرمانروائی کے ورثے کے طور پر فقہ حنفی کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔

جن قدیم حنفی علما کی گراں قدر تصانیف زمانے کی دستبرد سے بچ گئی ہیں ان میں ابوبکر احمد بن عمر الشیبانی الحنفی (م ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء)، اللہادی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء)، الحاکم الشہید (م ۳۳۳ھ / ۹۴۵ء)، ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۵ھ / ۹۸۵ء)، ابوالحسن احمد بن محمد القدوری (م ۳۳۸ھ / ۱۰۳۷ء) شمس الامامہ الرضی (م ۳۸۳ھ / ۱۰۹۰ء) اذالکاسانی (م ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) شامل ہیں۔

مؤخرین علماے حنفیہ میں المرغینانی (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء) صاحب الہدایہ، ابوالبرکات السنی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) صاحب کنزالدقائق و کتاب الاشباہ والنظائر، ملا خسرو (م ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) صاحب درر الاحکام، و شرح غرر الاحکام، ابراہیم الحللی (م ۹۵۶ھ / ۱۵۳۹ء) جو صاحب مفتی البحر اور مفتی استانبول عمر نسوی بلکن صاحب حقوق اسلامیہ و اصطلاحات فقہیہ قاسوسو وغیرہ کے اسما قابل ذکر ہیں۔ ہندوستان میں الہدایہ کے بعد فقہ حنفی کی مستند ترین کتاب فتاویٰ عالمگیری ہے۔ یہ فتاویٰ کا مجموعہ نہیں، بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتابوں کے اقتباسات کا ضخیم دفتر ہے، جس کی تالیف مغل شاہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۸ء تا ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۷ء) کے فرمان پر عمل میں آئی تھی۔

علم اصول پر حنفیوں کی مشہور تصانیف فخر الاسلام بزدوی (م ۳۸۲ھ / ۱۰۸۹ء) کی کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، شمس الامامہ الرضی (مذکورہ بالا) کی کتاب الاصول، ابوالبرکات السنی کی منار الانوار، عبید اللہ بن مسعود الحبوبی المعروف بہ صدر الشریعہ الثانی (م ۷۴۷ھ / ۱۳۴۶ء) کی التوحیح، جس کی شرح شافعی مصنف الشفاذانی (م ۷۹۲ھ / ۱۳۹۸ء) نے التلویح کے نام سے لکھی ہے، ابن المہام (م ۸۶۱ھ / ۱۳۵۷ء) کی التحریر

کے قبیلے سے تھے (دیکھیے قصص الانبیاء، قاهرہ ۱۳۹۰ھ، ص ۳۴۳)۔ ایک روایت کے مطابق حضرت زبیر بن العوام کو حواری کا لقب دیا گیا۔

متعدد مسلم مصنفین کی تالیفات میں حضرت عیسیٰ کے حواریوں کے بارے میں بیانات موجود ہیں جو زیادہ تر مجید اعمال الرسل (The Apostles) سے ماخوذ ہیں۔ قرآن مجید نے حواریوں کی ان کمزوریوں کا ذکر کس نہیں کیا جن کا بیان انجیل میں موجود ہے بلکہ ان کی خوبیوں کا تذکرہ کیا ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



حوالہ : ایک مالیاتی اصطلاح، بمعنی تفویض، اسلامی مالیات میں یہ اس حوالگی کا نام ہے جو کسی فرمانروا کے حکم سے مقاطعے کی صورت میں تیسرے فریق کو عطا ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح ادا کی کے فرمان اور ادا کی جانے والی رقم دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ عباسی مالیات میں بھی ان معنوں میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی (دیکھیے F.Lokkegaard،

Islamic taxation in the classic period، کوپن ہیگن ۱۹۵۰ء، ص ۶۳ تا ۶۵)۔ عباسی سلطنت میں سرکاری اور نجی دونوں قسم کے مالی معاملات میں حوالے کا استعمال بہت کیا جاتا تھا تاکہ نقدی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے میں جو خطرات اور تاخیر ممکن ہوتی ہے اسے دور کیا جاسکے۔ ان فرامین کو سنبھتہ یا مکت کہتے تھے، چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ احواد، فارس اور اصفہان کے محصل (عمال) سنبھتہ کے ذریعے جمع شدہ حاصل مرکزی حکومت کو منتقل کرتے تھے۔ سنبھتہ کو نقدی کی صورت میں منتقل کرنے اور حوالے سے متعلق تمام معاملات میں بنیادی کردار نبھاتا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سلجوق مالیات میں حوالے کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ خیال ہے کہ بعض حالات میں یہ کسانوں سے براہ راست سرکاری مالیہ وصول کرنے کی صورت اختیار کر لیتا تھا، لیکن یہ حوالے کی خصوصیت نہیں۔ (رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ، طبع بمسن کرمی، تیران ۱۳۳۸ھ)

سے ممالک کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں مصر میں محمد قدوسی پاشا نے خفی فقہ کے مطابق خاندان، وراثت، جائیداد اور اوقاف کے احکام کا قانونی مجموعہ تیار کیا تھا۔ ان میں سے صرف عائلی قوانین کو سرکاری طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ باقی ماندہ قوانین سرکاری سرپرستی سے محروم رہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز رک بہ ۲۲۲ بذیل مادہ)۔



حواری : (ع) اس کا مادہ ح ور ہے۔ الحور کے معنی پلٹنے کے ہیں، خواہ وہ پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر۔ اسی سے محور اور محاورہ کے الفاظ ہیں۔ پھر تحویر کے معنی ہیں تیسف، یعنی سفید کرنا (مفردات)۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انصار و اصحاب کو حواریوں کہا جاتا ہے (آل عمران: ۵۲)۔ حواری نام کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ ابن الاثیر اور امام راغب وغیرہ کے نزدیک لفظ حواری عربی کے مادہ ح ور سے مشتق ہے۔ اکثر ماہرین لغت کا خیال ہے کہ انہیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ حوری دھوبی (= تھار) کو کہتے ہیں، جو کپڑے دھو کر انہیں سفید کرتا ہے اور حضرت مسیح کے حواری دھوبی تھے۔ بعض کے نزدیک یہ نام حضرت مسیح کے برگزیدہ اصحاب پر اسی لیے بولا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں کے میل سے پاک و صاف کرتے تھے۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اپنی غلوں سے نیت اور سیرت کی پاکیزگی کی وجہ سے حواری کہلائے۔ الزجاج کا قول لسان العرب میں منقول ہے: حواری کے معنی ہیں انبیاء کے خالص اور منتخب دوست۔

بقول صاحب لسان اپنے نبی کی بڑھ چڑھ کر مدد و نصرت کرنے والے کو حواری کہتے ہیں، چنانچہ لفظ الحواریوں ان بارہ اشخاص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جنہیں بیعت "عقبہ ثانیہ" کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل مدینہ کا لقب مقرر کیا تھا۔

جن میں سے نو آدمی قبیلہ خزرج کے تھے اور تین قبیلہ اوس کے۔ (دیکھیے ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۷۵ تا ۷۷)۔ تاہم ایک اور بیان کے مطابق حواریوں صرف قریش

V.Minorsky 'لنڈن ۱۹۳۳ء' ص ۷۹)۔

سلطنت عثمانیہ میں، دوسری اسلامی ریاستوں کی طرح، مقاطعہ اور حوالہ مالی نظام کی اساس تھے۔ مالیہ کا اہم سرچشمہ، جو مقاطعے کے ذریعے کام میں لاتا جاتا تھا اور جس پر تفویضات عمل میں لائی جاتی تھیں، "خواس" یا "خواس" کہلاتا تھا اور یہ دفتر دار کے زیر انتظام آگیا تھا۔ عام طور پر ادائیاں اسی جگہ کی جاتی تھیں جہاں محصول ادا کرنے والے کسان سے تفویضات کے ذریعے مالیہ وصول کیا جاتا تھا۔ بعض عوامل، مثلاً نقدی منتقل کرنے کی مشکلات اور تجارتی کاروبار پر بالخصوص شہروں میں محصول کی بازیابی کی ست رفتاری، اس نظام کے حق میں تھے۔ مرکزی حکومت کے مقاطعات کے دفاتر میں اندراجات کی بدولت دفتر دار دور دراز کے صوبوں میں محاصل کے انتظام کی کڑی نگرانی کر سکتا تھا۔ محاصل کی دوسری اقسام جس میں اعشار بھی شامل تھے اور جو جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں، تیار کے طور پر فوج کو تفویض کر دی گئی تھیں۔ تجارت Timariot کے ذریعے ان محاصل کو براہ راست وصول کیا جاتا تھا۔ عطائے جاگیر داری کے اس نظام کو حوالے کے اصول سے انحراف ہی سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کے تحت آنے والے محاصل اب حوالے کے معاملات کے تحت نہ تھے، بلکہ عثمانی نظام میں یہ نشاخی کے تحت انتظامیہ کی ایک بالکل الگ شاخ تھے۔

حوالے کا حکم سلطان کا فرمان ہوتا ہے۔ اس میں وضاحت کی جاتی ہے کہ کس قدر رقم ادا کی جائے گی، کسے ادا کی جائے گی اور کس وسیلے سے۔ فرمان حوالہ کی تین بڑی اقسام ہیں: (۱) دعویداروں کے نام براہ راست صادر ہونے والے احکام، جو صوبوں میں فوج کو وظائف (سالیانہ، علوفہ، مواجب) ادا کرنے کے لیے ہوتے تھے؛ (۲) وہ تفویضات جو صوبائی امور عامہ یا باب عالی کی ضروریات کے سلسلے میں ایک امین کے اختیار میں دے دی جاتی تھیں؛ (۳) خزانہ عامرہ کے لیے سلطان کے سفیر (قل) کو رقوم حوالے کرنے کے احکام۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ عالموں کے محاصل اہم قصبوں کے صرافوں کی راسط سے تبادلے کے مسودے (Police) کے ذریعے مرکزی

نشی، ۲: ۱۰۲۳ تا ۱۰۳۰، ۱۰۶۸ تا ۱۰۷۵)۔ ۱۔ لجنائی مالیاتی دفاتر میں حوالہ (حوالہ) سے متعلق اندراجات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکم کے ذریعے سے کمیت کی آمدنی سے محصول کی ادائی (مال مقاطعہ: اصل مال جو دفتر میں دیا گیا ہے) ہی کو حوالہ کتے تھے جو عامل (محاصل کے وصول کنندہ) کے ذمے واجب الادا ہوتا تھا۔ مرکزی دیوان کے ماہانہ اور سالانہ دفاتر محاسبہ (دفتر تحویلات اور دفتر جامع الحساب) میں ان تفویضات کو ہمیشہ المقرر یہ اور الاطلاقہ کی مدد کے تحت منضبط کیا جاتا تھا۔ المقرر یہ کے تحت ہاقاعدہ (مقرر) ادائیاں آتی تھیں، جو ہر سال عکراں کے حکم سے دیوان اعلیٰ سے قضاۃ، شیوخ، سادات، طلبہ، اسراں مالیات کو اور "یا جمیوں" (منازل کا عملہ) یا امور عامہ کے لیے کی جاتی تھیں۔ الاطلاقہ کے تحت وہ ادائیاں آتی تھیں جو دربار کے اراکین، محل کے خدم و حشم اور فوج کو کی جاتی تھیں۔ بنیادی فرق یہ ہے کہ ۱۔ لجنائی ریاست میں فوجی انتظام شہری نظم و نسق سے جدا گانہ تھا۔ محصول ادا کرنے والے صوبائی عاملوں کو یہ تمام تفویضات برات، یا فتنہ اور حوالے کے ذریعے کی جاتی تھیں (رسالہ فلکیہ، ص ۱۶۲ تا ۱۶۵)۔

مقاطعہ اور حوالہ ۱۔ لجنائی مالیات کی اساس تھے، لیکن بدعنوانیوں کے عام ہو جانے سے عازان خان کو چند اصلاحات کرنی پڑیں۔ عازان خان نے سب سے پہلے ہر علاقے کے مالے کے وسائل کو متعین کرنے کے لیے ایک عام جائزہ تیار کرایا، پھر اس نے وصولی کے طریقے میں اصلاح کی (کتاب مذکور، ص ۱۰۳۱ تا ۱۰۳۲)۔ اب سرکاری افسر مالیہ براہ راست وصول کرنے لگے اور فوج کو نقد تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملنے لگیں۔ آخر میں سرکاری اراضی کو اقتلاع کی صورت میں فوج میں تقسیم کر دیا گیا۔ مگر عازان کی مذکورہ اصلاحات کے دیرپا اثرات مرتب نہیں ہوئے (دیکھیے جامع التواریخ، ۲: ۱۰۳۸)۔ بعد ازاں خواجہ غیاث الدین اور مولانا شمس الدین نے یہ اصول مقرر کیا کہ دیوان کے محصل یہ محاصل وصول کریں، نیز یہ کہ وظائف دوبارہ براہ راست خزانے سے ادا کیے جائیں، لیکن یہ اصلاحات بھی ناکام ہو گئیں (ایران میں مقاطعے اور حوالے کی متاخر تاریخ کے لیے دیکھیے تذکرۃ الملوک، طبع

اور (۲) حوران جن ----۔ اسی طرح مختلف جنوں میں مختلف طرح کی حوریں ہوں گی یعنی اوصاف میں مختلف۔
ان بنائی پیکروں کی تعبیر کے سلسلے میں مفسرین میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے حقیقی معنی لیتے ہیں اور بعض مجازی، یعنی حوروں کا ذکر بطور تمثیل کے ہے، ورنہ دراصل ان سے مراد جنت کی سترتیں اور لذتیں ہیں جن کے لیے یہ مادی اور جسمانی استعارے استعمال ہوئے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کا یہ اختلاف صرف ان بھٹی پیکروں تک محدود نہیں، بلکہ بعد الموت کے جملہ واقعات و احوال میں بھی، یہاں تک کہ جنت، دوزخ اور پڑخ وغیرہ کی تعبیریں بھی متعدد ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ ”حشر کے جملہ واقعات از قبیل تمثیل ہیں۔“ وہاں کی سترتیں ایسی ہیں جو تحیل سے ماوری ہیں۔ بعض علا جنت وغیرہ کے سلسلے میں مجازی تعبیر کے بارے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اکثر علما نے امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک کی پیروی کی ہے۔ یہ دراصل مجاز اور حقیقت کے درمیان ایک مفادمتی عقیدہ ہے اور ظاہر ہے اور معتزلہ کے مخالف مسلکوں کے مابین نقطہ واسطہ ہے۔ آیات میں جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہ مکی اور مدنی دونوں سورتوں میں بیان ہوئے ہیں۔ مشہور تابعی حسن بصریؒ نے حور کے یہ معنی بیان کیے ہیں: ”بنو آدم کی نیک عورتیں۔“ حور کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہے اور قرآن نے ان کی ایسی عظیم الشان صفات بیان کی ہیں جو ہر اس تصور سے بلند ہیں جو انسان کے دماغ میں بے نظیر حسن، بلند فطرت اور انتہا کی لطافت کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صفات ان میں ہمیشہ رہیں گی۔۔۔ دراصل حور جنت کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ جس طرح جنت کے پہلوں کو یہاں کے پہلوں پر، جنت کے پانی، دودھ اور نروں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح جنت کی حوروں کو بھی دنیا کی عورتوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ پھر جس طرح جنت کی دوسری نعمتیں پھل، شہد اور دودھ وغیرہ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں، اسی طرح جنت کی حوریں بھی مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور حور کا ذکر حسن و خوبصورتی یا

خزائے میں منتخل کر دیے گئے، تاہم حوالہ برابر استعمال ہوتا رہا، لیکن ۱۸۳۹ء میں تنفیحات کے اعلان کے بعد مطالعے کے خاتمے پر حوالے کی اہمیت جاتی رہی۔ تنفیحات نے مرکزی مالیات کی حکمت عملی کو رائج کیا۔ سرکاری افسر، جنہیں وسیع اختیارات دے کر صوبوں میں مقرر کیا جاتا تھا، براہ راست مالہ وصول کرتے تھے۔ وہ محض اپنی ادا کرنے اور دوسرے مقامی اخراجات کو پورا کرنے کے بعد بقیہ رقم مرکزی خزانے کو بھیج دیتے تھے۔

فقہ میں حوالہ ایک علیحدہ باب کا موضوع ہے۔ عثمانی مفتوں کے قنادی کے مجموعوں میں بعض اوقات کتاب الحوالہ میں حوالے کے ایسے معاملات پر نوٹے بھی شامل ہوتے تھے جو ریاست سے متعلق یا بعض افراد کے درمیان، یا افراد اور اوقاف کے مابین ہوتے تھے (دیکھیے قنادی ابوالسعود، طوبی فی سرا، مخطوط احمد سوم، عدد ۷۸۶، ورق ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ قنادی بحی اندی، مخطوط احمد سوم، عدد ۷۸۸، ورق ۱۳۱ تا ۱۳۳)۔

عثمانی ترکی میں حوالہ ایک اور معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا، یعنی دفاعی اہمیت کے مقام پر بنایا ہوا ینار۔ بعض اوقات ”حوالہ ینار“ ناکہ بندی کے لیے ان قلعوں کے قریب تعمیر کیے جاتے تھے جن سے طویل مزاحمت کی توقع ہوتی تھی۔ یہ طریقہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں برس کی ناکہ بندی کے لیے استعمال کیا گیا۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

حور : (ع) ح و ر مادہ سے جمع ہے، مفرد = احر، (مؤنث = حوراء)، لغوی معنی نہایت گوری چٹنی عورت جس کی آنکھ کی سفیدی خوب سفید اور پتلی خوب سیاہ ہو۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں حوران بھٹی کا ذکر آیا ہے جن سے مراد بھشت کے پیکران جمال ہیں۔ قرآن میں ان پیکران جمال کے مختلف اوصاف بیان ہوئے ہیں، مثلاً یہ پیکر ہر آلودگی سے پاک ہوں گے جو انسانی دنیا میں بشر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ پیکر پاکیزہ ہوں گے۔ اسی طرح کے اوصاف حدیث میں بھی آئے ہیں۔

حوروں کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) حوران الس

لذت و سرور کے لیے بطور تمثیل ہے۔ جنت کی اس نعمت کو شہوانیات سے متعلق کرنا معتزضوں کی پست خیالی ہے۔
مآخذ : کتابوں کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے۔

○

حوض : (جمع احواض، حیاض) پانی کا حزانہ جمع کرنے کے حوض یا مصنوعی تالاب کا عربی اور پھر فارسی، ترکی (Havuz mod) اور اردو نام۔ یہ پانی پینے کے گن یا نہانے کی چٹائی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہندوستان میں یہ لفظ بعض اوقات ہر اس تالاب کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جسے سلطان حوام کے استعمال کے لیے تعمیر کراتا یا کھدواتا تھا۔ یہاں اپنے مقصد کے لیے ہم صرف تعمیراتی حوضوں پر بحث کریں گے۔
 حوض کی تاریخ بھی یقیناً اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ اسلامی فن تعمیر کا آغاز پرانا ہے، جو ابتدائی مساجد کی تعمیر سے ہوا: چونکہ نماز سے قبل وضو کرنے کے لیے پانی کی ضرورت تھی اس لیے حوض شروع ہی سے اتنا ضروری تھا جتنے ضروری مسجد کے دوسرے عناصر ہیں۔

وضو کرنے کے قدیم ترین تالابوں کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں۔ شاید وہ پہلے پہل مسجد کے صحن میں تعمیر کیے گئے، کیونکہ جب احمد بن طولون کی مسجد نماز کے لیے پہلے پہل مکمل (۱۱۶۵ھ / ۱۷۸۰ء) تو اس پر کیے جانے والے اعتراضات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے صحن میں وضو کرنے کی جگہ مفقود تھی، جس کا جواب معمار نے یہ دیا کہ اس نے دانستہ طور پر اسے نظر انداز کیا تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے غلاطی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن وہ مسجد کے عقب میں دوسری جگہ حوض تعمیر کر دے گا۔ بعد کے زمانوں میں وضو کرنے کے حوض اکثر صحن میں ملتے ہیں، لیکن بعض اوقات مسجد کے باہر بھی۔ اس کا باعث غالباً ترکوں کا یہ نظریہ تھا کہ مسجد کا گنبد دار اندرونی حصہ ہی اصل عبادت گاہ ہے۔ ان کے نزدیک بیرونی صحن کی وہ حیثیت نہ تھی جو اسے ابتدائے اسلام میں حاصل تھی، بلکہ وہ اسے یونانی artium کے مطابق قرار دیتے تھے۔ وضو کرنے کا مخصوص ترکی حوض صحن شکل کا ایک تالاب ہے، جو ستونوں اور عمراؤں پر کھڑے صحن شکل کے گنبد سے ڈھکا

ہوتا ہے، اور اس کی اولتی چوڑی ہے۔

اسلامی فن تعمیر میں، وضو کے تالابوں کے ساتھ ساتھ فوارے والے تالابوں کو بھی ترقی دی گئی، پہلے پہل مساجد میں اور پھر محلات اور ہائات میں بھی۔ ایسے تالاب کی قدیم ترین مثال وہ تالاب ہے جو دمشق کی جامع مسجد کے صحن میں گنبد دار عمارت کے انتہائی مغربی جانب نظر آتا ہے۔ یہ صحن شکل کا تھا جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا درمہ اور ایک فوارہ تھا۔ اس عمارت کی دیگر مساجد اور محلات میں بھی اس نقطہ نظر کی پیروی کی گئی۔

تالاب کو ایران میں خاص طور پر ترقی ملی اور اس کے زیر اثر پاکستان و ہند میں بھی۔ باغ کے اندر پانی کا جو تالاب بنا دیا جاتا تھا وہ نہ صرف ایران میں زمانہ قبل از اسلام کے ہائات کے نقشے میں مقبول تھا، بلکہ مٹی کے برتنوں اور دھات کے کام میں ان کی تصاویر بنا دی جاتی تھیں۔ ایرانی تالاب بہت مختلف اقسام کے ہیں: مستطیل شکل کے تالاب زیادہ عام ہیں، لیکن مربع، صحن اور ترحمی شکل کے تالاب بھی کم نہیں۔ بعض نفیس اور مخصوص تالابوں میں دہرے انخا پائے جاتے ہیں اور یہ زیادہ تر کثیر الامتلاع ہیں۔ بڑے تالابوں میں پانی ساکن ہوتا ہے، اور حوض کو عموماً لہاب بھر لیا جاتا ہے، لیکن بعض تالابوں میں رواں پانی ٹکوں میں سے پتلی دھار یا موٹی دھار کے ساتھ گرتا ہوا یا حترنم آبشار کی صورت میں بہتا آتا ہے، ایسے بہت سے فوارے تھے، مثلاً کوئی پانچ سو، ”ہزار جریب“ میں۔ پاکستان و ہند میں، تالابوں کے نقشے کو تقریباً من و عن نقل کیا گیا ہے، لیکن ان کے وسط میں مختلف قسم کے فوارے زیادہ عام تھے۔ ایسے تالابوں کی بہترین مثالیں آگرے میں تاج محل کے باغ (گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کا دوسرا ربع) اور لاہور میں شالیمار باغ (۱۰۳۷ھ / ۱۶۳۷ء) میں ملتی ہیں۔

کچھ تالاب ہندوستان میں پائے جاتے ہیں اور ان میں سے بعض، جیسے دہلی میں حوض شمس اور حوض خاص، بدآؤن میں حوض شمس اور لاہور کے نزدیک شیخوپورہ میں ہرن جٹا تعمیر کردہ جمائیکر کا بڑا تالاب بہت مشہور ہیں۔ ان میں سے بیشتر

مراکز کے طور پر اور ریت کو روکنے اور ٹکوں کو (ریت یا مٹی سے) اٹھانے سے بچانے کے لیے، نیز ٹکوں میں دباؤ کم کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

ماخذ : (۱) E. Braunlich: *The Well in Ancient Arabia* (۱۹۲۳-۱۹۲۵ء): ۲۱ [۲۸۸ '۷۶ [۲۳۳ '۳۵۳
(۲) K.A.C. Creswell: *Early Muslim Architecture* (۱۹۳۲ء): ۱۲۲ '۲۳۸ '۳۵۳
(۳) دمی مصنف: *A Short account of early Muslim architecture* Penguin Books لندن ۱۹۵۸ء ص ۵۸ [۵۹ '۱۵۱ '۲۲۸ [۲۳۰ '۲۹۱
(۴) دمی مصنف: *Architecture* ادب: (۵) ۲۹۲
Illustrated London News ۲۲ جون ۱۹۳۵ء۔

پاک و ہند کے لیے: (۶) سر سید احمد خان: آثار السنائے دہلی ۱۲۹۳ھ ص ۷۳ [۷۴ '۸۳ [۸۵ (۷)
احمد رہائی: ہرن منارہ در Muhammad Shafi Presentation Volume لاہور ۱۹۵۵ء ص ۱۸۱ [۱۹۱
(۸) *Annual Reports of A.S.I.* ۱۹۰۲ء ص ۳۷
تین جلدوں میں (ان میں سے بیشتر میں تالابوں کے حقائق مواد ہے)۔ نیز دیکھیے آ۲۲ بذیل مادہ۔

○

الحوض : وہ حوض جہاں رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حشر کے روز اپنی امت سے ملیں گے (البخاری)۔ قرآن مجید کی سورہ الکواثر (۱۰۸) میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ احادیث میں بہت سی تفصیلات ملتی ہیں جن میں سے چند ایک درج ہیں:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی امت کے نقیب (فرما) ہیں۔ حشر کے روز امت اس حوض پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملے گی اور ان میں بھی سب سے پہلے غریب ملیں گے جو زندگی کی مسرتوں سے محروم رہے ہیں (البخاری) کتاب الجنائز باب ۷۳)۔

حوض کے پچالے ستاروں کی طرح بے شمار ہیں۔ حوض

تالاب اب وہاں ہیں، حوض خاص میں اب پانی نہیں ہے۔ یہ پتھروں کے بنے ہوئے ہیں (آخری کے سوا جو اینٹوں سے بنا ہوا ہے) اور کھلا مربع یا مستطیل ہیں، ان کے چاروں طرف بیڑھیاں ہیں، کبھی ان کے وسط میں ایک بیڑھیاں ہوتی تھی۔ اسی طرح کے کھلے تالاب جو پتھروں کے پانی کے لیے اس قدر نہیں ہیں جس قدر کہ سہاگ کے لیے ہیں، برصغیر کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں زیادہ تر تالاب کے بجائے وسطی سائٹ پر دی گئی ہے جس سے مقصود یہ تھا کہ یہ بیڑھیاں کے لیے ایک تقریبی مقام بن جائے۔ فتح پور ٹیکری (۱۵۶۸ء / ۱۵۹۳ء تا ۱۵۸۵ء) میں انوکھ تالاب تھا پھر میں "سات حوض" (۱۵۸۳ء / ۱۵۹۱ء) کے سامنے بلند (پانی کی بیڑھیاں) اور کنگھی میں رنگ دار بیڑھیاں کے سامنے دو حوض عمارت میں ایسے چھوٹے موجود ہیں۔

یادگاری قسم کے حلقہ ہیں رملہ کے تالاب میں ایک اچھی مثال ملتی ہے جو ۱۵۶۱ء / ۱۵۸۹ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔ مراکش میں سیدی بو عثمان کا تالاب جو بظاہر چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کا ہے اور شام میں Saone کا تالاب جو صلیبی جنگوں کے زمانے کا ہے اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کی ایک اور دلچسپ مثال جو شکل میں مختلف ہے لیکن شاید شاہی رواج کی نقل ہے، ہسپانیہ میں Merida کے Alcazaba میں ملتی ہے۔ یہ پتھروں سے بنی ہوئی T کی شکل کی عمارت ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے: ایک داخلی راستہ جس میں اندر آنے اور باہر نکلنے کے دروازے لگے ہوئے ہیں T کا سرا) چڑھائی یا اترنے کی گیلیاں یا گزرگاہیں جن کے وسط میں تقسیم کرنے والی دیوار ہے اور پانی کا کمرہ (T کا سر)۔ تینوں حصے زمین دوز محرابوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔

ہندوستان میں مسقط حوضوں کی دلچسپ مثالوں میں سے بعض بیجاپور میں آبی میناروں (دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔ وہ پتھر سے بنی ہوئی مربع شکل کی بلند عمارتیں ہیں اور وہ ٹکوں کے ذریعے سے تقسیم کرنے والے

دعا چتے گئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آدمؑ و حواء کو جنہ سے زمین پر بھیج دیا (۷) [الاعراف: ۱۹ تا ۲۳]۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت آدمؑ سر زمین ہند میں اترے اور حضرت حواء جدہ میں اور دونوں کی ملاقات مزدلفہ میں ہوئی (اللبقات: ۳۰)۔

مشت سے نکالے جانے کے بعد حضرت آدمؑ اور حضرت حواء نے کئے جا کر حج کیا اور مدت سی دوسری دینی رسوم ادا کیں۔ حضرت حواء نے حضرت آدمؑ کے دو سال بعد وفات پائی اور ان کے پہلو میں دفن ہوئیں۔ بنی نوع انسان انہیں دونوں کی اولاد ہیں۔ حضرت حواء اور آدمؑ کے دو بیٹوں (حائیل اور قاتیل) کا قصہ قرآن مجید (۵) [المائدہ: ۲۷ تا ۳۱] میں آیا ہے۔ [نیز رکہ بہ آدم]۔

ماخذ : (۱) القرآن: ۲ [البقرہ: ۳۰ تا ۳۸] ۷ [الاعراف: ۱۹ تا ۲۷] (۲) الطبری: ۱۰۹ (۳) ابن الاثیر: ۲۳ تا ۲۶ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاهرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۸ تا ۲۹ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۳۰ تا ۷۸ (۶) ابن سعد: اللبقات: ۳۹ تا ۴۰۔



حیض : وہ خون جو انتہی میں دن میں چند دنوں کے لیے عورتوں کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ حیض کے لیے فقہانے جو شرعی مدت مقرر کی ہے اگر اس کے بعد بھی خون آتا رہے تو اسے استحاضہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم (۲) [البقرہ: ۲۲۲] اس عورت کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے سے منع کرتا ہے۔ غسل [رکہ ہاں] حالت پاکیزگی کو دوبارہ لانے کے لیے ضروری ہے۔ نماز اور رمضان کے روزے حیض والی عورتوں کے لیے معاف ہیں۔ غاس [رکہ ہاں] کے متعلق بھی ضوابط تقریباً وہی ہیں جو حیض کے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف مکاتب فقہ میں اجتہادی اختلاف ہیں، جنہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے (ان تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

طلاق کے معاملے میں بھی حیض فیملہ کن عنصر ہے۔ عدت کی مقررہ مدت بھی اسی سے متعین ہوتی ہے۔ بعض بچوں کے حلالی ہونے کے سلسلے میں بھی حیض کے ایام سے مدد ملتی

کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور مشک و گہر سے زیادہ معطر ہے (احمد: مسند: ۲: ۱۳۲: ۴: ۴۲۳) بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ الکوتر سے ایک نر اس حوض میں کھول دی جائے گی (احمد: مسند: ۱: ۲۹۹)۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جس طرح عمار ثور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مصابحت کا شرف حاصل ہوا، اسی طرح حوض پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مصابحت کا شرف حاصل ہوگا۔

ماخذ : مستند احادیث کے مجموعوں میں بیانات بعد اشاریہ: نیز (۱) محمد نواز عبدالباقی: صلاح کتوز السنہ، بذیل مادہ الحوض: (۲) ولسنک: الملیم المنیر للفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ الحوض: (۳) الطبری: تفسیر: ۳۰: ۱۷۶، بعد، حقائق کے مقالات: در (۴) ولسنک: The Muslim Creed، اشاریہ بذیل مادہ Basin: (۵) الفزالی: احیاء، قاهرہ ۱۳۰۲ھ، ص: ۴۷۸۔



حواء : حضرت آدمؑ کی زوجہ جو مشت میں اپنے سوتے ہوئے شوہر کی ایک پہلی سے پیدا کی گئیں، لیکن اس عمل سے حضرت آدمؑ کو کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوئی۔ پیدائش کے اس طریقے سے میاں بیوی کی زندگی میں خوش گواری اور ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا (الثعلبی: ص ۱۸؛ الکسائی: ص ۳۱)۔ چونکہ وہ ایک زندہ مستی سے پیدا کی گئی تھیں اس لیے حضرت آدمؑ نے انہیں حواء کہا (کتاب مذکور، نیز الطبری: ۱۰۹؛ ابن الاثیر: ۲۳) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حواء اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ہر بشر کی ماں ہے (ابن سعد: اللبقات: ۳۹، بعد)۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حواء کو جنت میں رہنے کا حکم دیا، البتہ انہیں شجر ممنوعہ کے قریب جانے سے ممانعت کر دی۔ ابلیس نے اکسایا اور ان دونوں کو بھلا بھلا کر شجرہ ممنوعہ کا پھل کھانے پر آمادہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے پھل کھا لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں اپنی برصغی (= سوا) کا احساس پیدا ہو گیا۔ وہ جنت کے چوں سے اپنا جسم

نہیں ہوتی، جن میں ہر قسم کی پاکیزگی کی ضرورت ہوتی ہے اور حالت حیض میں جسمانی آلودگی ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید ۲ البقرة : ۲۲۲ (۲) (۳) Hand book اور (۴) تمام کتب فقہ میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے۔

○

ہے، مگر فقہ میں اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ حمل کی مدت طویل ہو سکتی ہے اور اس کا تعلق بھی مسائل حیض سے ہے۔ ایام حیض سے پاک ہونے کو طہر کہا جاتا ہے۔ عورت میں حالت طہر وہ ہے جس میں استقرار حمل ہو سکتا ہے، اس لیے کہ حالت حیض میں عورت بذاتہ نجس و ناپاک نہیں ہو جاتی تاہم اس کی اس حالت پر طہر کا لفظ اس لیے استعمال نہیں ہوتا کہ ان دنوں میں وہ نماز اور روزے جیسی عبادتوں کے قابل

☆☆☆

☆☆

☆

خارجی : (ع' جمع: خوارج) اسلام کے قدیم ترین فرقے کے 'جو' جن کی اہمیت خاص طور پر مذہبی عقیدے کے ارتقائی نقطہ نظر سے یہ ہے کہ انہوں نے خلافت اور تصویب بالایمان یا بالافعال کے نظریوں کے حلقہ سوالات وضع کیے۔ اسلام کی سیاسی تاریخ میں ان کا کردار یہ تھا کہ انہوں نے متواتر بتا دئییں کہیں 'جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر پورے کے پورے صوبے عارضی طور پر ان کے قبضے میں آ گئے' چنانچہ انہوں نے حضرت علیؑ کی خلافت کے آخری دو برسوں میں اسلامی سلطنت کے مشرقی حصے کے امن و امان میں غلغلہ ڈال کر حضرت علیؑ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کو غیر ارادی طور پر فتح دلائی اور پھر اسی طرح مہاسیوں کو بنی امیہ پر فتح دلانے میں ان کے مددگار ہوئے۔

امیر معاویہؓ نے حضرت علیؑ کے سامنے جو تجویز جگب منین (مصر ۳۷ھ / جولائی ۶۵۷ء) میں پیش کی تھی اس سے خوارج کا ایک علیحدہ فرقہ پیدا ہوا۔ اس تجویز کا مدعا یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت سے مسلمانوں میں جو اختلاف پیدا ہوا اس کو دو حاکموں کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کریں۔ حضرت علیؑ کی فوج کی اکثریت نے اس تجویز کو بلا تاخیر قبول کر لیا، مگر سپاہیوں کے ایک گروہ نے 'جو بیشتر بنو حنیملہ میں سے تھے' اس امر کی شدید مخالفت کی کہ کسی انسانی حاکم کو احکام الہی سے بالاتر جگہ دی جائے اور بطور احتجاج یہ آواز بلند کی کہ "سوائے اللہ کے اور کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔" انہوں نے فوج کا ساتھ چھوڑ دیا اور حذرہ کے گاؤں میں جا کر 'جو کوئے' سے زیادہ قافلے پر نہ تھا، ایک گنہگار سپاہی عبداللہ بن وہب الراسی کو اپنا سردار چن لیا۔ یہ لوگ جنہوں نے سب سے پہلے اختلاف کیا الحمد للہ یا الحمد للہ کہلائے، پھر اس نام کے

وسیع مفہوم میں بعد کے تمام خوارج شمار ہونے لگے۔ یہ چھوٹا سا گروہ بعد کے انحرافات کی وجہ سے رفتہ رفتہ بڑھتا رہا، خاص طور پر جب عمار کے کالیصلہ قراء کی توقعات کے بالکل برعکس ہوا (یہ واقعہ غالباً رمضان یا شوال ۳۷ھ / فروری۔ مارچ ۶۵۸ء کا ہے)۔ اس موقع پر حضرت علیؑ کے طرفداروں میں سے بہت سے لوگ 'جن میں بعض قراء بھی شامل تھے' خلیفہ طور پر کوئے سے (جہاں عارضی صلح کے دوران حضرت علیؑ کی فوج واپس آگئی تھی) باہر نکل آئے اور ابن وہب کی فوج میں شامل ہو گئے۔ اس اثنا میں ابن وہب جو عمار کے علاقے میں دریائے دجلہ کے کنارے پر ایک ایسے مقام پر چلا گیا تھا جہاں سے فارس سے آنے والے راستوں پر کڑی نگرانی رکھی جاسکتی تھی اور یہاں اس زمانے میں بغداد کا چھوٹا سا گاؤں آباد تھا، جو بعد میں پوری سلطنت کا مستقر بننے والا تھا۔ باغیوں کا پڑاؤ نہروان کی نذر کے کنارے تھا۔ ان کے کوئے سے باہر نکلنے (خروج) کی وجہ سے اس فرقے کا نام "خوارج" ہو گیا (یعنی وہ لوگ جنہوں نے خروج کیا یا باہر نکلے)۔ ایک اور نام جو ان ابتدائی خوارج کو دیا جاتا ہے الشراۃ (الشاری کی جمع) ہے، جس کے معنی ہیں "بیچنے والے" یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنی جانوں کو خدا کے راستے میں بیچ ڈالا۔

خوارج نے جلد ہی اپنے انتہائی تعصب اور تنگ نظری کا اظہار پے پے اپنا پسند اعلانات اور دہشت ناک افعال کی صورت میں کیا۔ انہوں نے اعلان کیا کہ حضرت علیؑ کا دعویٰ خلافت باطل ہے، مگر ساتھ ہی اسی شد و مد کے ساتھ انہوں نے حضرت عثمانؓ کے مسلک کی بھی مذمت کی اور ان کی شہادت کا انتقام لینے کے ارادے سے بھی اپنی بدعت کا اظہار کیا۔ وہ اس سے بھی تجاوز کر کے ہر اس شخص کو جو ان کے نظریے کو تسلیم

(ان کے بعض گھوڑوں کے نام عربی زبان کی کتب الحیل میں درج ہیں)۔ وہ آناً فاناً جمع ہو جاتے اور کسی علاقے میں تیزی سے پلٹا کر کے، غیر محفوظ شہروں پر اچانک حملہ کر دیتے، اس کے بعد وہ اسی تیزی سے واپس چلے جاتے تاکہ سرکاری فوج کے تعاقب سے بچ سکیں۔ خوارج کے اجتماع کے مراکز پھرے کے اطراف میں بطاح کا دلدلی علاقہ تھا یا دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر جو خا کے اطراف کا علاقہ، جہاں ان کی تحریک کی ابتدا ہوئی تھی۔ شکست کی صورت میں وہاں سے یہ لوگ بہ سرعت تمام ایرانی سطح مرتفع کے پہاڑی علاقوں میں واپس چلے جاتے تھے۔

یزید اول کے مرنے کے بعد جو خانہ جنگی ہوئی اس کے غلغلہ میں خارجی تحریک نے بہت زیادہ زور پکڑا اور ملک کی صورت حال نازک ہو گئی۔ ان کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن الزہیر (رک ہاں) کا قبضہ اس علاقے پر مدھوش ہو گیا جسے انہوں نے پہلے فتح کر لیا تھا۔ ان کی شکست کے بعد اموی گورنروں کو ان ناقابل تغیر ہانیوں کے خلاف فوجیں بھیج دی گئیں جو قلعہ اور متوجہ دونوں کے یکساں دشمن تھے۔ اسی زمانے میں ہم پہلی بار خوارج کی مختلف شاخوں اور جماعتوں میں تفریق کر سکتے ہیں جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی تھیں، ہر صورت ہم اس کے بعد یہی دیکھتے ہیں کہ خوارج سلطنت کے مشرقی حصوں میں برابر خروج کرتے رہے۔ ان کے سرداروں کی نسبت سے ازارقہ (رک ہاں) یا ابانہ (رک ہاں) یا صفیہ (رک ہاں) کہلاتے تھے۔ ان سب تحریکوں میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے لیے جو تحریک سب سے زیادہ خطرناک اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے سب سے شدید اور غیر معمولی تھی وہ بلاشبہ باغ بن اذرق کی سرکردگی میں ابمری، جس کی وجہ سے خوارج کو کچھ عرصے کے لیے کرمان، فارس اور دوسرے مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل ہو گیا اور پھرے اور اس کے آس پاس کے علاقے کا امن مستقل طور پر خطرے میں پڑ گیا۔ اس بغاوت پر پہلے الملب بن ابی صفیہ اور پھر حجاج بن یوسف (رک ہاں) ۷۸ یا ۷۹ء / ۶۹۸ یا ۶۹۹ء میں کئی سال کی جدوجہد کے بعد ہی قابو پائے اور اس کا خاتمہ اذرقی سرداروں میں سب سے آخری اور مشہور ترین بہادر

نہیں کرنا تھا کافر اور دین سے خارج قرار دینے لگے۔ وہ حضرت علیؑ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی خلافت کے منکر تھے۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے لوگ قتل کیے، یہاں تک کہ عورتوں کے خون سے بھی ان کے ہاتھ رنگین ہوئے۔ رفتہ رفتہ خارجی فوج کی قوت تشدد پسند اور ہتھیار انگیز عناصر کے شامل ہونے سے بڑھتی گئی۔ بہت سے غیر عرب بھی ان میں شامل ہو گئے۔ حضرت علیؑ نے ابھی تک ہانیوں سے تعرض نہیں کیا تھا جب خوارج کے ساتھ ان کی ابتدائی گفت و شنید ناکام رہی تو انہیں اس بڑھتے ہوئے خطرے کو دور کرنے کے لیے مجبوراً کارروائی کرنی پڑی، چنانچہ انہوں نے خوارج کے کیمپ پر حملہ کیا اور ان کو بری طرح شکست دی، جس میں ابن وحب اور اس کے پیروؤں میں سے بیشتر لوگ مارے گئے (جنگ نہروان ۹ صفر ۳۸ھ / ۱۷ جولائی ۶۵۸ء)۔ یہ فتح حضرت علیؑ کو بہت مہنگی پڑی، نہ صرف اس لحاظ سے کہ بغاوت کا قطعی طور پر خاتمہ نہ ہو سکا اور ۳۹ھ اور ۴۰ھ میں متواتر بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہا، بلکہ بعد میں خود حضرت علیؑ ایک خلافتی عبدالرحمن بن ملجم الرازی کے ہتھیار سے شہید ہو گئے [رک ہاں] ابن ملجم کے سرال میں بہت سے لوگ نہروان کی جنگ میں قتل ہو چکے تھے۔ اسی موقع پر ایک دوسرے حملہ میں حضرت امیر معاویہؓ زخمی ہو گئے، جبکہ حضرت عمرو بن العاص کی جگہ نماز پڑھانے والے خارجہ بن حذافہ مارے گئے۔

۲۔ خوارج کی جنگیں عہد اموی میں: امیر معاویہؓ کے حسن تدبیر اور سیاسی بصیرت کے باعث خوارج کی سازشوں کو پھیلنے کا موقع نہ مل سکا، لیکن وہ خوارج کو ختم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ہمارے تاریخی ماخذ میں کئی بغاوتوں کا حال مذکور ہے جو کوفے اور پھرے میں امیر معاویہؓ کی بیس سالہ (۶۴۰ء / ۶۶۰ء تا ۶۸۰ء / ۶۸۰ء) حکومت میں ہوئیں۔ ان بغاوتوں نے جن میں سب سے زیادہ خوفناک بغاوت ابولہب بن مرداس بن ادبہ التیمی کی تھی، خوارج کے طریقہ جنگ کو متحین کر دیا، کیونکہ ان کے حملے اب چھاپا مار (گوریلا) طرز جنگ اختیار کر رہے تھے اور ان کی کامیابی کی وجہ خاص طور سے ان کی سوار فوج کی سریع حرکت تھی، جو جلد ہی ایک انسان بن گئی

پاس کے علاقے میں عملی طور پر ختم ہو گئی۔ چند مقامی بنادیتیں ضرور ہوئیں، لیکن انہیں فوراً ہی دبا دیا گیا۔ خارجی تحریک کی طرف سے کوئی خاص خطرہ باقی نہ رہا اور اس کی حیثیت محض ایک مذہبی فرقے کی سی رہ گئی، اس کے برخلاف مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں اور بعد ازاں افریقہ کے مشرقی ساحل پر خوارج کی ایک خاص شاخ یعنی اباضیہ نے سیاست میں بہت اہم حصہ لیا اور ان کی تک و دو کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کی اہمیت مذہبی نقطہ نظر سے باقی رہی اور ہمارے زمانے میں آج بھی وہ اپنے عقائد، مذہبی رسوم اور خاص قوانین کے ساتھ باقی ہیں [رک پ اباضیہ]۔

۳۔ خوارج کے سیاسی اور مذہبی نظریات: جس طرح خوارج اپنی منوں میں کبھی صحیح طور پر فوجی اور سیاسی لحاظ سے اتحاد عمل قائم نہ کر سکے، اسی طرح ان کے مذہبی عقائد میں بھی کوئی یکسانی نہ تھی۔ ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے متحد اور مستقل فرقوں کے اپنے اپنے خاص عقائد تھے۔ مسئلہ خلافت کے بارے میں خوارج کے تمام فرقوں میں اتفاق ہے۔ اس مسئلے پر خوارج شیعوں کے حق وراثت کے نظریے کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے کہ مرجئہ کے نظریہ رضاء بالقضاء کے۔ ایک طرف انہیں عامۃ الناس سے اختلاف ہے، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ حکومتوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے امام کے خلاف شرع ہونے کا اعلان کریں جو صحیح راستے سے ہٹ گیا ہو اور اس کو اس بنا پر معزول کر دیں، دوسری طرف وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر مرد مؤمن جس کا کردار اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے ناقابلِ ملامت ہو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ جماعت کی مشفقہ رائے سے امامت کے بزرگ ترین عدلے کے لیے منتخب کر لیا جائے، خواہ وہ کوئی سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو۔ اپنے خلفا کے علاوہ جن خلفا کو وہ بحق تسلیم کرتے ہیں وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہیں (مؤخر الذکر کی وہ خاص طور سے عزت کرتے ہیں)۔ حضرت عثمانؓ کو وہ ان کے مدد حکومت کے ابتدائی چھ سال تک خلیفہ مانتے ہیں اور حضرت علیؓ کو منین کی جنگ تک۔

خوارج کا ایک بڑا عقیدہ یہ ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر

سردار قطری بن النجاء کی شکست اور قتل پر ہوا۔ اس سے اہمیت میں کم تر اور اپنی وسعت اور مدت کے اعتبار سے محدود تر لیکن اتنی ہی سخت جان اور سرکش تحریک وہ تھی جو شیب بن یزید اشجانی (۶۷ تا ۷۷ھ / ۹۶۵ تا ۶۹۶ء) کے نام سے منسوب ہے، اگرچہ اس کی ابتدا شیب کی طرف سے نہیں ہوئی تھی، مگر وہ اس کا سب سے اہم قائد ضرور تھا۔ اس کی ابتدا دجلے کے اس بلند علاقے سے ہوئی جو ماردین اور نصین کے درمیان واقع تھا۔

انجارج کی سرگرمی اور بہت لے بظاہر خارجی تحریک کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا۔ اس تحریک کی ناکامی کا باعث بافیوں کی تشدد پسندی اور ان کی عدم رواداری بھی تھی۔ ان کے باہمی دینی اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ان کی جماعت میں انفرقاں پیدا ہو گیا اور کبھی کبھی ان کے قابل ترین سرداروں کو اپنی جگہ سے اس الزام میں الگ ہونا پڑا کہ کسی موقع پر انہوں نے اپنے اصولوں کی شدت کو ملحوظ نہ رکھا تھا۔ خوارج کی کنزوری کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عربوں اور موالی کے درمیان ہمیشہ جھگڑے رہتے تھے جن سے ملک نتائج پیدا ہوئے۔ خاص طور سے ان ادارہ کو جو قطری بن النجاء کی موت کے بعد باقی بچ رہے تھے بدترین نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اموی مد کے اواخر میں مرکزی حکومت میں ناقابل تدارک انحطاط آیا تو خوارج نے پھر سر اٹھایا اور دوبارہ عارت گری شروع کر دی۔ اس بار انہوں نے چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے بجائے بہت بڑے پیمانے پر بنادیت بپا کی، جس میں بہت سے لوگ شریک ہوئے۔ اگرچہ اس دور کی دو بہت بڑی بنادیتیں یعنی انسحاق بن قیس اشجانی کی بنادیت الجزیرہ اور عراق میں اور عبداللہ بن یحییٰ المعروف بہ طالب الحق او ابو حمزہ کی بنادیت عرب میں (جس کے دوران انہوں نے خود مدینے پر قبضہ کر لیا) ناکام رہی، تاہم اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جو فتنہ و فساد بپا کیا اس سے اموی حکومت کی مشرقی فیصل برباد ہو گئی اور مہاسی بافیوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ آسانی سے سلطنت کے کلب تک پہنچ سکیں۔

مہاسی خلفا کے مد میں خارجی تحریک عراق اور آس

عبدالملک کے عہد کے لیے) (۵) المسعودی: مروج الذهب
 طبع Barbier de Meynard ج ۳ تا ۶، بمواضع کثیرہ: (۶)
 اشرستانی: الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۸۵ تا ۱۰۳: (۷)
 ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ: ۳: ۱۸۸ تا ۱۹۲:
 (۸) عبدالقاهر الجہادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص
 ۵۳ تا ۹۲ اور ۲۶۳ تا ۲۶۵.



خالد بن الولید: بن المغیرہ بن عبداللہ بن
 مر (حافظ ابن جریر نے الاصابہ: ۱: ۳۱۲ میں عمرو لکھا ہے، لیکن
 زیادہ صحیح عمر ہے) بن مخزوم القرظی (عمیرۃ انساب العرب، ص
 ۱۳۳، ۱۳۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جلیل
 القدر صحابی، ایک عظیم سپہ سالار اور تاریخ ساز فاتح، ان کی
 کنیت ابو سلیمان اور ابو الولید اور لقب سیف اللہ (اللہ کی
 تلوار) تھا، سلسلہ نسب ساتویں پشت (یعنی مرثد بن کعب بن لوی)
 میں حضرت ابو بکرؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے
 جاملتا ہے (حوالہ سابق) ان کا باپ الولید بن المغیرہ قریش کے
 شرقا اور سرداروں میں سے تھا اور کئے کے بڑے دوستوں
 میں اس کا شمار ہوتا تھا، ان کا قبیلہ شراہ و خوشمالی کے علاوہ
 شہامت و جنگجوئی میں بھی ممتاز اور نامور تھا (تاریخ خالد بن
 الولید، ص ۲۰ بعد) حضرت خالدؓ کے دس (بعض روایات میں
 تیرہ اور سات بھی آیا ہے) بھائی تھے، لیکن ان سب میں جو
 مرتبہ انہیں نصیب ہوا وہ ان کے کسی دوسرے بھائی کو میر نہ
 آسکا۔ حضرت خالدؓ شروع ہی سے بڑے معنیٰ جفاکش اور سخت
 کوش واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کے والد کئے کے امیر ترین
 آدمی تھے، لیکن انہوں نے راحت و آرام کی گمان زندگی کے
 بجائے ہمت و جوان مردی کی حیات دوام کو ترجیح دی۔ چنانچہ
 کشتی (مصارعہ) اور نون حرب میں کمال حاصل کرنے کو اپنا
 صلح نظر بنا لیا اور یوں خالدؓ نے سیف اللہ کی حیثیت سے شہرت
 عام اور بقائے دوام حاصل کر لی (مقبرہ خالد، ص ۳۱ بعد)۔

جب اسلام کا غور ہوا تو خالدؓ قبیلہ قریش کے ابن
 لوگوں میں سے تھے جنہوں نے پیغمبر اسلامؐ اور اہل اسلام کی
 شدید عداوت و مخالفت کو اپنا شیعہ بنایا۔ صلح حدیبیہ تک کفار کہ

صرف ایمان حصول نجات کے لیے کافی نہیں۔ وہ اپنی اخلاقی
 تشدد پسندی میں اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ اگر کسی سے
 کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کے مؤمن ہونے سے
 انکار کرتے ہیں، بلکہ اسے مرتد تصور کرتے ہیں اور ان کی
 بیعت کا اہتمام پسند حصہ، جس کی نمائندگی اذارتہ کرتے ہیں، یہ
 کہتا ہے کہ جو کوئی اس طرح سے کافر ہو جائے وہ اسلام کے
 دائرے میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتا اور اسے اس کے ارتداد
 کے جرم میں اس کی بیویوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا
 چاہیے۔ خوارج کے بعض فرقے یودیوں یا عیسائیوں کو ہر طرح
 کا امن دے کر ان کے گھروں تک بحفاظت تمام پہنچانے کا ذمہ
 لیتے تھے۔

خوارج میں شاعری اور خطابت کا ذوق بھی پایا جاتا تھا،
 جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اکثر سردار، خصوصاً ابتدائی زمانے
 میں، کوفے اور ہمرے کے فوجی کیمپوں کے بدوی عناصر سے
 تعلق رکھتے تھے۔ خارجی سرداروں نے جو خطبے دیے ان کے
 مجموعے تیار کیے گئے تھے، ان میں جو خطبے باقی بچ رہے ہیں ان
 سے نہ صرف ان کے عقائد کا پتا چلتا ہے، بلکہ ان کی فطرت
 وحانت اور قابلیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ہمارے پاس ان کے
 شاعرانہ کلام کے بھی بہت سے قطعات ہیں (جنہیں مخصوص
 دیوانوں کی صورت میں جمع کیا گیا تھا) (الماخذ: (البیان، مطبوعہ
 ۱۳۱۳ھ، ۱: ۲ تا ۱۲۶) نے خارجی خطیبوں، شاعروں اور
 قہیروں کی ایک طویل فہرست تیار کی تھی۔

جب سے عربی زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا ہوئی ہے
 اسی زمانے سے متعدد تاریخوں میں خوارج کی جنگوں کا ذکر آیا
 ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم تالیفات ابو حنفہ، ابو عبیدہ اور
 الدائمی کی ہیں۔ ان کے لب لہاب سے ہم ان اقتباسات کی
 بدولت واقف ہیں جو مندرجہ ذیل تاریخی مصادر میں محفوظ ہیں۔

ماخذ: جز ۱ تا ۲: (۱) البرد: الکامل، طبع
 Wright، باب الخوارج کے علاوہ بمواضع کثیرہ: (۲) البری:
 طبع دغویہ، ۱: ۳۳۳ بعد، ۲: بمواضع کثیرہ: (۳) البلاذری:
 انساب الاشراف، R.S.O.، ۶: ۳۸۸ تا ۳۹۷: (۴) وحی
 مصنف، طبع Ahlwardt، ص ۷۸ تا ۹۶، ص ۱۲۵ تا ۱۵۱ (تلیفہ

ہے کہ آپ ۸ مفر ۸ھ میں موت سے دو ماہ اور فتح مکہ سے چھ ماہ قبل حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خالدؓ نے عہد نبوت، عہد صدیقی اور عہد قاروقی میں مختلف معرکوں میں لشکر اسلام کی قیادت کی اور شاندار جنگی کارنامے انجام دیے۔ عماری الاولیٰ ۸ھ میں غزوہ موتہ میں آپ نے شرکت کی اور یکے بعد دیگرے تین پہ سالاروں کی شہادت کے بعد لشکر اسلام کی قیادت سنبھالی، اس موقع پر پہلی بار حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت و صلاحیت اسلام کے کام آئی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۹، بعد)۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو مختلف مہمات پر ارسال کیا۔ جن میں حضرت خالدؓ کامیاب ہو کر لوٹے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے پہلے جزیرہ عرب کے سرکش مرتدین کے خلاف اور پھر روم و ایران کے مقابلے میں انہوں نے حیرت انگیز جنگی کارنامے انجام دیے۔ مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے جو افواج روانہ فرمائیں ان میں سے ایک فوج کی قیادت حضرت خالدؓ کے سپرد فرمائی۔ اس فوج نے جھوٹے مدعی نبوت طلحہ الاسدی اور مالک بن نويرة الیربوعی کی سرکوبی میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں۔ طلحہ بھاگ گیا اور مالک قتل ہوا۔ بعد ازاں وہ سیلہ کذاب کے خلاف جنگ یمامہ کے لیے روانہ کر دیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۱ تا ۱۱۵)۔ شدید جنگ کے بعد سیلہ قتل ہو گیا اور اس کی قوم بنو حنیفہ داخل اسلام ہو گئی (البری، ۳: ۲۳۸؛ الکامل، ۲: ۲۳۷)۔ سیلہ کذاب کا قتل دراصل حروب روم کا خاتمہ تھا اور یوں خالدؓ کے ہاتھوں خلافت اسلامیہ کو ایک ہولناک داخلی فتنے سے مکمل نجات مل گئی (صادق امین مرحوم: خالد بن الولید، ص ۱۶۵، بعد)۔

داخلی فتنوں کو کچلنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جہاں رومیوں کے مقابلے میں شام و عراق میں افواج روانہ کیں وہاں ”اللہ کی تلوار“ (سیف اللہ) کا رخ ایرانی سرکشوں کی طرف موڑ دیا (عرجون: خالد بن الولید، ص

۱۰ اہل اسلام کے خلاف جتنی جنگیں لڑیں ان میں وہ شریک تھے۔ جنگ امد میں ان کا سپاہیانہ کردار اسلام کی حلی تاریخ میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اس جنگ میں وہ قریش مکہ کے ایک شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے جس نے عقب سے آکر لشکر اسلام پر حملہ کیا تھا اور جس سے جنگ کا پانسہ پلٹ گیا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۴۳، بعد)۔ اس کے بعد غزوہ خندق کے موقع پر بھی وہ لشکر کفار کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے اور اہل اسلام کو ضرر پہنچانے کے لیے عمرو بن العاص کے ساتھ مل کر مختلف منصوبے بناتے رہے، مگر ناکام ہوئے (حوالہ سابق)۔ پھر حدیبیہ کے موقع پر وہ ایک شہسوار دستے لے کر مسلمانوں کے خلاف نکلے۔ اعتقاد (مبقرۃ خالد، ص ۴۶، بعد) نے لکھا ہے کہ خالد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عسکری نظم و ضبط اور دفاعی حکمت و تدبیر سے اتنے متاثر ہوئے کہ پیغمبر اسلام کی شخصیت ان کے دل میں گہر کر گئی، جو بعد میں اسلام سے مشرف ہونے کا نقطہ آغاز ثابت ہوئی۔

عمرۃ القضاء کے موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ہمراہ مکہ میں داخل ہوئے تو خالد بن ولید بھی اسلام کے منہر کو دیکھنے کی تاب نہ لاتے ہوئے مکہ سے باہر چلے گئے تھے، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالدؓ کے باہر چلے جانے پر انہوں کا اکتہار کیا اور ان کے قبول اسلام کے لیے دعا فرمائی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۴)۔ چنانچہ وہ اپنے ایک ساتھی حضرت عثمان بن طلحہ العبدری کے ہمراہ طاش حن کے لیے مکہ سے نکل کر مدینہ کی راہ پر چل پڑے (مبقرۃ خالد، ص ۵۸، بعد)۔ حضرت عمرو بن العاص نجاشی شاہ حبشہ کے ہاں سے صداقت اسلام کا یقین کر کے راہ عرب پر جا رہے تھے، راستے میں حضرت خالدؓ کی حضرت عثمانؓ سے ملاقات ہو گئی اور تینوں ایک ساتھ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے لیے چل پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب ان تینوں کو دیکھا تو بہت خوش ہوئے اور صحابہ کرامؓ سے فرمایا مکہ نے اپنے بکر گوشے تمہاری جانب پھینک دیے ہیں (الاصابہ، ۱: ۴۱۴، بعد)۔ حضرت خالدؓ کے قبول اسلام کی تاریخ میں مورخین کو اختلاف ہے، لیکن صحیح ترین قول یہ

یافتہ نہ تھے، مگر میدان جنگ میں ان کی مہارت، تدبیر اور صف آرائی پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ عسکری قائدانہ اوصاف میں سے کوئی وصف ایسا نہ ہوگا جو خالدؓ میں نہ ہو۔ شجاعت، جوان مردی، حاضر دماغی، پھرتی اور قوت تاثیر میں لامتناہی تھے اور دم کے دم میں جنگ کا پائنا پلٹ دینا ان کے لیے ایک کھیل تھا (عقربہ خالدؓ ص ۲۱۸ بعد)۔

حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی وفات ۵۲۱ھ / ۶۳۲ء میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر ساٹھ سال تھی (العبر: ۱: ۵۵) بعض روایات کی رو سے آپ محض میں فوت ہوئے اور بعض کے نزدیک مدینہ منورہ میں۔

مأخذ: حضرت خالد کے بارے میں عربی، اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں: (۱) ابو زید شلی: تاریخ خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عباس محمود العقاد: عقربہ خالد، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) صادق ابراہیم عربون: خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) محمد سعید الوئی: موجز سیرۃ خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۵) طہ حاشی: خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) عمر رضا کمالہ: خالد بن الولید، دمشق بلا تاریخ؛ (۷) جنرل محمد اکبر خان: خالد بن ولید سیف اللہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) سید امیر احمد: خالد بن ولید لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۹) نذیر احمد سیاب: سیف اللہ لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۰) عاصم قاسمی: خالد بن ولید لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد احمد پانی پتی: خالد اور ان کی شخصیت (عربی سے ترجمہ)، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۲) صوفی کرم الہی: خالد بن ولید، حالات زندگی، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۳) خورشید احمد: Khalid bin Welid لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۴) فضل احمد: Khalid bin Welid لاہور ۱۹۵۷ء۔



خسب بن عدی الانصاری: الادبی، نامور صحابی۔ غزوہ بدر اور احد میں شرکت کی۔ اسلام کے اولین شہداء میں سے ہیں۔ وہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صفر ۳ھ میں قبیلہ مفضل اور قارہ کے چند معززین کی درخواست پر ان قبیلوں کے لوگوں کو اسلام

۲۲۵ بعد)۔ الابلیہ کے مقام پر ایرانی افواج اور مجاہدین اسلام کے درمیان حضرت خالدؓ کی قیادت میں سب سے پہلا معرکہ برپا ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے لشکر اسلام کو فتح عطا فرمائی۔ اس کے بعد المذار، الولبہ، الیس اور انیشیا کے مقامات پر مقابلے میں خالدؓ کے ہاتھوں شکست ہوئی جو الحیرہ کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوئی (تاریخ خالد بن الولید ص ۷۹ بعد)۔ الحیرہ کو مستحکم کرنے کے بعد حضرت خالدؓ کو حضرت عیاض بن غنم کی امداد کا حکم ملا، جو فتح عراق کے لیے روانہ کیے گئے تھے، چنانچہ حضرت خالدؓ نے پیش قدمی کر کے الانبار کا محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے کے بعد متعدد شہر فتح کرتے ہوئے قاتمانہ آگے بڑھتے چلے گئے۔ الفراض کی فتح کے بعد خالدؓ عام لشکر کو بتائے بغیر برق رفتاری سے فریضہ حج ادا کر کے واپس آگئے (البری: ۳: ۲۶ بعد)۔ تاریخ خالد بن الولید ص ۱۳۶ بعد)۔ وہ ایک سال دو ماہ (محرم ۱۲ھ سے صفر ۱۳ھ تک) عراق میں رہے اور پندرہ جنگیں لڑیں اور سب میں فتحیاب ہوئے (حوالہ سابق)۔ یہاں سے انہیں برمک پہنچنے کا حکم ملا اور وہ حیرت انگیز برق رفتاری سے پیش قدمی کرتے ہوئے برمک پہنچے، جہاں انہیں تمام امراء لشکر نے قائد اعلیٰ منتخب کیا اور رومی شہنشاہیت کے خلاف مجاہدین اسلام نے فیصلہ کن معرکہ سر کیا۔ اسی جنگ کے دوران میں حضرت خالدؓ کو دربار قاروقی سے معزولی کا حکم ملا، لیکن کسی قسم کے ملال کا اظہار کیے بغیر امین الامہ حضرت ابوعبیدہؓ کی قیادت میں شریک جہاد رہے (عربون: خالد بن الولید ص ۲۵۹ بعد)۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ فتوح الشام میں ایک سپاہی کی حیثیت سے شریک جہاد رہے اور دمشق کے علاوہ قس، مرج الروم، حمص، الحاضر، قسریں اور مرعش وغیرہ فتح ہوئے (تاریخ خالد بن الولید ص ۱۷۳ بعد)۔

جنگی مہارت و صلاحیت کے سلسلے میں حضرت خالدؓ بن الولید کو دنیا کے تمام سوانح نگاروں نے خراج تحسین ادا کیا ہے۔ ان کے جنگی کارنامے اور تدابیر نہ صرف اسلام کی حربی تاریخ بلکہ دنیا کے عسکری قائدین اور ماہرین فنون کے سوانح کا ایک سنرا اور قابل مطالعہ باب ہے (عقربہ خالدؓ ص ۲۱۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ فنون حرب کی کسی باقاعدہ درسگاہ کے تربیت

سکھانے کے لیے بھیجا۔ جب دس صحابہ کی یہ چھوٹی سی جماعت مکہ مکرمہ اور عسفان کے درمیان الرجیع کے مقام پر پہنچی تو بنو لیحیان کے دو سو آدمیوں نے، جن میں ایک سو تیرا انداز تھے، ان کو گھیر لیا۔ نرنے میں گھری ہوئی اس چھوٹی سی جماعت کے قائد حضرت عاصم بن ثابت الانصاریؓ نے جرأت و بہادری سے کام لیتے ہوئے مقابلے کی ٹھان لی۔ بعض راویوں کے قول کے مطابق قائد کا نام مرعہ تھا۔ وہ اور چھ دوسرے افراد مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو گئے، مگر حضرت ضیبتؓ، زید بن الدنہ اور ایک تیسرے شخص عبداللہ بن طارق نے کفار کے امن و سلامتی کے وعدوں پر اعتبار کرتے ہوئے ہتھیار ڈال دیے۔ مگر کفار نے بد عمدی کی اور ان صحابیوں کو گرفتار کر کے ککے لے چلے۔ راستے میں مرا نهران کے مقام پر حضرت عبداللہ بن طارق نے اپنا ہاتھ ہتھکڑی سے نکال کر نکوار تمام لی، مگر کفار نے پھر مار کر انہیں شہید کر دیا۔ باقی دونوں صحابیوں کو ککے میں لے جا کر فروخت کر دیا گیا۔ حضرت ضیبتؓ کو الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف کے وارثوں کے سپرد کر دیا گیا۔ ان لوگوں نے انہیں سولی پر لٹکا کر بے بسی کی حالت میں اس بات کا انتقام لینے کے لیے شہید کر دیا تھا کہ انہوں نے جنگ بدر میں الحارث کو قتل کر دیا تھا۔

سولی پر لٹکائے جانے سے پہلے حضرت ضیبتؓ نے دشمنوں سے اجازت لے کر دو رکعت نماز ادا کی جو شہدا کے لیے سنت بن گئی۔ انہوں نے اللہ سے اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کی درخواست کی۔ جو لوگ وہاں موجود تھے، انہوں نے حضرت ضیبتؓ کی اس بد دعا کو سن کر بہت خوف و ہراس کا اظہار کیا۔ یہ بھی روایت ہے کہ ابوسفیان نے کم سن معاویہ کو اس بد دعا کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے جلدی سے کھینچ کر زمین پر بٹھا دیا اور سعید بن عامر کو جب کبھی یہ منظر یاد آجاتا تو اس پر دیر تک غشی طاری رہتی تھی۔

انتقال سے پہلے حضرت عاصمؓ اور حضرت ضیبتؓ نے اللہ سے دعا مانگی کہ وہ مدینے میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس واقعے کی خبر کر دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس سارے واقعے کی

اطلاع کر دی۔

ابن حشام نے ایک پوری نظم حضرت ضیبتؓ سے منسوب کی ہے۔ اسی مصنف نے (ص ۶۳۴ بعد) ان کے مرثیے بھی درج کیے ہیں (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے البری: ۱: ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۰؛ الاصابہ: ۱: ۸۶۲؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ: ۱: ۱۷۶ تا ۱۷۸)۔

ماخذ: (۱) روایت الزہری یا ابوہریرہ در مسند احمد بن الحنبل، ۲: ۲۹۳ بعد، ۳۱۰ بعد، اور در البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۷۰، (۲) روایت ابن اسحق، ص ۶۳۸ بعد، جس کی سند عاصم بن عمر بن قتادہ تک پہنچتی ہے؛ (۳) الواقدی: کتاب المغازی، ترجمہ ولماؤن Wellhausen، ص ۱۵۶ بعد (دیکھیے ص ۲۲۶ بعد)، جس نے پورا واقعہ مختلف ماخذ کی مدد سے مرتب کیا ہے؛ (۴) ابن سعد: کتاب الطبقات، طبع Horowitz، ۱۲: ۳۹ بعد، طبع زخاؤ Sachau، ۳/۲: ۲۳ بعد۔

○

خِثَان: (ع)، بمعنی ختنہ (لسان العرب، بذیل مادہ خ ت ن)۔ ختنہ کا ذکر قرآن مجید میں نہیں آیا، البتہ اس کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ قدیم زبان میں غیر مختون کے لیے بھی ایک مخصوص لفظ موجود ہے، یعنی اغزل (= عبرانی arel)۔ ابن سعد نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے حضرت ابراہیمؑ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہو چکا تھا (الطبقات، ۱: ۲۳)۔ اس حدیث سے بظاہر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ختنہ کی رسم رائج تھی۔ یہ بات مسلم ہے کہ ختنہ قبل از اسلام کی ان رسوم میں سے ہے جو حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسماعیلؑ کی باقیات میں سے ہیں۔ احادیث میں جہاں دین فطرت کے خصائل کا بیان آیا ہے وہاں دوسرے امور کے ساتھ ختنہ کا بھی ذکر موجود ہے (البخاری، لباس، باب ۶۳)۔ النووی کا بیان ہے کہ امام الشافعیؒ اور بہت سے دوسرے علما کے نزدیک ختنہ واجب ہے، مگر امام مالکؒ اور اکثر علما کے نزدیک سنت ہے۔ صحیح صورت جس سے ہمارے اصحاب کی اکثریت کو اتفاق ہے یہ ہے کہ ختنہ بچپن میں جائز

جائے، مثلاً آٹھ راتوں میں (ابن سعد، ج ۳، ص ۲، ص ۶۰، س ۲۳) سیلمان الاغش کے بارے میں روایت ہے (Lane) بذیل (بارہ) کہ انہوں نے حضرت عثمان کی ترتیب قرآن کے جلد ہی بعد ”ختم“ تلاوت کیا اور اسی طرح ابن مسعود کی ترتیب کے بعد بھی۔ کسی متونی شخص کے لیے قاریوں سے ”قراءة الختمات“ یعنی ختم قرآن کی فرمائش کی جاتی تھی۔ مصر میں مہمانوں کی تحریم کے لیے ختم کا انعقاد ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں مکہ میں جب کوئی لڑکا پورا قرآن پڑھ لیتا ہے، تو ایک تقریب کی جاتی ہے جو ”اطلابہ“ کہلاتی ہے، جنوبی عرب میں پہلی مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے والے کو ایک خاتم یعنی انگوٹھی بطور تحفہ دی جاتی ہے۔ بعض دوسرے اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی جب بچہ پہلی مرتبہ قرآن مجید ختم کرتا ہے تو حسب حیثیت تقریبات منعقد ہوتی ہیں اور کم از کم شیرینی ضرور تقسیم کی جاتی ہے۔

ماخذ : (۱) : Snouck Hurgronje

'Mekka' ۲ : ۱۳۶ و ۲۷۲ : (۲) 'Goldziher' در 'Isl. ۱۹۱۵ء : ۶ : ۲۱۳ پر ختم البحاری.

○

خدیجہ : اُمّ المؤمنین حضرت خدیجہ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے کی نہایت معزز اور دولت مند خاتون، طاہرہ لقب، ام ہند کنیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پہلی زوجہ محترمہ، قریش کے ممتاز خاندان اسد بن عبدالمزی سے تھیں۔

حضرت خدیجہ کے والد خویلد بن اسد حرب لغار میں اپنے قبیلے کے قائد اور صاحب اولاد تھے۔ ان کے سب سے بڑے بیٹے حزام تھے۔ ان کے صاحبزادے حضرت حکیم تھے۔ (۲) دوسری اولاد خود حضرت خدیجہ تھیں؛ (۳) عوام جو حضرت زبیر کے والد تھے۔ عوام کو حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیٹی اور حضرت حمزہ کی حقیقی بہن منسوب تھیں؛ (۴) حضرت خالد، حضرت ابوالعاص (حضرت زبیر کے شوہر) بن ربیع کی والدہ ماجدہ؛ (۵) رقیقہ حضرت خدیجہ ان کی بہن حضرت خالدہ اور ان

ہے، مگر واجب نہیں اور ہمارے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچے کے سن بلوغ کو پہنچنے سے پہلے اس کا ختم کر دے۔ ایک دوسری رائے یہ ہے کہ دس سال کی عمر سے پہلے بچے کا ختم نہیں کرانا چاہیے۔ صحیح صورت یہ ہے کہ ولادت کے بعد ساتویں دن ختم کرنا مستحب ہے (دیکھیے شرح مسلم، کتاب النکاح، حدیث ۵۰، طبع قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۳۲۸)۔

جادا میں ختم کی رسم کو عام طور پر دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے (دیکھیے Snouck The Achehnese : hurgonje : ۱ : ۳۹۸)۔ ختم کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس حدیث سے بھی مترشح ہوتی ہے جس کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مہنتوں پیدا ہوئے تھے (ابن سعد : الطبقات ۱ / ۱ : ۶۳)۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے اور ختم کو ”مسلمانی“ کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ مکہ میں جہاں رسم ختم کو طہار کہا جاتا ہے، بچوں کا ختم تین سے سات سال کی عمر میں ہو جاتا ہے۔ شمالی افریقہ میں بچوں کا ختم پیدائش کے بعد ساتویں دن سے لے کر تیرہ سال تک مختلف عمروں میں انجام کرتا ہے۔ یہی صورت حال باقی اسلامی ممالک میں بھی ہے۔

ختم کے وقت مختلف ممالک میں مختلف قسم کی تقریبات ہوتی ہیں۔ ختم کرنے کے لیے عموماً حجام عمل جراحی انجام دیتا ہے۔ دھم عموماً ایک ہفتے میں مندل ہو جاتا ہے۔ اس عرصے میں بچے کی سلامتی کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ آج کل بعض لوگ ڈاکٹروں سے بھی ختم کراتے ہیں جو کمال کو سن کر کے عمل جراحی کر دیتے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ختم : (ع) (یا ختمہ) شروع سے آخر تک قرآن مجید کی تلاوت کا اصطلاحی نام ہے۔ یہ اسم مصدر ہے جو ”ختمہ“ سے بنا ہے، اور ایک مجعی لفظ ”خاتم“، بمعنی مریا مریکی انگوٹھی سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ کسی دستاویز کے خاتمے پر مہر ثبت کر دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی مکمل تلاوت بڑا کار ثواب ہے، خصوصاً اگر اس کی تکمیل ایک قلیل مدت کے اندر ہو

خدیجہؓ نے اس آمدنی سے خوش ہو کر جو معاوضہ ٹھہرایا تھا اس کا دگنا ادا کیا۔

چنانچہ واپس آنے کے تقریباً تین ماہ بعد حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پاس شادی کا پیغام بھیجا۔ تاریخ معین پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابو طالب اور تمام رؤسائے خاندان جن میں حضرت حمزہؓ بھی تھے، حضرت خدیجہؓ کے مکان پر آئے، ابو طالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خطبہ نکاح پڑھا اور پان سو درہم طلائی مقرر فرمایا۔ اس وقت حضرت خدیجہؓ چالیس سال کی تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پچیس سال کے تھے (سیر اعلام النبلاء ۲: ۸۲)۔

حضرت خدیجہؓ ۲۳ سال آپ کے ساتھ رہیں (الاستیعاب، اسد الغابہ) اور حضرت ابراہیم کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ساری اولاد انہیں کے بطن مبارک سے پیدا ہوئی (ابن سعد)۔ یہ شرف بھی انہیں کو حاصل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کی۔

بخاری شریف کی آغاز وحی سے متعلق طویل روایت سے جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، پتا چلتا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے اولین وحی کا تذکرہ سن کر فوراً ہی اسے قبول کر لیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ڈھارس بندھائی تھی۔ بقول ابن الاثیر مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سب سے پہلے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لائیں (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۲: ۸۵)۔ الزہری، قتادہ، موسیٰ بن عقبہ، ابن اسحاق، الواقدی اور سعید بن جبش کی بھی یہی رائے ہے (حوالہ سابق)۔

حضرت خدیجہؓ کے قبول اسلام سے اسلام کی اشاعت پر بڑا خوشگوار اثر پڑا۔ ان کے خاندان اور اعزہ واقارب میں سے بہت سے لوگ اسلام لے آئے۔ حضرت خدیجہؓ کے اس وقت چدرہ رشتہ داروں میں سے دس مشرف بہ اسلام ہوئے صرف پانچ نے اسلام قبول نہ کیا (دیکھیے آآء بذیل مادہ)۔ قبول اسلام کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی

کی بھانجی حضرت امیہ بنت رقیقہ نے قبول اسلام کی سعادت حاصل کی۔

ولادت: حضرت خدیجہؓ عام الفیل سے پندرہ سال قبل پیدا ہوئیں۔ اس لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اسی قدر عمر میں بڑی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کا پہلا نکاح ابو حمالہ ہند بن ذرارة بن النباش بن عدی النخعی سے ہوا (ابن حزم: جمہور انساب العرب، ص ۲۱۰)۔ اس شوہر سے حضرت خدیجہؓ کی تین اولادیں ہوئیں: دو لڑکے ہند اور الحارث اور ایک لڑکی زینب۔

حضرت خدیجہؓ کے شوہر کی وفات پر ان کا دوسرا نکاح حقیق بن عائد بن عبد اللہ بن عمر بن مخزوم سے ہوا اور ان کی ایک لڑکی حضرت خدیجہؓ کے بطن سے پیدا ہوئی جو ام محمد کی کنیت سے مشہور ہوئی (جمہور انساب العرب، ص ۱۳۲)۔

تجارتی کاروبار: قریش کی طرح حضرت خدیجہؓ کا ذریعہ آمدنی بھی تجارتی کاروبار تھا۔ ان کا مال شام جایا کرتا تھا اور تنہا ان کا سامان تمام قریش کے سامان کے برابر ہوتا تھا۔ کاروبار کی اس وسعت سے ان کی دولت کی فروانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

والد کا انتقال: حضرت خدیجہؓ کی عمر تقریباً پینتیس برس تھی کہ ان کے والد خلیلہ کا انتقال ہوا۔ ابن سعد میں ہے کہ انہوں نے جنگ فجار میں وفات پائی۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے جب دوسرے شوہر بھی فوت ہو گئے اور گھر میں کوئی کام چلانے والا نہ رہا تو انہوں نے معاوضے پر دوسرے لوگوں سے تجارت کا کام لینا شروع کر دیا اور غالباً ان کے غلام میسرہ کی گھرائی میں بھی کاروبار انجام پاتا رہا۔

انہی دنوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بلور دیانت دار اور ذمہ دار تاجر کے مشہور ہوا تو حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صدق و دیانت کا ذکر سن کر آپ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ”میرا مال تجارت لے کر شام جائیں جو معاوضہ میں آپ کے ہم قوموں کو دیتی ہوں، آپ کو اس کا دگنا (مضاعف) دوں گی۔“ آپ نے حامی بھری اور بُعری کی جانب روانہ ہو گئے۔ اس سفر میں بڑا نفع ہوا۔ حضرت

ابو طالب بھی فوت ہو گئے۔ ان دونوں کی وفات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

عمر: وفات کے وقت حضرت خدیجہ کی عمر الاستیعاب میں چونسٹھ سال تھے ماہ بیان کی گئی ہے۔ ابن سعد اور البلاذری نے پینٹھ سال لکھی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آنے کے بعد حضرت خدیجہ کے چھ اولادیں ہوئیں: دو صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں۔ ترتیب یہ تھی: قاسم، زینب، رقیہ، ام کلثوم، فاطمہ، عبداللہ (ان کا لقب طیب اور طاہر تھا) کیونکہ بعد نبوت پیدا ہوئے تھے۔ دونوں صاحبزادے صغریٰ میں فوت ہوئے۔ قاسم کے نام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کنیت ابو القاسم تھی۔

ماخذ: (۱) البخاری: الصحیح، کتاب بدء الوئی؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۹۶ تا ۴۰۶، طبع حمید اللہ؛ (۴) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۳: ۲۷۱؛ (۵) ابن حزم: جوامع الحیرۃ، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۶) وحی معصنہ: حمرة انساب العرب، ص ۲۱۰؛ (۷) ابن حبیب: المعبر، ص ۷ بعد؛ (۸) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱: ۹۲۹؛ (۹) ابن سید الناس: میون الاثر، ۲: ۳۰۰؛ (۱۰) ابن البدایہ والنہایہ، ۵: ۲۹۳ بعد؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۵۱۔



خذلان: (ج) اسم مصدر، اس کا مادہ ہے خ-ذ-ل، یعنی ”بے یار و مددگار چھوڑ دینا“۔ یہ ایک اصطلاح بھی ہے اور صرف اس وقت استعمال ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اپنے فضل اور اپنی مدد سے محروم کر دے (تو انسان بے چارہ رہ جائے)۔

اس اصطلاح کے متعلق اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب ”قدر رک ہاں کا جھڑا اٹھا۔ بحث سورہ آل عمران کی آیہ ۱۶۰ سے شروع ہوئی جہاں ارشاد ہے ”اگر وہ تمہیں چھوڑ دے تو کون ہے جو پھر تمہاری مدد کرے لہذا اہل ایمان کو چاہیئے کہ اللہ ہی پر بھروسہ رکھیں“۔ اس کی تفسیر میں امام رازی فرماتے

دولت و ثروت تبلیغ دین و اشاعت اسلام کے لیے وقف ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمہاری کاروبار چھوڑ کر عبادت الہی اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔ جیسے جیسے زمانہ گذرتا جاتا تھا اور کفار قریش سے مخالفت بڑھتی جاتی تھی، حضرت خدیجہ کی پریشانیوں میں اضافہ ہوتا جاتا تھا، مگر وہ صبر و استقامت سے زیادہ کام لیتی تھیں۔ الاستیعاب (ص ۷۱۹) میں ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مشرکین کی تردید یا تکذیب سے جو کچھ صدمہ پہنچتا، حضرت خدیجہ کے پاس آکر دور ہو جاتا تھا، کیونکہ وہ آپ کو قتل دیتی اور حوصلہ افزائی کرتی تھیں، آپ کی باتوں کی تصدیق کرتی تھیں اور مشرکین کی بدسلوکیوں کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ہلکا کر کے پیش کرتی تھیں۔

ہجرت حبشہ کے بعد سے کفار کا سلوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ بہت ہی سخت ہو گیا تھا اور اذیتیں بڑھ گئی تھیں۔ محرم ۷ نبوی میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شعب ابی طالب میں محصور ہونا پڑا۔ تین سال تک یہاں قیام رہا۔ کھانے پینے کی چیزیں چھپا کر بڑی مشکل سے وہاں پہنچتی تھیں۔ حضرت خدیجہ کے تین بیٹے حکیم بن حزام، ابو البغزی اور زمعہ بن الاسود جو قریش کے رؤسا میں تھے، غلہ پہنچانے کے کار خیر میں غیر مسلم ہونے کے باوجود حصہ لیتے تھے۔ پچاس سے اوپر مصیبت زدہ انسانوں نے بڑی تکلیف کی حالت میں برسرِ

دشمنوں ہی کو رحم آیا اور خود انہیں کی طرف سے اس معاہدے کے توڑنے کی تحریک ہوئی ”چنانچہ ”معلم بن عدی“ عدی بن قیس، زمعہ بن الاسود، ابو البغزی، زمر سب اختیار ہاندہ کر بنو حاشم کے پاس گئے اور ان کو درے سے نکال لائے۔ یہ ۱۰ نبوت کا واقعہ ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن حشام، ۱: ۳۷۵؛ ابن سعد، ۱/۱: ۱۳۹؛ البری، ۲: ۲۲۵)۔

وفات: شعب ابی طالب سے نکلنے کے چند روز بعد اور نماز فرض ہونے یعنی واقعہ معراج سے قبل، ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی کو حضرت خدیجہ نے بحرِ پینٹھ برس وفات پائی۔ یہ ہجرت سے تین سال پہلے کا واقعہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجون میں ان کو دفن کیا۔ خود قبر میں اترے۔ تین دن بعد

ہیں "اسی آیت سے صحابہ کرامؓ نے یہ استنباط کیا کہ ایمان کا حصول صرف اللہ کی مدد پر منحصر ہے اور ایمان سے عمروی کا سبب اللہ کی طرف سے خُذْلَان ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کیوں کہ آیت مذکورہ صاف بتا رہی ہے کہ (ایمان کا) معاملہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے۔"

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن حزم نے بیان کیا ہے (ج ۳، ص ۵۰، بعد) "صحیح ہدایت و تائید اسی وقت ممکن ہے جب اللہ کی طرف سے (تیسر) ہوتی ہے اور مومن کو ان اچھے کاموں کی توفیق ہوتی ہے جن کے لیے اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح خُذْلَان کا مطلب ہے کہ فاسق کے دل میں برے کام کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ لغت 'قرآن' منطقی استدلال، فقہا کی روش، محدثین کا منہاج، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین، بلکہ تمام امت مسلمہ، سوا ان لوگوں کے جنہیں اللہ کی ذہانت نے گمراہ کر دیا، یعنی وہ لوگ جو مفتری اور مگرد ہیں، باقی سب لوگ اس مسئلے میں متفق ہیں۔"

اس طرح ابن حزم کے نزدیک "خُذْلَان" کی اصطلاح اور "توفیق" کی ضد ہے، اس کا تصور "اضلال" کے قریب قریب ہے۔ معتزلہ (جیسا کہ ابن حزم کی تقریر سے ظاہر ہے) اس تصور کو اللہ کے عدل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ اللہ کسی انسان کو برے کام کی رغبت نہیں دلاتا، چنانچہ ان کی اصطلاح میں "خُذْلَان" کا مفہوم ہے: اللہ کا (کسی بندے کو) اپنے فضل سے اس کے اپنے اعمال کی وجہ سے محروم کر دینا، (منع اللفت)۔ اشعریوں کے نزدیک خُذْلَان کا مطلب ہے "نافرمانی کرنے کا میلان عطا کرنا"۔

مآخذ : (۱) فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۲۹۹؛ (۲) قتالوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۲۹۔



خراج : (عربی) یہ لفظ قرآن مجید (۲۳ [المومنون]: ۷۲) میں (معنی اجر، صلہ) استعمال ہوا ہے۔ لفظ خراج بوزنیوں کے ہاں بھی مروج تھا۔ دراصل اس کے معنی عام لگان یا محصول کے تھے (جیسے کہ لفظ جزیرہ [رک ہاں] کے

تھے) جو دارالاسلام میں غیر مسلموں سے لے لیا جاتا تھا۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں اب بھی کہیں کہیں اس کے یہی عام معنی لیے جاتے ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر فتح القریب، طبع van den Berg، ص ۱۲۰) مگر چونکہ اسے ایک خالص عربی لفظ تصور کر کے اس کے معنی کھیتوں کی پیداوار، یعنی زراعتی لگان، کے سمجھے گئے، اس لیے پہلی صدی ہجری ہی میں اس کے معنی خاص اس لگان کے ہو گئے جو اراضی پر عائد کیا جاتا ہے (دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج)۔

فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر بلا شرکت غیرے قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم بھی دیا گیا کہ زمین پر محصول عائد ہونا چاہیئے۔ اس کے بعد سے وہاں کے باشندوں کو فصل کا ایک مقررہ حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرنا پڑتا تھا اور خراج کی ادائی قبول اسلام کے بعد بھی ان کے لیے پیش کے لیے لازم ہو گئی۔

اس سے پہلے بھی ان ملکوں میں بوزنی اور ایرانی حکومت کے زمانے میں وہ لوگ اس قسم کی مال گزاری ادا کرنے کے عادی تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ محد عباسی کے ابتدائی دور میں مختلف علما (مثلاً امام ابو یوسف، الحصاف اور یحییٰ بن آدم) خراج کے متعلق احادیث اور احکام شرعی جمع کرنے اور انہیں اپنی تصانیف کے مخصوص ابواب میں ترتیب دینے میں مصروف رہے۔ خراج کی وصولی کے قواعد کو ان دنوں بھی ایک بہت اہم موضوع سمجھا جاتا تھا، مگر جب مفتوحہ علاقوں کے باشندوں نے عام طور پر اسلام قبول کر لیا تو انہوں نے رنہ رنہ خراج کی ادائی سے ہاتھ روک لیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ اپنی زمین کی پیداوار کا عشر [رک ہاں] ادا کرنا ہی کافی ہے، چنانچہ ہر جگہ خراج کی ادائی آخر کار متروک ہو گئی۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں صرف جزیہ کے بارے میں ہمیں تفصیلی احکام ملتے ہیں اور خراج سے متعلق احکام یا تو بہت سرسری طور پر مذکور ہوئے ہیں یا بالکل مفقود ہیں، صرف الباری دہلی کی کتاب میں جو خاص طور پر مسلم نظام حکومت کے متعلق لکھی گئی ہے، خراج

کے بارے میں بہت تفصیلی قواعد درج کیے گئے ہیں۔

ماخذ : مقالے میں جن تصانیف کا ذکر آیا ہے۔

ان کے علاوہ (۱) *Financial Theories of the Muhammadans* (۲) ابو عبد القاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حلد فقی، قاہرہ ۱۳۵۳ (نیز اردو ترجمہ) مطبوعہ اسلام آباد؛ (۳) یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج، طبع احمد شاکر، قاہرہ ۱۳۳۷ھ۔

○

خرمہ : ایک فرقہ جس کا نام بقول سمعانی فارسی لفظ خرم (مضی خوش) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس فرقے کے لوگ اہانت کے قائل تھے۔ وہ ہر خوشگوار شے کو حلال سمجھتے تھے، لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ نام خرم سے منسوب ہے، جو اردو تیل کا ایک ضلع ہے اور جہاں ممکن ہے کہ یہ فرقہ پیدا ہوا ہو۔ بروایت المسعودی (مروج، ۶: ۱۸۶) ان لوگوں نے ۱۳۶ھ میں ابو مسلم خراسانی کے قتل کے بعد شہرت پائی، لیکن جہاں ان میں سے بعض لوگ اس کی وفات کے منکر تھے اور ”دنیا میں امن و امان کا دور دورہ قائم کرنے کے لیے“ اس کی رجعت کی پیشگوئی کرتے تھے وہاں بعض لوگ اس کی بیٹی فاطمہ کی امامت کے مدعی تھے، جس کی بنا پر وہ مسلمہ اور فاطمیہ کہلانے لگے۔ ان میں سے ایک شخص سبند نامی نے ابو مسلم کے انتقام کا مطالبہ کرتے ہوئے خراسان میں بغاوت کا آغاز کیا، لیکن اس بغاوت کو ستر دن کے اندر فرو کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان کا ذکر المامون کے عہد میں آتا ہے جب بابک اعری نے اسلامی حکومت کے خلاف سرکشی اختیار کی اور آذربائیجان اور اران کے درمیان ایک گاؤں بد (نیز شکل مینہ شنیہ بذان) میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا اور ۲۰۱ھ سے لے کر ۲۲۳ھ تک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ مؤخر الذکر سال میں اس کا قلعہ المعتم کے ایک افسر افسین نے فتح کر لیا اور اسے گرفتار کر کے سامرا بھیج دیا گیا۔ وہاں اسے ہلاک کیا گیا، جس کے دوران میں اس نے حیرت انگیز صبر و استقامت کا ثبوت دیا (نثر الثوار الحاضرة، ص ۷۵)۔ المسعودی کے زمانے (۳۲۲ھ / ۹۳۳ء) میں اس فرقے کے لوگ، ری، اصفہان، آذربائیجان، کرج، برج اور مہندن میں

پائے جاتے تھے۔ المسعودی کی تعریف سے کچھ عرصہ پہلے بعض قلعوں کو، جن پر وہ متصرف تھے، علی بن بویہ نے (جس نے بعد ازاں ۳۲۱ھ میں عماد الدولہ کا لقب اختیار کیا، ابن مسکویہ، ۱: ۲۷۸) یورش کر کے فتح کر لیا اور اس کے چالیس سال بعد وہ بڑے اور مکران کے نواح میں جن قلعوں پر قابض تھے انہیں عقد الدولہ کے نائب عابد بن علی کے حوالے کر دیا گیا (کتاب مذکور، ۲: ۳۲۱)۔

خرمہ کے عقائد کے متعلق بظاہر سب سے اچھا بیان مطہر بن طاہر کا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”یہ لوگ مختلف فرقوں اور جماعتوں میں منقسم ہیں، لیکن یہ سب ”رجعت“ (یعنی کسی برگزیدہ ہستی کی دنیا میں واپسی) کے مسئلے پر متفق ہیں، ان کا یہ دعویٰ ہے کہ سب کے سب پیغمبر خواہ ان کی شریعت اور مذہبی طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک ہی جذبے سے متاثر ہوتے ہیں، نیز یہ کہ الہام اور وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا، ان کے خیال میں تمام مذاہب کے پیرو راستی پر ہیں جب تک کہ وہ دل میں جزا کی امید اور سزا کا خوف رکھیں۔ وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ کسی شخص کو بدنام کیا جائے یا اسے کوئی ضرر پہنچایا جائے جب تک کہ وہ ان کی جماعت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے یا ان کے نظام دینی پر حملہ کرنے کا خواہاں نہ ہو۔ وہ بہت سختی کے ساتھ خونریزی سے احتراز کرتے ہیں، اس کے سوا کہ وہ علانیہ بغاوت کریں۔ وہ ابو مسلم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں اور المنصور پر اس لیے لعنت بھیجتے ہیں کہ اس نے اسے قتل کروا دیا تھا۔ وہ اکثر اوقات مہدی بن فیروز کے لیے فضل ربانی کی التجا کرتے رہتے ہیں، اس لیے کہ وہ ابو مسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد میں سے تھا۔ ان میں ایسے مبلغین بھی ہیں جو ان کے درمیان دورہ کرتے رہتے ہیں اور جنہیں وہ ایرانی نام ”فرشتہ“ سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خرم (انگوری شراب) اور دوسری شرابیں دیگر سب چیزوں سے بڑھ کر خوشی اور برکت کا موجب ہیں۔ ان کا دینی نظام نور اور ظلمت کے تصور پر مبنی ہے۔ ان میں سے بعض لوگ اشتراک ازدواج کو ممنوع تصور نہیں کرتے، بشرطیکہ عورتیں اس پر راضی ہوں، بلکہ ان کا خیال ہے کہ انسان کا دل قدرتی طور پر جن

صورت میں یہ محض دکھایا ہے اور اگر اس کی درویشی بناوٹی ہے تو اس صورت میں لباس محض ریا کاری ہے۔ جب تک کوئی نو آموز صوفی اپنی تعلیم کے تین سال لازمی طور پر پورے نہیں کر لیتا تھا اس وقت تک وہ یہ لباس حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ کسی مرید کو اپنے استاد (شیخ یا پیر) کی طرف سے خرقہ عطا کیا جانا ایک رسی تقریب ہوتی تھی، چنانچہ سروردی اپنی کتاب عوارف المعارف میں لکھتے ہیں: ”خرقہ پہن لینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس کے پہننے والے نے سچائی کا راستہ، یعنی صوفیہ کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔ خرقے دو قسم کے ہوتے ہیں ”خرقۃ الارادۃ“ (یعنی ارادت یا عقیدہ تندی کا خرقہ)، جس کا کوئی شخص اپنے شیخ سے خواستگار ہوتا ہے اور اسے اس بات کا پورا احساس ہوتا ہے کہ اس کے پہننے سے اس پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں۔ دوسرا خرقہ ”خرقۃ تحرک“ (یعنی دعا و برکت کا خرقہ) کہلاتا ہے، جسے شیخ اپنی منہی حیثیت سے ایسے آدمیوں کو عطا کرتا ہے جن کے متعلق اسے خیال ہو کہ ان کو طریقہ تصوف پر ڈالنا کارآمد ہوگا۔ اس کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ اس طبقے کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی طرز کا خرقہ دوسری قسم کے خرقے پر فوقیت رکھتا ہے اور زیادہ اہم ہوتا ہے، نیز وہ سچے صوفیوں کو ”ان لوگوں سے ممتاز کرتا ہے جو صرف حیثیت ظاہری میں ان سے مشابہت رکھتے ہیں۔“

مآخذ : (۱) الجبوری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، ص ۴۵، بعد: (۲) S. de Sacy : پندنامہ، ص ۱۳۱، N. E. (۳) : ۳۰۵۔



الخضرؑ : (= الخضر، الخضر) ایک مشہور بزرگ شخصیت کا لقب جن کا روایات اور حکایات میں اکثر ذکر آتا ہے۔ الخضر اصل میں ایک صفت ہے (یعنی وہ شخص جو سبز یا ہرا بھرا ہو)۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جہاں کہیں بیٹھے وہ جگہ ہری بھری اور سرسبز ہو جاتی (تفسیر القاسمی، ۱۱: ۳۰۹)۔ اردو میں الخضر کی نسبت خضر زیادہ مروج ہے۔ ان کا نام بلایا بن ملکان بتایا جاتا ہے۔ حضرت خضرؑ کے متعلق جو روایتیں اور حکایتیں مشہور ہیں، ان کا تعلق قرآن مجید کے اس بیان سے ہے جو سورۃ

جزدوں کی خواہش کرتا ہے ان سے متعجب ہونا چاہیے، بشرطیکہ اس سے کسی اور کو گزند نہ پہنچے۔“ عبد القادر (الفرق میں الفرق، ص ۲۵۲) کا بیان ہے کہ بابک کے پیرو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کا بانی انیس کا ایک امیر تھا، جو زمانہ قبل اسلام میں ہوا اور شروین کے نام سے موسوم تھا اور جس کا باپ ایک زرگی تھا اور ہاں ایک ایرانی بادشاہ کی بیٹی تھی۔ بظاہر یہ اسی حکایت کی، جو اسفندیار نے بیان کی ہے (ترجمہ از E.G. Browne، ص ۲۳۷) ایک دوسری شکل ہے، یعنی ہاؤ خاندان کا ایک آدمی شروین (جسے البری، ۳: ۱۲۹۵، ص ۵ نے شروین بن سرخاب بن باب لکھا ہے) وہ پہلا شخص تھا جس نے ملک الجبال کا لقب اختیار کیا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ پہاڑوں میں ایک جشن مناتے ہیں، جس کی خصوصیت بے جہانہ میاشی ہوتی ہے، لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ظاہری طور پر بعض اسلامی رسوم کی پابندی کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی مزدکیوں سے ان کے تعلق کے لیے رک بہ بابک (در آآذیل مادہ)۔ یہ واقعہ ہے کہ بہت سے عقائد میں ان میں ہماری مماثلت پائی جاتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں، نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ بابک (در آآذیل مادہ)۔



خرقہ : (ع) کپڑے کا پہنا ہوا ٹکڑا، کسی صوفی کا موٹا جھوٹا اونٹن لبادہ، کیونکہ ابتدا میں یہ لباس ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا جاتا تھا (متراوف: مرقع)۔ الجبوریؒ کو مقولہ ہے: ”صوفی وہ ہے جو دل میں خرقہ (سوز و دروں) رکھتا ہو“ نہ کہ وہ جو تن پر خرقہ (ظاہری لباس، بدوشی)۔ یہ لباس صوفی کے فقر و شاعت کی ظاہری علامت تھا۔ ابتدا میں بالعموم وہ نیلے رنگ کا ہوتا تھا، جو ماتی رنگ ہے، تاہم بعض اہل تصوف کوئی خاص لباس پہننا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اس قسم کا امتیازی نشان خدا کے لیے اختیار کیا جائے تو وہ بے سود ہوگا، اس لیے کہ ہر آدمی کا اصل حال اللہ کو بہتر معلوم ہے۔ بصورت دیگر اگر یہ انسانوں کے لیے سمجھا جائے تو پھر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگر درویش سچے دل سے اپنے مسلک پر گامزن ہے تو اس

بحث کے لیے دیکھیے امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن ۱۵: ۳۳۹ تا ۳۴۰ و ۱۰: ۱۲ تا ۱۲۱۔

مآخذ : (۱) تفسیر قرآن بذیل ۱۸ [الکلت]: ۶۰ تا ۸۲ اور حدیث و تاریخ کی وہ کتابیں جن کا حوالہ اوپر آچکا ہے؛ (۲) اشعلی: قصص الانبیاء، قاہرہ، ۱۲۹۰ھ، ص ۱۲۵، ۱۹۰ بعد؛ (۳) الدیار بکری: تاریخ الخلفاء، قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ص ۱۰۶ بعد؛ (۴) ابن حجر: الاسابہ، مطبوعہ کلکتہ، ص ۸۸۲ بعد؛ (۵) الدمری: حینۃ الجوان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ص ۳۱۷ بعد؛ (۶) النودی: تہذیب الاسماء، طبع Wustenfild، ص ۲۲۸ بعد؛ (۷) ابو حاتم البستانی: کتاب المعمرین، طبع Goldziher؛ (۸) المسعودی: مروج الذهب، مطبوعہ پیرس، ۳: ۲۱۶؛ (۹) محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، مطبوعہ ندوۃ المفسرین دہلی؛ (۱۰) ابن تیمیہ: الرد علی المنفقین۔



خطاء : ارادہ غلطی، اس کی ضد عمد اور صواب ہے۔ المفردات میں ہے: = صحیح سمت یا راستے سے منحرف ہو جانا خطا ہے۔ خطا کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ارادہ کچھ اور کیا تھا عمل کچھ اور ہو گیا، ایک یہ بھی ہے کہ ارادہ ابھی نہیں کیا تھا، مگر عمل سرزد ہو گیا۔ ابن الاثیر نے التہایہ میں لکھا ہے: خطا وہ عمل ہے جو بالارادہ نہ کیا گیا ہو۔ خطا کے معنی گمناہ اور اثم کے ہیں۔ بعض کے نزدیک غلطی کے معنی ہوں گے: کوئی کام بلا ارادہ اس سے ہو گیا۔

اس کے مشتقات بہت سے ہیں جن کے لیے کتب لغت ملاحظہ ہوں۔ ان میں ایک خطیہ [رک باں] ہے، جس کی جمع خطایا و خطیات ہے اور یہ تینوں قرآن کے الفاظ ہیں۔ اس کے علاوہ خائین، الخائون اور خاؤ بھی قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔

لغت نویسی میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ خطا کو غیر ارادی سمجھا جائے یا ارادی، جیسا کہ خطیہ اور خطاء (گمناہ) کی صورت میں۔ خطا اور خطا مترادفات (یا ایک ہی لفظ کی صوتی اعتبار سے دو مختلف صورتیں) ہیں۔ ہم نے جو باتیں اوپر بیان کی ہیں ان کے اندر محدود رہتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان

۱ الکلت (۱۸: ۶۰ تا ۸۲) میں مذکور ہے۔ امام بخاری نے اس آیت کی تفسیر میں ایک طویل روایت نقل کی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت خضر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہم عصر تھے۔ اور ان کے علاقے کے لوگ انہیں بخوبی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں بعض مخفی امور کا علم بخشا تھا۔ اس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا پیغام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں۔ سلسلہ اسرائیلی کے عظیم الشان نبی حضرت موسیٰ صرف ایک قوم کے لیے ہدایت لے کر آئے تھے، لیکن ان کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے بعض بندے ایسے تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے دوسری اقوام کے لیے نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا (حضرت خضر کے رسول ہونے کے متعلق دیکھیے الاسابہ، ص ۸۸۲ بعد) اور وہ بعض علوم باطن و معرفت میں موسیٰ سے بھی بڑھ کر تھے۔ النودی نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے کہ خضر بادشاہوں کے خاندان سے تھے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ اپنی تمام تر عظمت و برتری کے باوجود تمام دنیا کے نجات دہندہ نہ تھے، بلکہ ان کا علم محدود اور صرف ایک قوم کے لیے تھا اور جامع کلمات صرف نبی آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ہیں۔

بعض علما کا خیال ہے کہ حضرت خضر نبی تھے اور بعض انہیں ولی قرار دیتے ہیں۔ حضرت خضر کے نبی ہونے کے ثبوت میں عام طور پر سورۃ الکلت کی آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ (تفصیلی بحث دیکھیے تفسیر مواہب الرحمن ۱۶: ۱۰؛ تفسیر الراغب، ۱۵: ۱۷۳)۔

حضرت خضر کی حیات و وفات کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اکثر صوفیہ اور اہل معرفت ان کی حیات کے قائل و معتقد ہیں۔ وفات کے قائل کتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر حضرت خضر عہد نبوی میں زندہ ہوتے تو ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لاتے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رفاقت میں جہاد میں شریک کرتے۔ جبکہ متعدد روایات سے ثابت ہے کہ حضرت خضر نہ کسی صحابی کو ملے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے (تفصیلی

لے کر اس سزا کو معاف کر دے گا۔

مأخذ : (۱) الراغب: المفردات؛ (۲) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۳) البرزوی: کشف الاسرار؛ ج ۳؛ (۴) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون؛ ۲: ۳۰۱ تا ۳۰۲؛ (۵) زیادہ تفصیلات کے لیے اصول اور فقہ کی کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے، نیز رکب بہ دیت و قتل، بذیل مادہا۔

○

المخطبہ : (ع) 'مادہ خطب' جمع: خطباء و خطب'۔ بمعنی وعظ و نصیحت، خطیب کی تقریر، باہم گفتگو کرنا، ایک دوسرے کی طرف بات لوانا، اسی سے خطبہ (وعظ) اور خطبہ (پیغام نکاح)۔ خطبہ کا اسم فاعل خاطب اور خطیب ہے اور خطبہ کا صرف خاطب۔ قرآن مجید میں اس کے دوسرے مشتقات بھی ہیں (نیز دیکھیے ابن الاثیر: النہایہ)۔

لسان کے مطابق اس لفظ میں مجمع عام کو خطاب کرنے اور لوگوں کو (خصوصاً احتجاج یا خروج و مظاہرہ کے لیے) ابھارنے کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ عام معنوں کے علاوہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں: (۱) وہ خطاب یا تقریریں جو دینی عبادتوں کے ساتھ وابستہ ہیں، مثلاً خطبہ نماز جمعہ، خطبہ نماز عیدین وغیرہ؛ (۲) وہ تقریریں جو سامعین میں پہچان پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہیں اور ان میں خطابت [رکب بہ خطیب] کے جوہر دکھائے جاتے ہیں؛ (۳) مشور و مسجع کلام؛ (۴) مناسب طوالت رکھنے والی کوئی تحریر؛ (۵) عام وعظ۔

عرب میں اسلام سے پہلے خطبے کی اہمیت: دور جاہلیت کے عرب اپنی خطابت، طلاقت لسانی اور شعر گوئی میں بلند مقام رکھتے تھے، خطابت ان کے نزدیک شعر کا درجہ رکھتی تھی۔ وہ اس سے قبائل میں جوش پیدا کرتے تھے اور بلاغت کے زور سے مخاطبوں کو بڑے بڑے کاموں پر ابھارتے تھے۔ خطیبوں کو قبائل میں قائدین اور حکما کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ ان کے خطبے تاریخی اور ادبی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ؛ ۱: ۱۶۲)۔ ان کی تقریریں (خطبے) دلنشین اسلوب، سحر بیان، سلیس محاوروں، خوشنما الفاظ، چھوٹے چھوٹے ہم وزن جملوں اور ضرب الامثال کی حامل تھیں۔ ہر

افعال کے معنی کی قطعی تعریفات کے بارے میں لغت نویس بڑی مختلف اور متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں۔

ایک علمی اصطلاح کے طور پر خطا کا استعمال اس کے عام معنوں (صواب کی ضد) ہی میں ہوتا ہے اور اس کی بڑی بڑی صورتیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ کوئی منطقی غلطی (صواب کی ضد اور باطل کے مترادف)، ناقابل قبول (حق کی ضد) مقدم الذکر کا استعمال مسائل اجتہاد میں اور مؤخر الذکر کا استعمال اعتقاد میں ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے قرآن میں اس مادے کے انہیں معنوں کے مطابق استعمال کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور دوسرے مذاہب کا موازنہ از روئے حق و باطل کیا جاتا ہے اور فروع فقہیہ [رکب بہ فقہ] میں جو نظریات باہم متضاد ہوں گے وہ خطا اور صواب سے تعبیر ہوں گے، جہاں تک دوسرے امانات علم کا تعلق ہے ان میں خطا اور باطل کے الفاظ طے چلے آتے ہیں، کچھ یہی سلسلہ صواب اور حق کا بھی ہے۔

۲۔ فعل غیر ارادی: (عمد کے برعکس) اس اصطلاح کا استعمال قرآن مجید ہی سے شروع ہو گیا تھا [النساء: ۹۲] ہمیں اس پر صرف اس کے غیر قانونی ہونے کے نقطہ نظر سے غور کرنا ہے۔ صحیح لفظوں میں ہم اس کی تعریف یوں کریں گے کہ اس سے مراد وہ فعل ہے جو خلاف قانون تو ہے، لیکن جو اس نیت سے نہیں کیا گیا کہ قانون کی خلاف ورزی کی جائے خواہ یہ فعل عدا ہی کیوں نہ سرزد ہو، گو قانونی نقطہ نظر کے مطابق غفلت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس قسم کے افعال پر ہر گاہ الہی سے کوئی سزا نہیں مل سکتی، کیونکہ سزا صرف اس فعل پر ملتی ہے جس میں عدا قانون کی خلاف ورزی کی جائے۔ اس کے برعکس اہل السنۃ کا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ خطا کو اثم (گناہ) نہیں ٹھہرایا جاسکتا، غفلت بہر حال ایک فعل ارادی ہے، لہذا جو خطا اس طرح سرزد ہوگی اس کی سزا بھی مل سکتی ہے (وہ کہتے ہیں خطا کا تعلق عوارض کبیہ سے ہے، یعنی ان افعال سے جو عدا نہیں کیے جاتے، لیکن جن میں گویا بالواسطہ نیت کو دخل ہے، لہذا انسان کو ان کا ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے) البتہ اگلے جہاں میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے کام

جائے۔ کسی کمان یا تلوار یا عصا کے سارے سے کھڑا ہو۔ اپنے سامعین کی طرف فوراً متوجہ ہو جائے، اہل اسلام کی طرف سے دعائے آگے اور اپنے خطبے کو مختصر کرے۔

عیدین [رک باں] کے خطبے مندرجہ ذیل باتوں کے سوا خطبہ جمعہ کی طرح ہوتے ہیں: خطیب اپنے خطبے کا آغاز بحیروں (اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، وَبِشْرِ الْحَمْدِ) سے کرتا ہے۔ عید الفطر کے موقع پر اسے اپنے سامعین کو صدقہ فطر کے فوائد و قواعد سے آگاہ کرنا چاہیے اور عید الاضحیٰ کے دن اس روز کی قربانی کی شرائط سے۔

مرحمن کے دوران نماز [رک پہ صلوٰۃ] کے خطبے کے متعلق اشیرازی (ص ۳۳) نے کہا ہے کہ واعظ کو چاہیئے کہ اپنے سامعین کو خشیت الہی کی تلقین کرے اور خشک سالی کے زمانے میں نماز استقامت پڑھے اور اسے چاہیئے کہ عفو الہی کا طلبگار ہو۔ پہلے خطبے کے آغاز میں نو مرتبہ 'دوسرے میں سات مرتبہ بحیروں کے۔ علاوہ ازیں اسے کئی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود بھیجنا اور استغفار کو دہرانا چاہیئے (۶۶) [سورۃ التحریمہ کی آیت ۹ کی تلاوت کرے] اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کر کے دعائے مسنونہ (جو اشیرازی نے پوری نقل کی ہے) پڑھنی چاہیئے۔ اس کے علاوہ دوسرے خطبے کے وسط میں اسے اپنا رخ قبلے [رک باں] کی طرف کر لینا چاہیئے اور اپنی چادر یا قمیص کا رخ بدل کر اس طرح پن لینا چاہیئے کہ سیدھی طرف الٹی ہو جائے اور الٹی طرف سیدھی اور چادر کا اوپر کا حصہ نیچے چلا جائے۔

خطبہ جمعہ میں مسلمانوں کے لیے دعا (دعاء للمؤمنین) کا دستور ہے۔ اس طریقے کو جو اہمیت دی جاتی تھی اس کی مثالوں سے تاریخ اسلام کے اوراق پر ہیں۔

عیدین کے خطبوں کے سلسلے میں بہت سی جزئیات احادیث میں مل جاتی ہیں، مثلاً حضرت ابو سعیدؓ الحدادی کی سند پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ "عیدین کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نماز کا آغاز صلوٰۃ سے کرتے تھے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خطبہ دیتے تھے اور آپ کے خطبے کا موضوع بالعموم لوگوں کو کسی دند یا مہم میں شرکت کا حکم

قبیلے کا اپنا خطیب ہوتا تھا۔ ایام جاہلیت کے خطبوں میں قس بن ساعدہ (م ۶۰۰ء) اور حبان واکل الباطل وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اسلام میں خطبوں کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہ بعض عبادتوں کا جزو ہیں۔ جبری زیدان نے صدر اسلام کی خطابات پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں آکر خطابات میں بلاغت اور حکمت دونوں کا اضافہ ہو گیا۔ اسلوب قرآن نے شاعری کو بھی بہت متاثر کیا، لیکن خطابات میں اس کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ اسلام کی آمد کے بعد خطابات کی طاقت و تاثیر بڑھ گئی۔

مسلمان عسکری قائدین اور سالاروں کے خطبوں نے جنگ کے پانے پلٹ ڈالے۔ ناسازگار حالات میں بھی قائد لشکر کے ایک خطبے نے شکست کو فتح میں تبدیل کر دیا۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی عبادتوں میں سے مثلاً جمعے اور عیدین کی نمازوں میں خطبے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ حج میں عرفات کے خطبے کا ایک خاص مقام ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان نمازوں کے علاوہ بھی بکثرت خطاب فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خطبہ جزء الوداع ادب عالیہ کی دستاویز، انسانی حقوق اور آزادی کا عظیم الشان منشور اور اثر و تاثیر کے اعتبار سے ایک عظیم شاہکار ہے۔ ابن السخنی نے اسے مسلسل خطبے کے طور پر نقل کیا ہے (تفصیل کے لیے رک پہ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و خطیب، بذیل مادہ)۔

جمعے کی نماز میں دو خطبے نماز سے پہلے پڑھے جاتے ہیں، باقی نمازوں میں صلوٰۃ پہلے اور خطبہ بعد میں ہوتا ہے۔ جمعے کے اجتماع میں سامعین کی جو تعداد شرعاً ضروری ہے وہ موجود ہونی چاہیئے، بجائے خود خطبے کے واجبات یہ ہیں: حمد باری تعالیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام، دونوں خطبوں میں دینداری کی تلقین، جمعوں کے لیے دعائے خیر، پہلے خطبے میں قرآن کے ایک جزو کی تلاوت یا بعض فقہاء کے نزدیک دونوں خطبوں میں۔ خطیب کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ وہ کسی منبر یا اونچی جگہ پر کھڑا ہو، منبر پر قدم رکھنے کے بعد حاضرین کو السلام علیکم کے، مؤذن کے اذان ختم کرنے تک بیٹھ

دیا ہوتا تھا (احمد بن حنبل، ۵۶:۳ بعد)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے وقت جب صحابہ کرامؓ پر غم و اندوہ کا پہاڑ ٹوٹ پڑا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خلافت کے متعلق فیصلہ ان کے لیے مشکل ہو گیا اور انصار و مہاجرین میں اختلاف کی خلیج پیدا ہونے لگی تو اس وقت حضرت ابوبکر صدیقؓ کا وہ عظیم الشان خطبہ ہی تھا جس نے مسلمانوں کی منہدمار میں گہری ہوئی کشتی کو باد مخالف سے بچا لیا اور اطمینان و سکون ان کے دلوں میں پیدا کر دیا۔

خلفائے راشدین (حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، اور حضرت علی رضی اللہ عنہم) کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ بھی فن خطابت کے شہسوار تھے۔ ان میں اکثر کبار صحابہ کے نام شامل ہیں۔ بعض صحابیات میں بھی خطابت کے جوہر نمایاں تھے جیسے حضرت عائشہؓ، خولہؓ، ہند بنت عبد اللہؓ، ام سعدؓ، اسماء بنت عمیسؓ۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد خلافت پر ملوکیت کا رنگ غالب آیا اور زمام اقتدار بنو امیہ کے ہاتھ میں آگئی۔ اس عہد کے خطباء میں قدیم عربی انداز قائم رہا۔ سیاسی معرکوں اور جنگوں میں اس سے کام لیا جاتا رہا۔

دور حاضر میں خطابت نے پھر رنگ نکالا ہے اور مساجد کے علاوہ سیاسی پلیٹ فارموں پر اس کی آہنگ سنائی دینے لگی ہے۔ اس عہد کے عربی خطیبوں میں سید عبد اللہ ندیم (م ۱۸۹۶ء)، جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء)، سعد زغلول پاشا (م ۱۹۲۷ء) اور طہ حسین کے نام سر عنوان ہیں۔

مآخذ : (۱) شیخ نظام: الفتاویٰ العالیہ، کلکتہ ۱۸۲۸ء؛ ۱: ۲۰۵ بعد، ۲۱۰ بعد، ۲۱۳ بعد؛ (۲) ابوالقاسم الحلبي: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۸۹۳ء؛ ۱: ۲۳، ۲۸؛ (۳) بر اکلان: G. A. L. ۱: ۹۲۔

○

الخطابہ : ایک فرقے کا نام، جس کا شمار انتہا پسند (الغلاة) شیعوں میں ہے۔ یہ فرقہ ابوالخٹاب محمد بن ابی زینب الاسدی الاجدع کے نام سے منسوب ہے، جس کے متعلق یہ

مروی ہے کہ اس نے شروع میں امام جعفر الصادقؑ (۸۳ھ/ ۷۰۲ء تا ۱۳۸ھ/ ۷۶۵ء) اور بعد ازاں خود اپنے اندر خدا کے حلول کا دعویٰ کیا تھا۔ کوفے کے کچھ لوگ اس کے پیرو بن گئے اور وہیں عیسیٰ بن موسیٰ نے، جو چند سال (۱۳۷ھ/ ۷۶۳ء- ۷۶۵ء تک) کوفے کا والی رہا اس پر حملہ کیا۔ ابوالخٹاب نے اپنے متعقدین کو پتھروں، نرکلوں اور چھروں سے مسلح کر کے انہیں یقین دلایا کہ یہ ہتیار دشمن کی تلواروں اور نیزوں پر غالب آجائیں گے، لیکن یہ وعدہ غلط ثابت ہوا اور اس کے ساتھی، جن کی تعداد ستر تھی، سب کے سب قتل ہو گئے۔ وہ خود بھی فرات کے کنارے دار الرزق میں گرفتار ہو گیا، جس کے بعد اسے بڑے اذیت ناک طریق سے موت کے گھاٹ اتار کر اس کا سر بغداد بھیج دیا گیا۔ بہر حال اس جہاں سے اس فرقے کا وجود ختم نہیں ہوا، بلکہ اس کے بعض افراد اس بات پر مصر رہے کہ دراصل نہ تو خود ابوالخٹاب اور نہ اس کا کوئی ساتھی مارا گیا، کیونکہ جو کچھ ظاہر میں دکھائی دیا وہ محض ایک دھوکا تھا۔ ۳۰۰ھ کے قریب اس فرقے کے لوگوں کی تعداد سب سے زیادہ باخبر مصنف کے قول کے مطابق ایک لاکھ تھی اور وہ سواد الکوفہ اور یمن میں آباد تھے، لیکن انہیں کوئی قوت اور اقتدار حاصل نہیں تھا۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں ان کے عقائد کا مختصر طور پر نمونہ ذکر ہے اور یہ قدیم ترین ماخذ ہے۔ اس کے پچاس سال بعد اسی طرح کا ایک حوالہ مطہر بن طاہر کی تصنیف میں ملتا ہے، لیکن اس اثنا میں اس فرقے کے لوگوں نے کوئی ایسی بات نہیں کی جو مؤرخین کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ غم غدیر کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا منصب نبوت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو منتقل کر دیا تھا اور غالباً ابوالخٹاب نے یہ دعویٰ کیا ہو گا کہ اسی طرح امامت امام جعفر الصادقؑ سے اس کی طرف منتقل ہو گئی، تاہم سنی اور شیعہ مؤرخین دونوں بہت وثوق سے یہ لکھتے ہیں کہ امام جعفرؑ نے ان دعاوی کی تردید کردی تھی جو ابوالخٹاب نے ان کے بارے میں کیے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان سے مفروضہ تعلق اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ الخٹار بن ابی عبیدہ کا ابن الحنفیہ سے۔

بدعتی فرقوں پر لکھنے والے متأخر مؤرخین کو ابتدائی مؤرخین کے مقابلے میں اس فرقے کے متعلق زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ الطبرانی نے بازیہ کو ایک الگ فرقہ بتایا ہے، لیکن اشعرستانی انہیں فرقہ خطابیہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ مؤخر الذکر مصنف نے ایک اور شاخ عمیریہ کا تذکرہ بھی کیا ہے جو عبدالقادر ابغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق میں جنامیہ کی ایک شاخ کے طور پر مذکور ہے۔ اشعرستانی کے قول کے مطابق عمیریہ بھی الخطابیہ کی ایک شاخ ہے، لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ ابن حزم ان کی ایک جداگانہ حیثیت تسلیم کرتا ہے۔ المقریزی کے وقت تک ان شاخوں کی تعداد پچاس تک پہنچ گئی تھی۔ ابو الخطاب کے باپ کی کنیت کوئی تو ابو ثور اور کوئی ابو یزید بتاتا تھا جو غالباً نام زینب کو غلط پڑھنے کا نتیجہ تھا۔ اس فرقے پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ تمام قوانین اخلاقی اور شریعت اسلام سے منکر ہو گیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے پیرو ناسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ چونکہ ظاہر اس فرقے کی کوئی بھی کتاب موجود نہیں، اس لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ یہ بیانات کہاں تک صحیح ہیں۔

مآخذ : (۱) ابو محمد الحسن بن موسی النوبختی: کتاب فیہ مذہب فرق اہل الامامہ؛ (۲) ابن حزم: الفصل؛ ۵: ۱۸۷ (بعد)؛ (۳) اشعرستانی، مترجم Haarbrucker؛ ۶۰۱: ۲۰۶؛ (۴) عبدالقادر ابغدادی: الفرق بین الفرق؛ ص ۲۴۲؛ (۵) الکاشی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ ص ۱۸۷؛ (۶) المقریزی: الخطب؛ ۲: ۳۵۲؛ (۷) عضد الدین الایبکی: المواقف، طبع Sorensen؛ ص ۳۴۵۔



خطیب : (ع) جمع: خطباء، مادہ خ ط ب سے اسم فاعل [رکبہ خطب]۔ خطیب کے لفظ میں وہ اکثر معنی آتے ہیں جن کا ذکر خطبے میں آچکا ہے، مثلاً وعظ کہنے والا، جمع و عیدین وغیرہ کا خطبہ پڑھنے والا اور فصیح البیان مقرر۔ قدیم عربوں میں خطبا قبیلے کے زعماء اور حکماء ہوتے تھے (الموجز فی الادب العربی و تاریخی، ص ۳۸)۔ اسی لیے شاعر کے ساتھ اکثر خطیب کا بھی ذکر آتا ہے (ابن هشام: سیرۃ، طبع

Wüstenfeld؛ ص ۹۳۳ س ۱ نیچے سے) اس کے عہدے کی نوعیت و اہمیت کی الجاظہ نے صاف طور پر تشریح کی ہے (کتاب البیان و التفسیر، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱ تا ۳)۔ کہا جاتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں خطیب کے مقابلے میں شاعر کی قدر و منزلت زیادہ تھی، لیکن جب شاعروں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ان کا فن رو بہ تنزل ہوتا گیا تو خطیب کی وقعت میں اضافہ ہو گیا (۱: ۱۳۶، ۳: ۲۲۷)۔ خطیب کو قصہ گو اور اصحاب الاخبار و الآثار کے ذمے میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاظہ؛ ۱: ۱۶۷ بعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس کا عہدہ بعض مرتبہ کسی ایک خاندان میں موروثی ہو جاتا تھا، تاہم خطبا کی کوئی الگ جماعت یا برادری نہیں تھی، بلکہ وہ ایسے لوگ ہوتے تھے جو ترجمان یا نمائندہ بننے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ وہ نہ صرف اپنے قبیلے کے نمائندوں کے طور پر گفت و شنید کی غرض سے کسی وفد کی قیادت کرتے تھے جیسا کہ سیرۃ سے ظاہر ہوتا ہے، بلکہ شاعروں کی طرح دشمنوں سے ہنر و دانش کے مقابلے (مناظرہ) میں بھی وہ اپنے قبیلے کے قیادت کرتے تھے۔ خطیب کے فن کو خطابت کہا جاتا ہے۔ یہ بیان [رکبہ] کی ایک قسم ہے۔ الجاظہ بلنہا، خطبا اور بیانا (ایماء، جمع بین) کو ایک ہی سطح پر رکھتا ہے، یعنی وہ لوگ جن کی تقریر شستہ اور استادانہ ہو۔ اس لحاظ سے خطابت بیان و بلاغت کی ایک صورت ہے (زہر الآداب؛ ۲: ۲۷۶)۔ دراصل بیان ایک وسیع لفظ ہے، جو نظم و نثر اور تقریر پر حاوی ہے اور خطابت اس کا ایک حصہ ہے۔ ابن القریۃ (م ۵۸۴ھ / ۶۷۰۳) نے اسے بیان کے نظام میں شاید سب سے پہلے داخل کیا ہے۔ پھر تقریر کی بھی کئی صورتیں ہیں: عام مکالمہ، مجلس گفتگو اور اجتماع کا خطاب۔ ان سب کے آداب مختلف ہیں۔ خطابت (Rhetoric) قاری یا سامع دونوں پر مطلوبہ اثر ڈالنے کا فن ہے، جس کا مقصد جذبات انگیزی ہے۔ یہ نری منطق نہیں۔ اس میں منطق کا استعمال تو ہوتا ہے، مگر اس میں تاثر جذباتی و مسائل (شاعرانہ اور ادبی زبان) سے آتی ہے۔

ارسطو نے اپنے رسالے Rhetoric میں اسے اثر انگیزی کا فن قرار دے کر اس کے چند مقاصد بیان کیے ہیں۔ الجاظہ وغیرہ پر ان خیالات کا بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی

کتاب الہیان والہسن میں کامیاب خطابت کے معیار و شرائط بیان ہوئے ہیں اور خطابت کی مختلف اقسام کی مناسبت سے مثنیٰ و خصائص کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ خطیب کو حسن کلام کے علاوہ مناسب لباس کی کیوں ضرورت ہے۔ تقریر کے وقت اشارات و حرکات و سکنت کا کتنا حصہ ہے اور سامعین اور مخالفین کے انہام و اعتول کے مطابق خطاب کرنے کے کیا اسالیب ہیں، موضوع کا خطیب کی تقریر سے کیا تعلق ہے، آواز کے ذریعہ و ہم کا تاثیر میں کتنا حصہ ہے، طول کلام اور قلت کلام کے مقامات کیا کیا ہیں، سامعین سے بلند تر جگہ پر کھڑے ہونے سے کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں، اشعار کے استعمال کے کون کون سے مواقع ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ اس نے اپنے زمانے تک کے نامور خطباء کا تذکرہ کر کے ان کے اقوال نقل کیے ہیں۔

خطابت کا ایک اہم میدان وعظ و تذکیر تھا۔ وعظوں میں بڑے بڑے بلند پایہ خطیب پیدا ہوئے ہیں، جن کی تاریخ اگر مرتب کی جائے تو بڑے بڑے خوش بیان، شعلہ نوا، ساحر خطیب سامنے آئیں گے۔ خطیب اور واعظ میں یہ فرق ہے کہ خطیب بعض خاص مواقع پر زور خطابت دکھاتا ہے اور وعظ کسی واقعے یا خاص محل کا پابند نہیں، دونوں کے مقصد اور نصب العین میں بھی فرق ہے (چند بڑے بڑے واعظوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مواضع وعظ در آآذیل مادہ)۔

عروں میں خطیب کے لیے یہ بات ضروری تھی کہ وہ اپنے قبیلے کے شاندار کارناموں اور نچسبانہ اوصاف کی بڑھ چڑھ کر تعریف کر سکے اور انہیں فصیح زبان میں بیان کر سکے اور اسی طرح اپنے مخالفین کی خامیوں اور کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کے لیے فصیح ہونا اور بلاغت کا استعمال جاننا ضروری تھا تاکہ وہ اپنے حریفوں پر غالب آسکے۔

اسلام کے بعد خطابت کا سابقہ میدان یعنی مفاخرہ، جھو اور محض ناصحانہ انداز ختم ہو گیا۔ اب امام اور اس کے نمائندے جمہور سے خطاب کرتے، ان میں وعظ و تذکیر اور ہند و نصائح کے ساتھ احکام بھی ہوتے تھے، تاہم خاصے عرصے تک کچھ پرانی خصوصیات برقرار رہیں۔

مکہ معظمہ کی فتح کے بعد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و

آلہ وسلم بطور خطیب لوگوں کے سامنے آئے۔ یہ صورت حال پہلے چار خلفاء اور بنو امیہ کے عہد میں قائم رہی (دیکھیے الجاحظ، ۱۹۰: ۱) اور ان کے مقرر کیے ہوئے حکام بھی خطباء کے فرائض انجام دیتے تھے۔ خطبے اور نماز کی دینی اہمیت نے خطیب کو ایک خصوصی مذہبی حیثیت دے دی، نتیجہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانے کی طرح امام (امیر المؤمنین) کے لیے خطبہ دینا ضروری نہ رہا اور عہد اسلام کی پہلی چند پشتوں کی باہمی جنگوں کے خاتمے پر یہ بات اور بھی نمایاں ہو گئی۔ عباسیوں کے زمانے میں ہارون الرشید کے عہد ہی سے خلیفہ نے نماز کے موقع پر خطبہ پڑھنے کا کام قضاء پر چھوڑ دیا اور خود سامعین میں شامل ہو گیا (الجاحظ، ۱۹۱: ۱)، لیکن مساجد جامعہ میں امامت کرنے والے اصولاً خلیفہ کے نمائندے ہوتے ہیں (دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۷۳)۔

اس کے بعد بھی مصر کے فاطمی خلفاء بعض موقعوں پر (از پس نقاب) خود وعظ کرتے رہے، یعنی تین مرتبہ ماہ رمضان میں اور بڑے تہواروں (عیدین) پر (ابن تبری بردی، طبع Tuynboll، ۳۸۲: ۲ تا ۳۸۶)۔ ایسے موقعوں پر ان کے سب سے بلند پایہ امرا منبر کی سیڑھیوں پر کھڑے ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ اس کے برخلاف اصطلاح میں بالعموم یہ دستور تھا کہ جب کوئی خطیب خطبہ پڑھتا تھا تو وہاں کارکنیں (حاکم) خطبے کے دوران میں منبر پر کھڑا رہتا تھا، اگرچہ بعد میں اس دستور کو ان حکام نے، جو سختی پسند تھے، اخلاقی نقطہ نظر سے مذموم قرار دیا (ابن الحاج: کتاب المدخل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۲: ۷۴)۔ ہر جگہ خاص خطیب مقرر کیے جاتے تھے۔ عام قاعدے کے بموجب قاضی کو اعزازی طور پر خطیب کا عہدہ دے دیا جاتا تھا۔ (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۲۳، س ۸ نیچے سے)۔ قاہرہ میں عید غدیر کے موقع پر ایک خاص خطیب حرم حسینی میں ایک نہ پایہ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتا تھا اور قاضی القضاۃ نماز پڑھاتا تھا (المقریزی: خطبہ، ۲: ۲۲۳، بعد)۔ بعض تقریبات پر خطیب کو خلعت اور نقد انعام ملتا تھا (کتاب مذکور، ۲: ۳۸۷)۔ جمعے کی نماز میں خطبہ پڑھنے کے علاوہ بالعموم خطیب امامت بھی

کرتا تھا۔ روزمرہ کی نمازیں عام طور پر دوسرے امام پڑھاتے تھے (المادری: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۸۱ س ۳ نیچے)۔

۱۔ القلتندی (صبح الاثنی، قاهرہ، ۳: ۲۹) کا بیان ہے کہ ملوک سلاطین کے عہد میں ہر مسجد کا اپنا ایک خطیب ہوتا تھا اور صرف بڑی مساجد کے معاملات سے سلطان واسطہ رکھتا تھا۔ اہم مساجد کے خطبا کی حیثیت بہت معزز ہوتی تھی، چنانچہ ابن عبد اللہ کا بیان ہے کہ قلعہ قاهرہ کی بڑی مسجد کا خطیب خود شافعی قاضی القضاۃ تھا (دیکھیے P. Ravaisse: زبدۃ کشف الممالک، ۱۸۹۳ء، ص ۹۲)۔ جب بیت المقدس کی فتح کے بعد سلطان صلاح الدین نے قاضی محی الدین ابو المعالی کو مسجد اقصیٰ میں خطیب اول کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا تو یہ آیت ایسا مخصوص اعزاز تصور کیا گیا جس کے بہت سے لوگ بے چینی سے متنبی تھے (شباب الدین: کتاب الروضین فی اخبار الدولین، قاهرہ ۱۲۸۸ھ، ۲: ۱۰۸، بعد)۔ ممالک کے عہد میں ایک خاص فرمان کے ذریعے خطیب کے تقرر کی تصدیق ہوتی تھی، اس سے بھی خطابت کی قدر و منزلت کی مزید شہادت ملتی ہے (دیکھیے القلتندی: کتاب مذکور، ۲: ۲۲۲ تا ۲۲۵)۔ قدرتی طور پر یہ بات بھی خطیب کے اقدار منصبی سے متعلق ہے کہ لو مسلم اس کے سامنے اپنے قبول اسلام کا اعلان کرتے تھے (ابن الحاج، کتاب الدغل، ص ۷۶، کتاب المیزان، ۱: ۱۶۹)۔ بقول المادری (ص ۱۸۵) خطیب کے لیے بہتر یہ ہے کہ سیاہ لباس پہنے اور الغزالی کے خیال میں سفید، بلکہ وہ مقدم الذکر (یعنی سیاہ لباس) کا پہننا بدعت تصور کرتے ہیں (احیاء، قاهرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۳۱)۔ اس کے خالص نشان عودان (دو لکڑی کی چیزیں) ہیں، یعنی منبر اور عصا یا لکڑی کی کھوار جسے وعظ کے دوران میں اپنے ہاتھ میں رکھنا کتب فقہ کی رو سے بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ ۱۹۱۱ء کے قانون کے مطابق، جس کا اطلاق ولعہ ۵۹ کے ماتحت الازھر پر بھی ہوتا ہے، جو کوئی بھی اس درسگاہ کے تین درجوں میں سے دوسرے درجے کی سند حاصل کر لے وہ خطیب بن سکتا ہے۔ خاص الازھر میں ایک خطیب مقرر کیا جاتا ہے (الریاب: تاریخ الازھر، قاهرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۷)۔ اس

کے مقابلے میں مسجد نبوی میں، جو مدینہ منورہ میں ہے، ۱۰۰۹ھ میں ۳۶ خطیب تھے اور مکہ معظمہ میں ۱۲۲ بشمول ائمہ مذاہب اربعہ۔ یہ خطیب بعض اوقات سے مستفید ہوتے اور بالعموم ان کا منصب موردی ہوتا تھا (البسنی: الرحلۃ الحجاریہ، قاهرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰۱ و ۲۳۲) مگر اس وقت حکومت سعودیہ نے مذاہب اربعہ کے ائمہ اور خطباء کا سلسلہ بند کر دیا ہے اور حرم میں صرف مسلک حنبلی سے تعلق رکھنے والے ائمہ تعینات ہیں، جو باری باری خطبہ جمعہ اور خطبہ عیدین دیتے ہیں، جبکہ میدان عرفات میں حکومت خود سے کسی خطیب کا تقرر کرتی ہے۔ جو لو ذوالحجہ کو مسجد منورہ میں خطبہ دیتا ہے۔

مآخذ : (۱) Manners : E. W. Lane (۱) and customs of the Modern Egyptians، مطبوعہ Every Mans Library، ص ۸۳، (۲) کتب فقہ بذیل صلوۃ الجمعہ اور (۳) الشرائع: کتاب المیزان، قاهرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۱۶۳ تا ۱۷۱، (۴) ابن عبد ربہ: العقد القرید، قاهرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۲۸، بعد۔



خطیبہ : (ع) (جمع: خطایا و خطیبات) = ذب، اثم (= گناہ)۔ اس کا مادہ وہی ہے جو خطارک ہانکا ہے، جس کے معنی ٹھوکر کھانا یا لٹلی کرنا ہیں۔ خطیبہ کے معنی ہیں ”وہ گناہ جو عذر کیا جائے“ (لسان العرب)۔ امام راغب نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ خطیبہ قریب قریب سب کے ہم معنی ہے۔ نیز بقول ان کے خطیبہ کا استعمال اس فعل کے متعلق ہوتا ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو، بلکہ کسی دوسری چیز کا ارادہ اس فعل کے صدور کا سبب بنتا ہو، مثلاً کسی نے شکار کو گولی ماری مگر گولی خطا کر کے انسان کو جا لگی۔ گویا خطیبہ سے وہ فعل مراد ہے جو بلا قصد سرزد ہوا ہو (اس کی مثال کے لیے دیکھیے ۲۶ [الشراء]: ۸۲) اور خطا (۷ [بنی اسرائیل]: ۳۱) محض وہ فرد گذشت ہے جو سوچا ہوئی ہو، بالارادہ نہ ہو۔ قرآن میں خطیبہ اور اثم کے الفاظ ایک جگہ آئے ہیں (۳ [التائب]: ۱۱۲)۔ مندرجہ بالا آیت میں سب سے خطیبہ کے الفاظ یکجا استعمال ہوئے ہیں۔ مختصر یہ کہ خطیبہ کا لفظ بڑا جامع ہے، کبھی یہ عذر سرزد

ایہ جس کے ساتھ ممکن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (نیابت الہیہ) صرف روحانی نہیں، بلکہ اس میں ممکن (= عمل قبضہ و اقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں (۲) [البقرہ: ۳۰]۔ یہ نیابت مختلف انبیاء کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ وقتاً فوقتاً اس سے مستفید ہوتی رہیں۔ انبیاء علیہم السلام میں سے حضرت داؤد علیہ السلام کو بھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ قرار دیا گیا (۳۸ [ص: ۲۶])۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زمین میں نیابت و خلافت کی بشارت دی (۲۴) [النور: ۵۵]۔

خلافت ارضی کا یہ مژدہ مسلمانوں کے لیے اطمینان و سکون کا پیغام تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ فرائض بھی بتا دیے گئے جو استخلاف کے ساتھ لازم ہیں یعنی اقامت صلوٰۃ و اداۃ زکوٰۃ (۲۲ [ج: ۴])۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے بعد کے آنے والوں کے لیے خود لفظ خلفاء استعمال فرمایا ہے: ”تمہیں میری اور (میرے) خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا چاہیے“ (ابن ماجہ)۔

منصب خلافت کا تاریخی ارتقا:

تاریخی ارتقا میں سب سے پہلا دور خلافت راشدہ کا دور ہے۔ خلافت راشدہ (الخلافۃ الراشدہ) ایک عربی ترکیب ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی، اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت ہے جسے امت محمدیہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اجتماعی تائید و حمایت حاصل تھی اور جس نے عدل اور حق کے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے دین اسلام کے تمام ظاہری، باطنی، دنیوی اور اخروی تقاضے پورے کیے۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک خلفائے راشدین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ

ہونے والے گناہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی بلا قصد سرزد ہونے والے گناہ کے لیے اور کبھی معمولی لغزش، غلطی اور قصور کے لیے۔ قرآن مجید اور احادیث میں ان سب معانی کے لیے اس کا استعمال ملتا ہے۔

○

خلافت : (ع) مادہ خ ل ف سے ’ ’ معنی جانشینی، نیابت، خاص معنوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت۔ یہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے، موت کے سبب بھی ہو سکتی ہے اور عجز و معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہو سکتی ہے (مفردات)۔ لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (دیکھیے الطبری بحد اشاریہ وغیرہ)۔ صوفیاء کے ہاں خلیفہ، شیخ طریقہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور اسے شیخ کے بت سے اختیارات و دیت کر دیے جاتے ہیں، جو مقامات اصل زاویہ سے فاصلے پر ہوتے ہیں، وہاں وہ شیخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ تجانیہ طریقہ میں بانی طریقہ کی روحانی قوت یا برکت کا وارث خلیفہ کہلاتا ہے۔ شیخ کا لقب بانی طریقہ کے لیے مخصوص ہے۔

اس لفظ کے عام مختلف استعمالات کی بحث کے بعد اب اس کے خاص اور اصطلاحی معانی کی تحقیق درج کی جاتی ہے جسے چند عنوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) قرآن مجید میں لفظ خلیفہ و دیگر اشتقاقیات کی تشریح۔

(ب) منصب خلافت کی حیثیت و اہمیت مختلف ادوار تاریخی میں۔

خلیفہ اور استخلاف قرآن مجید میں: قرآن مجید میں اس مادے سے بت کے الفاظ آئے ہیں، مثلاً خلف، خلف، خلیفہ، خلفاء، خلافت اور خلفہ وغیرہ، لفظ خلافت قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلافت وغیرہ میں یہ مفہوم آگیا ہے۔

خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا یا نائب۔ قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک یا مفہوم خلافت، یعنی نیابت الہی نکلا ہے اور استخلاف کے معنی ہیں حکومت بطور نیابت

و سلم کے خلفائے اربعہ مراد ہیں جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور راہ عدل و حق پر گامزن تھے اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے برحق اور جائز جانشین تھے انہوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول پر عمل کرتے ہوئے اسلام کی اشاعت اور امت اسلامیہ کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ (ان خلفاء کے حعلق ارشاد نبوی کے لیے دیکھیے ابو داؤد: السنن ۳: ۲۱۱، طبع قاہرہ، تاریخ ندارد)۔ بعض ائمہ مجتہدین نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کو بھی خلافت علی منہاج النبوة تسلیم کیا ہے اور انہیں پانچواں خلیفہ راشد قرار دیا ہے (مفتاح كنوز السنن، ص ۲۱۱، سنن ابی داؤد، ۳: ۲۰۸، بعد)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی دو حیثیتیں تھیں: ایک مبطلہ وحی ہونے کی حیثیت سے احکام ربانی کی تبلیغ اور منصب رسالت کی ذمہ داریاں، دوسری حیثیت امام المسلمین، یعنی ملت اسلامیہ کے قائد و رہنما کی جس کا مقصد افراد امت میں نظام خیر کا قیام، نیکی کی دعوت دینا اور بدی سے منع کرنا تھا، نیز عدل و انصاف اور اخوت پر مبنی معاشرہ قائم کرنا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے وصال کے ساتھ پہلی حیثیت کا سلسلہ بطور نبوت تو منقطع ہو گیا، البتہ دوسری حیثیت قائم و دائم رہی اور اس کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اس سلسلے کا نام خلافت ہے۔ اسلامی مآخذ میں خلافت کے ساتھ ساتھ امامت کا لفظ بھی متداول و مروج ہے اور مسلمانوں کے حکمرانوں کے لیے کبھی خلیفہ، کبھی امام، کبھی امیر اور کبھی اولی الامر (اور حضرت عمرؓ کے وقت سے امیر المؤمنین) کے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اہل تشیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے جانشین کے لیے عموماً امام کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں (ابن الجوزی: خواص الامۃ فی معرفۃ الائمۃ، ص ۲، بعد) مگر یاد رہے کہ خلافت کی جگہ امامت اور خلیفہ کی جگہ امام کا لفظ اہل تشیع ہی استعمال نہیں کرتے، بلکہ علما اہل السنہ و الجماعہ بھی استعمال کرتے ہیں (دیکھیے: ابن عثرون: مقدمہ، ص ۱۶۰)۔

آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے وصال کے بعد مسئلہ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی وفات کے وقت صحابہ کرامؓ میں دو قسم کے کتب فکر ظاہر ہوئے: ایک نظریہ یہ

تھا کہ کی نیابت کا منصب خاص ہے، دوسرا یہ تھا کہ یہ منصب عام ہے اور ہر مسلمان جو لازمی اوصاف سے متصف ہو بلا امتیاز رنگ و نسل خلیفہ بن سکتا ہے۔ مؤرخ الذکر نظریہ انصار کا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی وفات کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور حضرت سعد بن عبادہ انصاری نے انصار کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ ماجرین کی ایک بہت بڑی جماعت خلافت کو قریش میں مختص سمجھتی تھی اور بعض ماجرین کا خیال تھا کہ یہ منصب قربت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی اساس پر حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ یا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کو بحیثیت وارث (العاصب) ملنا چاہیئے، لیکن اس موقع پر اکثریت نے ماجرین کی عظیم جماعت کے اس موقف کی تائید کی جو یہ کہتا تھا کہ نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم خاندانی موروثی ہونے کے بجائے شوری اور بیعت عامہ کی بنیاد پر ہونی چاہیئے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے سقیفہ بنی ساعدہ میں مجلس انصار میں اوس و خزوج کی عظیم اسلامی خدمات کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ یہ استدلال پیش کیا کہ قبائلی عرب کو اطاعت کا پابند بنانے کے لیے اس وقت یہ ضروری ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو، مگر وزارت و مشاورت کا منصب انصار میں رہے اور سب ماجرین و انصار اتفاق و اتحاد سے فیصلے کریں۔ چنانچہ اسی پر تمام صحابہ نے اتفاق کیا اور حضرت عمرؓ نے موقع کا اندازہ کرتے ہوئے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد دیگر زعمائے انصار و ماجرین نے بیعت کی جو بیعت خاصہ کہلائی، پھر بعد میں مسجد نبویؐ میں بیعت عامہ ہوئی، (سیرۃ ابن حشام ۲: ۱۰۱۳، تاریخ الامم الاسلامیہ، ۱: ۱۵۹، بعد)۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت جلیل القدر صحابہ کے مشورے سے حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز کیا اور ان کے لیے خود ہی سب کی تائید حاصل کی۔ جب امیر المؤمنین حضرت عمرؓ زخمی ہوئے اور بچنے کی امید نہ رہی تو بعض صحابہ نے جانشین نامزد کرنے کا مشورہ دیا تو انہوں نے نمائندہ حیثیت کے سات اصحابؓ کی ایک انتخابی مجلس شوری نامزد کی جس کے ذمے خلیفہ کا انتخاب تھا۔ اس مجلس نے کثرت رائے سے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا

وہ دوسرے قبائلی سرداروں کے درمیان بڑی حد تک مساویانہ حیثیت سے رہتے تھے مگر نئے دارالسلطنت (بغداد) میں ایرانی بادشاہت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا۔ چنانچہ عباسی خلیفہ اپنے تخت پر شان و شوکت سے اپنے محافظوں کے درمیان بیٹھا تھا اور اس کے ایک جانب جلادنگی تلواریں کھڑا ہوتا تھا، بائیں طرف وہ اپنے منصب کی دینی اہمیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ردائیں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اس کی جو قربت تھی اس کا ذکر سرکاری دستاویزوں اور مباحث اور درباری شعرا کے قصائد میں بار بار ہوتا تھا۔

نویں صدی عیسوی کے بعد انتظامی معاملات میں خلیفہ کا براہ راست اقتدار کمزور ہونا شروع ہو گیا۔ کیونکہ زیادہ تر اختیارات وزیر کے سپرد کر دیے گئے۔ سرکاری دفتروں کی پیچیدگی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس زمانے میں خلیفہ کے دنیوی اختیارات کم ہونے شروع ہوئے جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ کئی نئی سلطنتیں اطراف ملک میں ابھر آئیں۔ یہ حکومتیں کم و بیش خود مختار تھیں۔ ۳۳۵ھ/۹۴۶ء میں ایسا وقت بھی آیا کہ خلیفہ کے ہاتھ سے ساری طاقت اور اختیارات نکل گئے اور بغداد میں بیک وقت تین ایسے خلیفہ موجود تھے جو کسی زمانے میں اس منصب عظیم پر فائز تھے، مگر اب ان کے اختیارات سلب ہو چکے تھے۔ ۳۳۵ تا ۳۴۲ھ/۹۴۶ء سے ۱۰۵۵ء تک کئی خلفائے یکے بعد دیگرے بویہ اور سلجوق حکمرانوں کے ہاتھوں میں کھ پٹی بن کر رہ گئے تھے، مگر اس کے باوجود کہ ان کے ہاتھ سے انتظامی اختیارات بالکل ہی نکل گئے تھے پھر بھی لوگ اس عظیم منصب کی تکریم کرتے تھے اور عالم اسلام میں خلیفہ ہی کو پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے بہت سے خود مختار حکمران خلفا سے خطابات اور اعزازات یا سند اختیارات کے طالب ہوتے تھے۔

بغداد کے خلیفہ کو اس طرح تمام اختیارات کا جائز سرچشمہ تسلیم کیے جانے کے باوجود وہ اور مد مقابل خلافتوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں عبدالرحمن الثالث (الناصر لدین اللہ) نے اندلس میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا، جو اس کی اولاد میں برابر چلتا رہا۔ اندلس کے یہ اموی خلفائے دمشق

اور عامۃ المسلمین نے ان کی بیعت کی (حوالہ سابق)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے مجمع عام میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی۔ بیعت خلافت کے بعد چند صحابہؓ نے حضرت علیؓ سے اصرار کیا کہ قاتلین عثمانؓ سے قصاص لیا جائے، مگر ان پر حضرت علیؓ کا قابو نہ تھا (الطبری، ج ۶)۔ اس سے اختلاف پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں جنگ جمل واقع ہوئی۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مفاہمت کر لی (مزید معلومات کے لیے دیکھیے المادردی: الاحکام السلطانیہ)۔

خلافت کی اصولی و تاریخی بحث: سید محمد رشید رضا کے نزدیک خلافت، امامت عظمیٰ اور امارۃ المؤمنین تینوں کا مفہوم ایک ہے، یعنی حکومت اسلامیہ کی ایسی ریاست جو دینی اور دنیوی مصالح کی نگہداشت کرے (الخلافت، قاهرہ ۱۳۳۱ھ، ص ۱۰)۔ اسی طرح سعد الدین الشافعی (م ۷۹۱ھ) نے اپنی کتاب مقاصد الطالبین فی اصول عقائد الدین (الفصل الرابع) میں امامت کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امامت دینی اور دنیوی امور کی نگہداشت کے لیے ایک ریاست عامہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت کے طور پر قائم کی جاتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ اسلام جوں جوں پھیلتا گیا، نئی اقوام جن میں سے بعض قبائلی قوت سے غالب آجاتی رہی ہیں، کبھی خلافت کے نام سے، کبھی ملوک و سلاطین کے لقب سے عالم اسلام کی سیاست کا رخ موڑ دیتی رہیں اور سیاسی سطح پر کسی مرکزی دعوت کے فقدان کی وجہ سے حکومتیں غلبے کے اصول پر قائم ہوتی رہیں اور خلافت علی منہاج النبوة قائم نہ ہو سکی۔ لیکن داخلی دینی قوت کی وجہ سے خلافت کے بعض بنیادی مقاصد پورے ہوتے رہے، مثلاً مسلمانوں کی اخوت کا عقیدہ، اسلام کے غلبے کا عقیدہ، اسلام کے لیے ایک امامت کے فرائض ادا کرنے کی رسم کو جاری رکھا، تاہم (باتشناے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ بن عباس کے زمانے میں بنو امیہ کے اکثر فرمانروا دینی پیشوائی سے زیادہ ملکی اور سیاسی پیشوائی کے خصائص کے حامل رہے۔ امیر معاویہؓ نے بہت حد تک عرب سرداروں (امرا) کے سیدھے سادے اور بے تکلف طور و طریق کو باقی رکھا تھا اور

کے پیشروں کی طرح سنی تھے، مگر مصر کے فاطمی خلفا جن کے مورث اعلیٰ نے سب سے پہلے اپنے آپ کو ۲۶۲ھ/۹۰۹ء میں المدیہ میں خلیفہ کھلوایا، شیعہ تھے اور وہ بغداد کے عباسی خلفا کے حریف اور مد مقابل رہے، یہاں تک کہ ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس خاندان کو ختم کر دیا۔

۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں حلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے خلیفہ المستعصم کو شہید کر دیا اور اس کے بعد اس کا کوئی وارث باقی نہ بچا۔ یہ حادثہ عظیم تاریخ اسلام میں اس لحاظ سے منفرد واقعہ تھا کہ اسلامی دنیا میں پہلی بار کوئی ایسا پیشوا باقی نہ رہا جس کا نام دینی عقیدے کی بنیاد پر مسجدوں میں جگہ کے خطبے میں لیا جاسکتا۔ عباسی خاندان کے دو افراد نے جو بغداد میں قتل عام سے بچ رہے تھے، یکے بعد دیگرے مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں پناہ لی۔ ان میں سے پہلا المستعصم کا چچا تھا، جسے بیبرس نے قاہرہ بلا لیا، وہاں ۶۶۰ھ/۱۲۶۱ء میں اسے بڑے ترک و احتشام کے ساتھ خلیفہ بنایا گیا۔ مگر وہ جلد ہی منظر سے غائب ہو گیا۔ خلافت کا دوسرا دعویدار قاہرہ میں ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء میں پہنچا اور اس کو بھی اسی طرح منہ خلافت پر بٹھایا گیا، مگر اس مرتبہ بغداد پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور خلیفہ کو قاہرہ ہی میں رکھا گیا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کی بے حد عزت کی جاتی تھی، تاہم وہ بے اختیار ہی تھا۔ ڈھائی سو برس سے زائد عرصے تک اس کی اولاد کے افراد یکے بعد دیگرے قاہرہ میں اس برائے نام عہدے پر فائز رہے، مگر بے اختیار۔ مملوک سلاطین ان کا احترام کرتے تھے، مگر انہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اس عزت و تکریم کی وجہ سے ممالک کو خود بھی فائدہ تھا۔ اس سے ان کے اپنے اقتدار کو تقویت حاصل ہوتی تھی۔ خلیفہ ہر نئے سلطان کی تاجپوشی بہت سی رسموں کی پابندی کے ساتھ کرتا تھا اور سلطان اس سے وفاداری کا عہد کرتا تھا، مگر ان میں سے المستعین کے سوا (جسے مختلف حریف جماعتوں نے کٹھ پتلی بنا لیا تھا اور ۱۳۱۲ء میں صرف چھ مہینے تک وہ سلطان کہلاتا رہا) کسی ایک نے بھی حکومت کا کوئی کام انجام نہیں دیا اور نہ اسے کسی قسم کا کوئی سیاسی اقتدار حاصل ہوا۔ المیزبزی نے خلیفہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنا وقت امرا اور حکام کے

درمیان گزارتا تھا اور ان کے یہاں آیا جایا کرتا تھا، مگر اسے خلیفہ کے منصب کے شایان شان درجہ حاصل نہ تھا۔ تیرہویں صدی سے مغرب میں بھی سنی خلیفہ نظر آنے لگا، اسلامی دنیا کے مشرقی حصے میں بھی وقتاً فوقتاً بہت سے امیروں نے اس لقب کو اختیار کر لیا تھا، جیسے سلجوق، تیموری، ترکمان، ازبک اور عثمانی حکمران (مگر انہیں بھی وہ مرکزی اہمیت نہ مل سکی)۔ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے اور نہ اور لیبیہ پولس وغیرہ کی فتح کے بعد مراد اول نے اپنے آپ کو خلیفہ اللہ الخلیار (= خدا کا منتخب خلیفہ) کہلوانا شروع کر دیا (فریدون، ۱: ۹۳ س ۲۲) اور اس کے بعد عثمانی سلاطین نے خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا اور ان کی رعایا اور دوسرے ملکوں میں ان کے وقائع نگار یا دوسرے خط و کتابت کرنے والے لوگ ان کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اس زمانے تک پہنچتے پہنچتے امام کے لیے قرشی ہونے کی شرط نظر انداز ہو چکی تھی اور قرآن مجید کی آیات مثلاً (۳۸: ۲۶)۔ (ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے) سے جواز حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ چنانچہ جب سلطان سلیم اول جنوری ۱۵۱۷ء میں قاتمانہ قاہرہ میں داخل ہوا اور وہاں کی عباسی خلافت کو ختم کر کے اس خاندان کے آخری نمائندے المولک کو اپنے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے نہ صرف اپنے آپ کو خلیفہ کہلواتا تھا بلکہ اپنے آباء و اجداد کو بھی، جو ڈیڑھ سو برس قبل گذرے تھے، خلیفہ کہلوارہا تھا۔ ایک روایت یہ ہے کہ المولک نے اپنا منصب سلیم کو منتقل کر دیا تھا۔ المولک سلطان سلیم کی زندگی میں قسطنطنیہ میں بعزت و احترام رہا۔ سلیم کی وفات کے بعد المولک کو مصر واپس جانے کی اجازت مل گئی تھی اور وہ وہاں اپنی وفات (۱۵۴۳ء) تک خلیفہ رہا۔ بہر حال بیسویں صدی کے آغاز تک عثمانی سلاطین ہی منصب خلافت پر فائز رہے، اگرچہ صفوی اور دوسرے ایرانی بادشاہوں اور ہندوستان کے مثل شہنشاہوں نے یا تو انہیں اپنا ہم مرتبہ تصور کیا یا حریف خیال کیا۔ اٹارہویں صدی عیسوی میں مثل سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا میں عثمانی سلاطین بظاہر سب سے بڑے حکمران رہ گئے تھے، مگر ان کی طاقت کو بھی اپنے دراز دست شمالی ہمسائے کی طرف سے

خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ روس سے ان کی جنگ (۱۷۶۸-۱۷۷۳ء) کے بعد انہیں بحر اسود کے شمالی ساحل والے علاقوں کو روس کے حوالے اور قریم کے تاتاریوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس پر کیترائن دوم نے عثمانی مملکت کی حدود میں رہنے والے ان عیسائیوں کی سرپرستی کا دعویٰ کیا جو راسخ العقیدہ کلیسا کے پیرو تھے، مگر عثمانی وکلاء مختار نے جنہوں نے کوچک قینارجہ کا صلح نامہ ۱۷۷۴ء میں مکمل کیا، خلیفہ کے خطاب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسی قسم کا دعویٰ سلطان کی طرف سے بھی پیش کر دیا کہ مسلمان جہاں بھی ہیں ان پر سلطان کا مذہبی اقتدار تسلیم کیا جائے، چنانچہ صلح نامے میں ایک دفعہ بڑھادی گئی جس کی رو سے خلیفہ المسلمین کا مذہبی اقتدار ان تاتاریوں پر تسلیم کر لیا گیا جو دنیوی حیثیت سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں خلیفہ اسی طرح مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا جس طرح کہ پوپ تمام عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہے اور اس کا روحانی اقتدار اس کے سب ہم مذہبوں پر ہے، خواہ بطور سلطان ترکیہ وہ اس کی دنیوی عسکرانی اور سیاسی اقتدار کے تابع ہوں یا نہ ہوں۔ عثمانی سلاطین کو خود بھی اپنے اس منصب کا احساس تھا اور سلطان عبدالحمید ثانی (۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء) کے زمانے میں تو انہیں تمام عالم اسلام کا خلیفہ تسلیم کیے جانے پر زور دیا گیا اور ان کے عہد میں جو آئین نثر کیا گیا اس میں اس بات کی تائید کی گئی کہ ”اعلیٰ حضرت سلطان خلیفہ کی حیثیت سے اسلام کے محافظ (حامی) اور علمبردار ہیں۔“ سلطان عبدالحمید نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے سفیر بھیجے تاکہ خلیفہ المسلمین کی حیثیت سے جملہ مسلمانان عالم کی طرف سے تعظیم و تکریم حاصل کی جائے اور یہ کوشش کسی حد تک بار آور بھی ہوئیں، کیونکہ بعض مفکر اور صاحب نظر مسلمانوں نے (خاص طور سے ان ارباب علم نے جو اسلامی دنیا میں یورپی طاقتوں کے بڑھتے ہوئے اثر سے پریشان تھے) یہ تسلیم کیا کہ صرف ترکیہ ہی ایک ایسی خود مختار مسلم سلطنت ہے جس کا دنیا میں احترام باقی ہے، مگر سلطان عبدالحمید کو داخلی طور پر اپنے ہی ملک کے اصطلاح پسندوں اور تہجد پسندوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب ۱۹۰۹ء میں اسے تخت

سے اتارا گیا تو ترکیہ کے محاطات ایسی تہجد پسند جماعت کے ہاتھوں میں آگئے جو حکومت کی دینی اساس ہی کے قائل نہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۲ء میں ترکیہ ایک جمہوریہ بن گیا۔ خلیفہ کا بحیثیت سلطان سارا دنیوی اختیار و اقتدار چھین لیا گیا، مگر اس سے قبل کہ اس امر کا فیصلہ ہوتا کہ اس جمہوریہ میں خلیفہ (یا سلطان) کے منصب کی کیا نوعیت ہوگی، مارچ ۱۹۲۳ء میں اس منصب کو بے ضرورت قرار دیا گیا اور خلافت بھی ختم ہو گئی۔ شیعوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً علویوں کے لیے اقتدار اور امامت حاصل کرنے کی جو کوشش ہوتی رہی اسے کم ہی کامیابی نصیب ہوئی۔ صرف مصر کے فاطمیوں نے شیعہ خلافت کی نمائندگی کرتے ہوئے کچھ اہمیت حاصل کی۔ ایران میں صفوی خاندان کی حکومت قائم ہوئی (۱۵۰۲ء)، لیکن وہاں شیعہ مذہب اس وقت تک سرکاری مذہب قرار نہ پاسکا جب تک اس ملک میں بہت بعد کے زمانے میں امام کی غیبت کا اصول شیعہ عقیدے کا بنیادی اصول نہ بن گیا۔

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل؛ (۳) البیہقی: تاریخ الخلفاء اور (۴) حسن الحاضری: (۵) المقریزی: السلوک لمعرفة دول الملوک؛ (۶) المقری: فتح القلیب؛ (۷) الاذرقی: اخبار کتب طبع و سنن؛ (۸) رشید الدین: جامع التواریخ؛ (۹) احمد فریدون بے: منشآت السلاطین؛ (۱۰) مصنفے صبری التوقاری: النکیر علی منکر النعم من الدین والمخلافہ والامہ، بیروت ۱۹۲۳ء۔



خلق : (ع) 'خ ل ق' مادے سے، معنی وجود میں لانا، مخلوق، خلقت، فطرت، قضا و قدر الہی، یا خلق الثوب = کپڑا پرانا ہو گیا، بعض اوقات، معنی کذب و جعل بھی آتا ہے، خلق بھی اسی مادے سے ہم معنی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خلق (معنی خلقت) عام ہے اور خلق کا تعلق عادات و خصائل سے ہے۔ ظلیقہ اور خلق ہم معنی الفاظ ہیں، بعض کے نزدیک خلق، معنی انسان اور ظلیقہ، معنی بہائم ہے۔ یہ مادہ قرآن مجید میں مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے، مفردات راغب (۱: ۳۳۳، طبع قاہرہ ۱۳۱۸ھ) میں ہے:

جس طرح جسم کی تخلیق میں ایک اندازہ اور ایک تناسب ہے اسی طرح قوائے باطنی و معنوی میں بھی ایک اندازہ (تقدیر) ہے (۲۵ [الفرقان: ۲])۔ تقدیر سے مراد اندازہ بھی ہے اور قانون فطرت بھی جو تمام خلقت پر حاوی ہے۔ ہر شے اپنے وجدان سے (نئے قرآنی زبان میں ہدایت کہا گیا ہے) اپنے دائرے میں وقت مناسب تک حد مناسب کے اندر چلتی رہتی ہے اور اس بارے میں یہ ہدایت (وجدان) ہی اس کا رہنما ہے۔

قرآن مجید میں تخلیق کے مراتب و مدارج کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے۔ کھوین وجود کے چار مرتبے ہیں: (۱) تخلیق؛ (۲) تسویر؛ (۳) تقدیر؛ (۴) ہدایت... غور کیا جائے تو یہ سب مدارج تخلیق کے سلسلہ عمل ہی کے مختلف حصے ہیں۔ اللہ تعالیٰ خلاق بھی ہے، الہامی بھی اور المعصور بھی۔ انہیں صفات کی بنا پر علم جمالیات کے بعض ماہرین نے کہا ہے کہ خدا کو اپنی تخلیق کے ذریعے حسن و جمال اور نظم و تناسب کی نمود منظور تھی۔

خلق کا عقیدہ اس بات پر بھی شاہد ہے کہ مخلوق خالق ہے اور خالق ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں کہ کائنات جو خدا کی مخلوق ہے اس میں ہر کسب خدا کی قدرت کاملہ علت کے طور پر کام کر رہی ہے۔ انسان کی قوت اختیار قدرے دب جاتی ہے اس لیے جبروں نے اپنے عقیدے کے حق میں اس دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ ہم نے جو اولین جبروں میں سے تھا خدا کی تعریف محض اس طرح کی ہے کہ وہ خالق ہے پس ہر شے کی قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم (الفصل فی الملک: ۱: ۳۹ و ۲: ۱۶۱ بعد) کا دعویٰ ہے کہ خدا کی نسبت صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اول ہے، واحد ہے، حق ہے، خالق ہے، کیونکہ یہی صفات ہیں جن کی بنا پر دنیا اور اس کے درمیان قطعی طور سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

اس معاملے میں معتزلہ، متصوفین اور حکماء نے دو سری سمت اختیار کی ہے۔ معتزلہ نے کائنات کی تخلیق میں خدا کی قدرت کاملہ اور ارادے کے بجائے اس کی حکمت عملی کو کہیں زیادہ ترجیح دی ہے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ خدا ہی کچھ خلق

اصل میں اس کے معنی التقدير المستقیم (یعنی کسی چیز کو بنانے کے لیے پوری طرح اندازہ لگانا) ہیں اور کسی مادے یا محل کے بغیر وجود میں لانے کے ہیں۔ تخلیق کا لفظ عام ہے، لیکن کسی موجود شے سے کسی چیز کے بنانے کو بھی خلق کہہ دیتے ہیں، امام راجب (بذیل مادہ خلق) کے نزدیک خلق اللہ میں خلق، معنی دین اور فطرت آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نام خالق ہے، قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون: ۱۲]) میں اللہ تعالیٰ کو احسن العالین کہا گیا ہے۔ (نیز دیکھیے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۴۶)۔ ہر حال قرآنی اصطلاحات میں اس کا تعلق خدا کی صفت تخلیق سے ہے (۲ [البقرہ: ۱۶۳، ۳۰: ۲۰] [المؤمن: ۵۷: ۶۷] [الملک: ۳])۔ خلق کے معنی صرف عدم سے آفرینش کے نہیں بلکہ وہ دنیا اور انسان اور ان سب کی آفرینش پر، نیز جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے یعنی موجودات اور واقعات سب پر حاوی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے جو اسماء حسنی (۵۹ الحشر: ۲۴) بیان کیے گئے ہیں ان میں خالق (۶ [الانعام: ۱۰۲] و بمواضع کثیرہ)، خلاق (۱۵ [الحجر: ۸۷])، (۳۶ [یس: ۸۱])، باری (۵۹ [الحشر: ۲۳] کے علاوہ ۲ [البقرہ: ۵۳]) اور معور بھی شامل ہیں، قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ انسان کی آفرینش مٹی (تراب اور طین) یا گارے اور بعد میں نطفہ اور جنے ہوئے خون (مائدہ) (۲۲ [الحج: ۵]) سے ہوئی۔ قیامت کے دن حشر اجساد کی صورت میں اس کی پھر تخلیق (خلق جدید) ہوگی، لیکن یہ خلق اول سے زیادہ عجیب نہیں (۲ [البقرہ: ۲۸] و بمواضع کثیرہ)۔

احادیث میں بھی ان حقائق کی طرف تکرر سے اشارے آتے ہیں مثلاً آفرینش عالم سے پہلے اللہ بادلوں میں تھا (الترمذی: تفسیر سورۃ صود، باب ۱) اور اس نے جو کچھ خلق کیا تاریکی میں کیا (دیکھیے کتاب مذکور، الایمان، باب ۱۸)، فصل خلق سے پہلے اس نے ایک کتاب لکھی (البخاری: التوحید، باب ۵۵)۔

انسان کے علاوہ زندگی کا یہ دائرہ باقی کائنات میں بھی ہے، پیدائش طفولیت، شباب، پیری (اور پھر موت) فطرت کا قانون مسلم ہے۔

کرتا ہے جو خیر ہو، علیٰ ہذا یہ کہ انسان اپنے دائرے میں اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ نظام کی رائے تھی کہ خدا صرف اچھی چیز پیدا کرتا ہے، اور اس کا فعل محض اس کا ارادہ ہے نہ کہ کوئی حقیقی عمل۔ دوسرے علما مثلاً ابو الہذیل اور معمر کے نزدیک خدا کا ارادہ خالق اور عالم مخلوق کے درمیان ایک قسم کا واسطہ ہے۔

حکما کے دو مذاہب ہیں: ایک قدیم اور نبطہ زیادہ نو افلاطونی (مثلاً اخوان السفاء کا) جن کا نظریہ یہ تھا کہ اس مادی عالم کی تخلیق سے ایک سلسلہ ارواح کا ظہور ہوا، دوسرا نبطہ ارسطاطالیسی (ابن سینا اور بالخصوص ابن رشد) جن کا کہنا یہ تھا کہ ذات الہیہ سے جب عقل اول کا ظہور ہو گیا تو اس عقلی اور مادی عالم کا نشو و نما بغیر کسی ابتدا یا مثال کے درجہ بدرجہ ہوتا رہتا ہے۔ دونوں مذاہبوں کے نزدیک خدا محض علت اولیٰ ہے جس کی فعالیت اور اس عالم کے درمیان متعدد واسطے موجود ہیں۔ ان رجحانات کے متعلق رابع العقیدہ مسلمانوں کا نظریہ مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ معتزلہ کا عقیدہ خلق الافعال صرف ترمیم شدہ صورت ہی میں قبول کیا جاسکتا تھا۔ انسان کی طرف خلق کے بجائے کسب (اشارہ) یا اختیار (بقول الماتریدی) کی ایک صفت منسوب کی گئی۔ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ کوئی عالم بغیر ابتدا کے بھی ممکن ہے، قطعاً رد کر دیا گیا، البتہ اس سے متعلق کرات یا سپروں کا جو نظریہ ہے، اسے تسلیم کر لیا گیا اور ارواح نجوم کی تعبیر ملائکہ آسمانی کی شکل میں کی گئی۔ برعکس اس کے تصوف سے رشتہ جوڑنا آسان تھا، کیونکہ تصوف نے ہمیشہ اس امر پر زور دیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔

معتزلہ اور حکما کی اس تکفیش کے درمیان اہل السنۃ کے عقائد کی نشو و نما ہوئی اور جس میں ایک حد تک اس نے تصوف کی حمایت کی۔ اس کی سب سے زیادہ کامیاب شکل وہ ہے جسے مذہب اشاعرہ (رکبہ الاشعری، ابوالحسن) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ شروع ہی سے قادر مطلق ہے، وہ اپنی مشیت کے مطابق جو چاہے اور جب چاہے پیدا کر سکتا ہے، لیکن ضروری نہیں کہ اسے پیدا کرے۔ اس نے جب مادی

دنیا کو خلق کیا تو اس کے ساتھ ہی زمان و مکان کی پابندیاں اس پر عائد کر دیں، وہ ہر لمحے دنیا کو نئے سرے سے خلق کرتا رہتا ہے۔ پھر جہاں تک لفظ خلق کا تعلق ہے (بالخصوص قرآن کے لفظ خلق کا) اللہ باخلق ازل ہے، لیکن اگر معتزلہ کے برعکس یہ کہا جائے کہ لفظ خلق قدیم ہے تو اس کے باوجود فعل خلق کے اعتبار سے خدا کے متعلق یہ ماننے میں تامل ہوتا ہے کہ وہ ازل ہی سے خالق تھا، لفظ خلق کی صفات الفصل (خلق وغیرہ) کو جن کی حیثیت محض زمانی روابط کی ہے، ذات الہیہ کی صفات ازل سے تمیز کیا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الماتریدی کا نظام الہیات مذہب اشاعرہ سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین کی صفت وجود باری تعالیٰ کی صفت ازل میں شامل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بڑی حد تک فلاسفہ ہی کی تعلیم ہے، اس لیے کہ کوئی علت معلول سے خالی نہیں، خدا نے چونکہ علت اولیٰ کی حیثیت سے دنیا کو ازل ہی میں پیدا کر دیا تھا، لہذا وہ خالق ازل ہے جس کے وجود اور افعال میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ اس عقیدے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کو بعض فلاسفہ اور بہت سے صوفیہ نے تو یقیناً اس مفروضے کے ذریعے دور کر لیا تھا کہ اپنی مخلوق کے ظہور سے پہلے "خالق ازل" کی صفت اللہ تعالیٰ میں موجود تھی (دیکھیے Massignon، کتاب مذکور، ص ۶۵۷)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



خلیفہ : رکبہ خلافت۔



خمر : (ع) 'مادہ خمر کے مشتقات میں ڈھانپ دینے، چھپا دینے اور کسی چیز میں خلط ملط ہو کر خلل کا باعث ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی مناسبت سے "شراب" کو بھی خمر کہا گیا ہے، کیونکہ یہ عقل پر چھا جاتی ہے اور خلل کا باعث بنتی ہے (دیکھیے تاج العروس بذیل مادہ خمر) لیکن عربی زبان میں خمر کا لفظی اطلاق صرف اسی "شراب" پر ہوتا ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اور نشہ آور ہو (قرطبی، ۵: ۳۲) البتہ ابو حنیفہ الدیوبی سے منقول ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس کشید

شراب حرام کیے رکھتے جب تک انتقام نہ لے لیتے (دیکھیے بلوغ الارب ۳: ۲۳)۔

تصور اسلام کے وقت بھی عرب کے لوگ شراب پیتے تھے اور اسلام کے دنانے میں شراب کی قطعی تحریم کے نزول تک کچھ لوگ شراب نوشی کرتے رہے (القرطبی ۶: ۲۸۷)؛ مسلم (کتاب الاشربة، حدیث ۲۱۰۱) اس لیے شریعت اسلامی میں مستحسن حکمت عملی سے کام لیا گیا اور شراب کو مذہباً حرام قرار دیا گیا (عبدالسلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۱) چنانچہ شراب کے متعلق نازل ہونے والی چار آیات میں سے پہلی آیت (۱۶۱: النحل) میں شراب کو رزق حسن کے مقابلے میں رکھ کر اس کی ناپسندیدگی کا اعلان کر دیا گیا، مگر پھر بھی بعض مسلمان اسے حلال سمجھ کر پیتے رہے (القرطبی ۶: ۲۸۷)۔ پھر دینی آیات میں سے پہلی آیت نازل ہوئی: (۲: البقرة) جس میں بتایا گیا کہ شراب کے نقصانات فائدوں سے زیادہ ہیں۔ جب اس آیت کے نزول کے بعد صحابہ میں شراب کے نقصانات اور گناہ کا احساس پیدا ہو گیا تو مزید نفرت دلانے کی خاطر نمازوں کے اوقات میں شراب پینے سے روک دیا گیا (۳: التباۃ)۔ اس آیت میں اکثر صحابہ نے محسوس کر لیا کہ یہ ایک فیج امر ہے۔ لہذا انہوں نے اسے ترک کر دیا اور جب شراب کی قباحت، نقصان اور گناہ اچھی طرح ذہن نشین ہو گئے اور نفسیاتی طور پر کامل آمادگی پیدا ہو گئی تو قطعی تحریم کی آیت نازل ہوئی: (۹۰-۹۱: المائدہ)۔ جس میں شراب سے مکمل طور پر روک دیا گیا۔

احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات میں شراب کی مذمت کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے، حتیٰ کہ اسے ام النہایت (برائیوں کی جڑ) قرار دیا گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت کی تحریم پر امت اسلامیہ کا اجماع ہے (روح المعانی ۲: ۱۱۱، ۷: ۱۵)؛ سند احمد ۵: ۲۳۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ایمان اور شراب نوشی دو متضاد چیزیں ہیں (البخاری، کتاب الاشربة، باب اول)؛ ایک اور موقع پر فرمایا: ان لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے جو شراب پیتے ہیں اور اسے پیچھے ہیں اور چلاتے ہیں (ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب

شدہ شے پر ہو سکتا ہے جو غلے کے دانوں (الجبوب) سے تیار کی گئی ہو، لیکن ابن سیدہ نے اس قول کو تسامح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ غر دراصل دینی ”شراب“ ہے، جو انگوروں سے کشید کی جاتی ہے، اسی لیے غریول کر جنب (انگور) مراد لیے جاتے ہیں، (الدر النثر ۱: ۳۵۵، مفردات ۱: ۳۴۷)۔ امام رافضی نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض کے نزدیک غر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں، مگر بعض کے نزدیک غر صرف انگور یا کجور کے کشید کو کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انگور اور کجور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ غر (شراب) ان سے تیار ہوتی ہے (مفردات ۱: ۳۴۷)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ: ”اے لوگو! شراب کی تحریم نازل ہو چکی ہے اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور، شد، کجور، گندم اور جو سے، غر وہ ہے جو عقل کو دھانپ دے اور اس میں غل پڑ جائے“ (القرطبی ۱۰: ۱۳۱، مآج العروس، مادہ خمر)۔

فقہاء کی اصطلاح میں غر سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف آرا ہیں۔ انگور سے کشید کردہ ”شراب“ تو بالاجماع ”غر“ ہے اور مطلقاً حرام ہے، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ہر نشہ آور چیز غر کی تعریف میں آتی ہے اور حرام ہے، مگر امام ابو حنیفہ اور علامے کوفہ کے نزدیک کھمش اور کجور کا شیرہ اگر اتنا پکایا جائے کہ اس کا ایک تنائی اڑ جائے تو اس میں سے اس قدر پینا حلال ہے جس سے نشہ نہ چڑھے۔ جمہور علما کا مسلک یہ ہے کہ ”غر“ عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شے کی کشید پر ہوگا جو نشہ آور ہو اور عقل میں غل اور فتور کا باعث ہو (نادوی عالجیری ۶: ۶۰۳، بعد الزرقانی: شرح موطا ۳: ۲۶)۔

دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں شراب (خر) نوشی عام تھی، عرب شعرا اپنے قصائد میں غر کی تعریف کرتے اور یہ خیال کرتے تھے کہ یہ انہیں کیف و سرور بخشنے کے علاوہ جری اور بہادر بھی بناتی ہے (مثلاً دیکھیے دیوان حسان، ص ۱۱)۔ عربوں کے ہاں شراب سے متعلق عجیب عادات و روایات مشہور تھیں، مثلاً دشمن سے انتقام لینے کے لیے وہ اپنے اوپر اس وقت تک

کے خوجوں کی تاریخ خاصی طویل ہے۔ اس کی تفصیلات کے لیے رگت یہ اسمعیلیہ، نیز W. Iranow: Brief Survey of the Evolution of Ismailism 'لائڈن' ۱۹۵۲ء، ص ۱۹، بعد۔ ۱۹۲۱ء کی سرکاری کی رو سے برصغیر میں ان کی آبادی ساٹھ ہزار کے قریب تھی۔

پنجاب کے خوجے آغا خان کے پیرو نہیں اور ان کے مذہبی عقائد بھیجنی کے خوجوں سے ملتے جلتے ہیں (Census of India ۱۹۰۱ء، ۱۵۰: ۱۵۰، بعد)۔ یہ بھی بھیجنی کے خوجوں کی طرح ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور زیادہ تر تجارت پیشہ ہیں۔ وہ اپنا حساب کتاب ہندی میں کرتے ہیں اور ہندوانہ رسم و رواج کے پابند ہیں۔ پرانے بھی انہیں کے ہم عقیدہ ہیں، جن کی تعداد پنجاب میں چار ہزار کی قریب ہے۔ ان کی ابتدا حالی سید صدرالدین سے ہوئی، جو پندرہویں صدی میلادی میں اسمعیلی عقائد کی تبلیغ کے لیے خراسان سے آئے اور ریاست بہاولپور کی بیٹکاری گوٹھ جتی کے مقام ترنڈہ گورج میں مدفون ہیں۔ انہوں نے اپنے عقائد ہندوؤں کے سامنے ایسی شکل میں پیش کیے جو ان کی ہندوانہ روایات سے مناسبت رکھتے تھے۔ مشہور ہے کہ وہ دس اوتار کے معنی تھے، جس میں دشنو کے اوتاروں کا سلسلہ اسلام سے اس طرح ملایا گیا ہے کہ پہلے نو اوتار تو ہندو تھے اور دسویں اوتار (منکرت: نرس کلنگ کا بے داغ) جن کے بارے میں ہندوؤں کا عقیدہ تھا کہ اس کا ظہور کسی آئندہ زمانے میں ہو گا، اسمعیلیوں کے امام غائب ہیں۔ پنجابی خوجے، برصغیر میں آغا خان کے پیرو، نیز مشرقی افریقہ کے اسمعیلی آج تک دس اوتار اور صدرالدین کی مناجات دونوں کتابیں استعمال کرتے ہیں۔ عملی ہدایت کے لیے پنجابی خوجے قادر یہ اور چشتیہ فرقوں کے درویشوں اور دوسری بیروں کی طرف رجوع کرتے ہیں، اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ ان کے اور ان کے عقائد یکساں ہوں۔

خوجے زیادہ تر روایتی قانون کے پابند ہیں۔ بھیجنی کی عدالت عالیہ کے ایک فیصلے (۱۸۴۷ء) کی رو سے ان پر اسلامی قانون وراثت کا اطلاق نہیں ہوتا، چنانچہ ہندو قانون کی طرح ان کے یہاں بھی عورتیں فوری وراثت کے حق سے محروم ہیں

ثانی)۔ شراب کو بطور دوا استعمال کرنے سے بھی روک دیا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے، (مسند احمد، ۵: ۲۹۲)۔ مردار، خون اور خنزیر کو حرام قرار دینے کے بعد انتہائی اضطرابی حالت میں کھانے کی اجازت قرآن مجید میں موجود ہے، لیکن شراب کے لیے ایسی کوئی رعایت موجود نہیں۔

حمد نبوی اور حمد صدیقی میں شراب خوار کی سزا کجور کی شاخ یا جوتے کی چالیں ضروری تھی (البخاری، کتاب الحدود، باب ثانی)۔ حمد فاروقی میں صحابہ کرام کے مشورے سے شرابی کی سزا، حد قذف کے برابر (۲۳/۱۱۰: ۴) ۸۰ کوڑے مقرر ہوئی (حوالہ سابق)۔ اکثر فقہانے اسی پر عمل کیا ہے، مگر امام شافعی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کو اختیار کیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدایہ اخیرین، ۳۸۹، بعد؛ روح المعانی، ۲: ۱۱۱، بعد)۔

ماخذ : (۱) ابن منکثر: لسان العرب، مادہ خمر؛ (۲) الزیلعی: تاج العروس، مادہ خمر؛ (۳) ابن الاثیر: التہذیب؛ (۴) راغب: مفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاهرہ، ۱۹۳۶ء؛ (۶) السیفاوی: التوارکیر، (۷) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاهرہ، ۱۹۳۸ء؛ (۸) الاصمغنی: کتاب الاغانی، طبع بولاق؛ (۹) الآلوسی: بلوغ اللارب، قاهرہ، ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی، قاهرہ؛ (۱۱) المرغینانی: حدایہ، مجبائی، دہلی، ۱۹۳۷ء؛ (۱۲) البخاری: الجامع الصحیح، قاهرہ؛ (۱۳) مسلم: الجامع الصحیح، قاهرہ، ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) الزرقانی: شرح موطا مالک، قاهرہ، ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) النووی: شرح مسلم، قاهرہ؛ (۱۶) ابن الاثیر: معالم القریہ فی احکام الحب، طبع لوی، کیمبرج ۱۹۳۷ء، ص ۳۲ تا ۳۳۔



خوجہ : (ف: خواجہ) برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کا ایک فرقہ، جس کے اکثر افراد عقائد کے اعتبار سے اسمعیلیوں کی نزاری شاخ سے تعلق رکھتے ہیں اور آغا خان کے پیرو ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر پاکستان میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، کشمیر، گلگت، ہنزہ، چترال، سندھ اور بھارت میں سبکرات (کاٹھیا واڑ)، بھیجنی اور مغربی ساحل پر آباد ہیں۔ برصغیر

(مقدمہ سرجن میر علی)

بہنئ کے خوجوں کے یہاں پیر صدر الدین سے پہلے کے ایک مبلغ نورست گر یا پیرست گر نور کے متعلق یہ روایت چلی آتی ہے کہ وہ بارہویں یا تیرہویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ ۱۹۵۳ء کے قریب ان کے امام آغا عبدالسلام نے ہندوستانی خوجوں کی ہدایت کے لیے فارسی زبان میں ایک کتاب پند یاد جو انمروی لکھی، جس کے قدیم سندھی نسخے کو ججیسویں خوجے پیر یا ولی کا درجہ دے کر قابل تعظیم و تکریم سمجھا جاتا ہے۔

بہنئ کے خوجوں کے یہاں شادی، طلاق اور جہیز و تکفین کی رسوم عام اسلامی دستور اور شریعت سے مختلف ہیں۔ ان کی شادی کی رسوم پر قدیم ہندوانہ رنگ غالب ہے۔ نکاح کی مخصوص رسم زمانہ حال تک سنی قاضی ادا کیا کرتے تھے۔ گجراتی زبان میں شادی کی ایک سند دی جاتی ہے، جس کے چاروں کونوں پر چار بڑے فرشتوں، یعنی جبرائیل، اسرافیل، عزرائیل اور میکائیل کے نام لکھے ہوتے ہیں۔ جماعت کی اجازت کے بغیر طلاق نہیں دی جاسکتی، تاہم بالعموم پہلی بیوی کے گزارے کی لیے دو ہزار روپے جع کرا دینے پر اس کی اجازت مل جاتی ہے۔ ایک عجیب رسم جو مرتے وقت ادا کی جاتی ہے، ”سرجمانا“ ہے، یعنی مقدس پانی کا چھڑکنا اور اس کے ساتھ کتاب دس اوتار کی تلاوت۔

اس جماعت کی تنظیم میں مالی اعتبار سے آغا خاں کی مقدس ذات کو مرکزیت حاصل ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انتظامی امور میں کامل جماعتی آزادی حاصل ہے۔ ہر جماعت کا اپنا علیحدہ ”جماعت خانہ“ ہوتا ہے، جو مجلس اور مسجد دونوں کا کام دیتا ہے۔ اس کے عہدیدار ”کمسی“ (کمیا، خازن و صدر) اور ”کامزیہ“ (معتمد، محاسب) کہلاتے ہیں۔ اکثر انہیں منتخب کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات خود آغا خاں بھی انہیں نامزد کرتے ہیں۔ امام کے لیے نذریں انہیں کی وساطت سے جمع کی جاتی ہیں۔ یہ نذریں دسوندھ (= عشر) کے علاوہ ایسی رقوم پر مشتمل ہوتی ہیں جو ہر سال مقررہ اوقات پر، مثلاً نوچندی کے موقع پر اور بعض اوقات ولادت، نکاح اور جہیز و تکفین کی رسوم کے موقعوں پر ادا کی جاتی ہیں۔ سولہویں صدی عیسوی میں مومنوں

کی جماعت سے علیحدگی دسوندھ کی ادا کی کے سوال ہی پر ہوئی تھی۔

آغا خان کے جو پیر و ایران، وسط ہند یا شمال مغربی ہمالیہ کی سرحد پر رہتے ہیں ان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہت کم علم ہے۔ جہاں تک عقیدے کا تعلق ہے وہ اسمعیلیوں کی نزاری شاخ کے مذہب کے پابند ہیں (رک۔ بہ اسمعیلیہ) عرب اور مصر کے مستعینوں اور ہندوستانی بوہروں (جو انہیں کی نسل سے ہیں) کے عقائد ان سے مختلف ہیں۔

ماخذ: (۱) Gazetteer of the Bombay Presidency، بہنئ ۱۸۹۹ء، ۲/ ۳۶ تا ۵۰؛ (۲) جعفر رحمت اللہ: History of the Khojas، بہنئ ۱۹۰۵ء؛ (۳) Judgement by the Honourable Sir Josep Arnould in the Khoja case delivered 12th November 1866، بہنئ ۱۸۶۶ء؛ (۴) Census of India، ج ۱۷، پنجاب، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، شملہ ۱۹۰۲ء؛ (۵) Biddulph، (۶) Khojas کا حال؛ (۷) Tribes of the Hindoo Koosh، کلکتہ ۱۸۹۸ء (سرمدی اسمعیلیوں کے سرسری حالات)؛ (۸) میرزا محسن قانی: دیستان مذاہب، کلکتہ، بدون تاریخ، ص ۳۴۸، بعد۔

خیار : (ع) عام طور پر کسی ”اقرار“ یا ”اعلان“ یا سودے کے واپس لے لینے کا اختیار، اصطلاح میں ”خیار“ کہلاتا ہے لفظی معنی ہیں دو صورتوں میں سے بہتر صورت کا اختیار کرنا۔ خاص طور پر اس کا اطلاق کسی ایک طرفہ معاہدے کے فسخ (منسوخ کرنا) یا امضا اور اجازت (جاری کرنا) کے حق پر ہوتا ہے۔ یہ حق یا تو خود قانون دیتا ہے یا معاہدہ کرنے والے فریق آپس میں طے کر لیتے ہیں۔ اس کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ بعد میں تحاسن و تنازع اور بغض و کینہ نہ پیدا ہو اور شر و فساد کا دروازہ بند ہو جائے۔

قانوناً خیار اس وقت ہے جب کوئی چیز خریدنے یا کرائے پر دینے کے لیے پیش کی جائے اور خریدار یا کرایہ دار اسے دیکھے، یہ ”خیار الرؤیہ“ کہلاتا ہے، یعنی دیکھتے وقت کا

اختیار۔ دوسری صورت یہ ہے کہ چیز عیب دار نکلے، اسے خیار العیب کہتے ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مال کے لیے جس قسم کی شرط تھی اس پر مال پورا نہ اترے یا کوئی غای رہ گئی ہو، یہ خیار التفریغ الفعلی ہے۔ یا دھوکا دیا گیا ہو، یہ خیار الغبن ہے۔

یہ خاص صورتیں ہیں جن میں کسی معاہدے کے بروئے کار لانے یا نہ لانے کا اختیار ہوتا ہے، لیکن اگر کسی کاریگر کو اجرت پر ملازم رکھا جائے تو اس وقت خیار نہیں۔ عمومی حیثیت سے قانونی منشا یہ نظر آتا ہے کہ معاہدے ایسی حالت میں صحیح کیے جاسکتے ہیں کہ ان میں نقص لکھیں یا فرق مافی معاہدے کی پابندی نہ کرے، اگرچہ ہر جگہ اسے خیار نہیں کہا جاتا۔ نکاح صحیح کرنے کا معاملہ بھی ایسا ہے کہ اس کے لیے خیار کی اصطلاح مستعمل ہے۔

حنفی مذہب کے مطابق اگر کسی عورت کا نکاح اس کے نابالغ ہونے کے زمانے میں کسی غیر ولی نے کر دیا ہو تو بالغ ہونے پر اسے یہ حق ہے کہ وہ اس نکاح کو صحیح کر دے۔ یہ خیار ابلوغ ہے (دیکھیے نکاح)۔ اسی طرح قانوناً اس وقت بھی معاہدہ صحیح کرنے کا اختیار ہے جب معاہدہ کوئی ایسا شخص کرے جسے معاہدہ کرنے کا اختیار نہ دیا گیا ہو، یعنی فضولی۔

چیز کو فروخت کرتے یا کرائے پر دیتے وقت فریقین میں سے ایک کو یا دونوں کو یا ان کے بجائے کسی تیسرے شخص کو ایک مدت معینہ کے اندر، جو لازماً بہت تھوڑی ہوتی ہے، معاہدہ

صحیح کرنے کا جو حق ہے وہ خیار الشرط کہلاتا ہے، اس کے علاوہ خریدتے وقت خریدار کو حق ہوتا ہے کہ متعدد پیش کردہ چیزوں میں سے وہ اپنی پسند کی چیز لے لے، اسے خیار التمیین کہتے ہیں۔ پھر بیچنے والے کو مدت معینہ کے اندر رقم کی ادائیگی نہ ہونے پر بیچ صحیح کرنے کا حق ہے، اسے خیار التقدر کہا جاتا ہے۔ ایک حدیث کے الفاظ میں الیعان بالخیار مالم یتمترقا، یعنی بالغ اور مشتری دونوں کو اسی وقت تک بیچ کو صحیح کرنے کا اختیار ہے جب تک وہ الگ الگ نہ ہو جائیں۔ اس میں بعض فقہاء جسانی علیحدگی مراد لیتے ہیں اور بعض سودے اور گفتگو کا انقطاع۔

آخر میں خیار عورت کے اس حق کو بھی کہتے ہیں جب اس کا خاوند اسے اختیار دے دے کہ وہ جب چاہے طلاق لینے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ (تفویض التلاق)۔

مآخذ : (۱) الشافعی: کتاب الام؛ (۲) امام مالک: الموطن؛ (۳) حدایہ؛ (۴) مدونۃ الکبری؛ (۵) المذاهب الاربعہ؛ ان پانچوں کتابوں میں دیکھیے بذیل کتاب البیوع اور کتاب النکاح؛ (۶) The Civil Law of Palestine: Hooper and Trans-jordan '۲: ۱۱۳ بعد؛ (۷) Dictionary of the Terms used in the Science of the Muslims (Bibliotheca Indica)؛ (۸) دیکھیے مقالہ بیع۔



دارالاسلام : (ع) لفظی ترجمہ اسلام کا گھریا وطن، لیکن فقہائے اسلام کی اصطلاح میں دارالاسلام سے مراد ایک ایسی باقاعدہ منظم ریاست یا ملک ہے جس کا سربراہ مسلمان ہو، جسے امام المسلمین، امام وقت یا صرف الامام بھی کہا جاتا ہے اور جس میں بقول الماوردی (الاحکام السلطانیہ، ص ۶ بعد) سات شرائط، یعنی عدالت، علم، سلامت حواس، سلامت اعضاء، اسابت رائے، شجاعت اور قرینیت پائی جائیں۔ صاحب الدر المختار (۲: ۵۳، ۲۸۶) اسے امامت کبریٰ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان شرائط کے علاوہ اشراف و ایمان کی بیعت اور رعب و دبدبے کے ساتھ رعیت پر احکام اسلام نافذ کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے، جہاں اسلامی شریعت کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، نیز وہاں کی رعایا مسلمانوں اور ایسے غیر مسلموں پر مشتمل ہو جو اہل الکتاب یعنی یہود و نصاریٰ وغیرہ میں سے ہوں اور بت پرست اور مشرک نہ ہوں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۶)۔

دارالاسلام یا اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا نے اگر برضا و رغبت اسلامی ریاست کی تشکیل میں حصہ لیا ہو اور دارالاسلام کے دفاع کے لیے اپنے مسلمان ہم وطنوں کے ساتھ ہتھے باہمی کے اصول پر ایک ساتھ زندگی بسر کرنے کا عہد و بیان کیا ہو تو شریعت میں ان کے حقوق و فرائض مسلمانوں کے برابر ہوں گے، جس طرح کہ عہد نبوت میں مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان میثاق مدینہ طے پایا تھا (سیرہ ابن حشام، ۲: ۳۳، محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of State) لیکن اگر ایسی صورت نہ ہو اور غیر مسلم شوکت اسلام اور مسلمانوں کی عدل گیری سے متاثر ہو کر یا مفتوح قوم کی حیثیت سے اسلامی ریاست کی رعایا ہونا قبول کریں تو انہیں اہل الذمہ یا

ذی [رک] بہ ذمہ کہا جائے گا اور ان حقوق و فرائض میں اور عام مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں بجز اس کے کچھ فرق نہ ہوگا کہ ذی شریوں کے جان و مال کی حفاظت اسلامی ریاست کا فرض ہوگا، لیکن وہ اسلامی ریاست کے دفاع کے فریضے سے مستثنیٰ ہوں گے اور اس کے بدلے میں ان کا فرض ہوگا کہ وہ جزیہ [رک بائ] کے ذریعے اسلامی ریاست کی مالی معاونت کریں، لیکن بنیادی شہری حقوق (آزادی مذہب، آزادی معاش، آزادی رائے اور حق انصاف وغیرہ) میں ان کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک نہیں کیا جاتا (Muslim conduct of State، ص ۶۵، الاحکام السلطانیہ، ص ۳۵)۔

علامہ ابن القیم نے لکھا ہے کہ جمہور فقہائے اسلام کے نزدیک دارالاسلام وہ جگہ ہے جہاں مسلمان آباد ہوں اور وہاں شریعت اسلامی کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، لیکن اگر احکام اسلام کا اجرا نہ ہو تو وہ جگہ دارالاسلام نہیں کہلائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں دارالہجرۃ مدینہ منورہ دارالاسلام تھا، لیکن جب دوسرے علاقوں کے لوگ اسلام لے آئے تو وہ بھی بلاد اسلام قرار پائے (احکام اہل الذمہ، ۱: ۵، ۳۶۶)۔ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۶) نے فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ عالمگیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ جس ملک میں مسلمان رہتے ہوں اور آزاد ہوں اور اس میں اسلام کے احکام میں سے ایک حکم بھی نافذ ہو تو اسے دارالمسلمین کہا جائے، دارالکفر نہ کہا جائے، لیکن فقہاء کی اکثریت کا اصرار ہے کہ دارالاسلام صرف احکام شریعت کو نافذ کرنے والی حکومت کی شرط پر قائم ہوتا ہے۔

دارالاسلام کے داخلی استحکام اور بیرونی دفاع کے متعلق فقہائے اسلام نے تفصیل سے بحث کی ہے اور البتہ زوالہ کے

میں بہت سی تاویلیں استعماریوں کے مفاد کی تقویت کے لیے کی گئیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی اصلی روح کے مطابق دارالاسلام وہی ہے جہاں مسلمانوں کی اپنی حکومت ہو اور اس میں اسلامی شریعت نافذ ہو۔

مآخذ : (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۲) ابوبکر الرضی: کتاب البسوط (جلد دوم فقط)؛ قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۳) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۴) امام الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۶ء؛ (۶) ابن حشام: السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۷) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ؛ (۸) ڈاکٹر محمد حمید اللہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیاسی زندگی، کراچی ۱۳۶۹ھ؛ (۹) وہی مصنف: Muslim Conduct of State حیدرآباد دکن ۱۹۴۱ء؛ (۱۰) وہی مصنف: عہد نبوی کے میدان جنگ، حیدرآباد دکن؛ (۱۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: الجہاد فی الاسلام، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) ابن القیم: احکام اہل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء۔



دَارُ الْحَرْبِ : لفظی معنی لڑائی کی جگہ یا سرزمین جنگ۔ فقہائے اسلام کی علمی اصطلاح میں دارالحرب سے مراد دشمنان اسلام کا وہ علاقہ یا ملک ہے جس کے باشندے دعوت اسلام کو مسترد کر کے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سرکشی اور عداوت کا اظہار کریں اور جہاں اہل اسلام اور اہل ذمہ کی عبادت گاہیں محفوظ نہ ہوں۔ اسی طرح دارالاسلام کا کوئی علاقہ دوبارہ کفار کے قبضے میں چلا جائے تو وہ بھی دارالحرب بن جاتا ہے، بشرطیکہ وہاں اسلامی شریعت کے بجائے کافرانہ قانون نافذ ہو اور وہ علاقہ اہل اسلام کے علاقے کے قریب ہو اور وہاں اہل اسلام اور ان کے اہل ذمہ کا جان و مال اور دین محفوظ نہ ہو۔ بعض علاقہ اسلام کی عملداری سے نکل جانے والے علاقے کو اس وقت تک دارالحرب کہنے سے احتیاط برتتے ہیں جب تک اس میں اسلام کا ایک حکم بھی نافذ رہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ ۳۶۶؛ احکام اہل الذمہ؛ ۲: ۵۱۷ بعد)۔ مگر اس سے یہ دارالاسلام نہیں بن جاتا۔

فہم میں مختلف موضوعات پر قیمتی معلومات موجود ہیں، اس لیے دارالاسلام میں دشمن کو زیادہ دیر ٹھہرنے اور گھومنے کی اجازت نہیں دی گئی، مثلاً دارالحرب [رک باں] کا کوئی باشندہ (حربی) اگر حاکم مجاز کی اجازت سے اور امان لے کر داخل ہو تو اسے ایک ماہ یا دو ماہ سے زیادہ قیام کی اجازت نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ داخلی حالات معلوم کر کے ملک کے لیے ضرر کا باعث بن جائے، اس لیے اگر ایسا باشندہ زیادہ مدت کے لیے قیام کرنا چاہے تو اسے امام وقت کی طرف سے کہا جائے گا کہ وہ جزیہ ادا کرے، اگر وہ یہ شرط خوشی سے قبول کر لے تو اسے ذی کادرجہ حاصل ہو جائے گا اور دارالاسلام کے ذی شری کی حیثیت سے وہ جزیہ ادا کرے گا (الدر المختار؛ ۲: ۲۷۳)۔ دارالاسلام کے برحق قانونی سربراہ کے خلاف اگر کوئی فرد یا گروہ خروج کرے یا شورش برپا کرے تو اطاعت کی دعوت دی جائے گی اور انکار کی صورت میں ان سے قتال (جنگ) واجب ہے، جس میں شریک ہونا جہاد فی سبیل اللہ کی طرح ہر مسلمان پر فرض ہے (الدر المختار؛ ۲: ۲۸۶)۔

اگر مسلمانوں پر ظلم ہو یا دارالاسلام پر مشرکین اور کفار چڑھ دوڑیں تو اس صورت میں امام وقت اعلان جہاد کرے گا اور جہاد بالتیغ فرض ہو جائے گا۔ اگر وہ صلح پر آمادہ ہو جائیں تو صلح کرنے کا حکم ہے، اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ کفار و مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان پر حملہ کر کے ان کی سرکوبی کر دینا ضروری ہے (الررضی: البسوط؛ ۱۰: ۲ بعد؛ الاحکام السلطانیہ؛ ص ۳۵ بعد)۔ الماوردی نے صراحت سے لکھا ہے کہ اگر داخلی طور پر دارالاسلام کو خطرہ ہو تو اس وقت بھی جہاد فرض ہے، مثلاً کوئی گروہ یا خطہ دارالاسلام کی مرکزی قانونی حکومت کو چیلنج کرتے ہوئے فرائض اسلام یا بیت المال کے واجبات ادا کرنے سے انکار کرے، جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین ذکوة اور مرتدین کے خلاف جہاد کا حکم دیا تھا (الاحکام السلطانیہ؛ ص ۵۵ بعد) تو اس صورت میں بھی جہاد فرض ہے۔ اسلامی ممالک پر مغربی استعمار کے غلبے کے زمانے میں دارالاسلام اور دارالحرب کے غرض مدانہ تصورات پر بہت سا مواد موجود ہے، انیسویں بیسویں صدی میں اس سلسلے

سرکشی کی اس کا علاقہ یا ملک دارالحرب اور وہاں کا حکمران طاعی
یعنی سرکش قرار پایا اور ان کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (سیرۃ ابن
مثنیٰ: ۲: ۳۷۳؛ ابن کثیر: السیرۃ النبویہ: ۳: ۳۹۳؛ صبح الاضحیٰ
۱۵: ۶؛ البخاری: ۸: ۹۷)۔

بلاد اہل الحرب پر اگر لشکر اسلام بزدور شمشیر قبضہ کر
لے تو ان پر جزیہ عائد کیا جائے گا۔ وہ اہل الذمہ یا ذی کی
حیثیت سے دارالاسلام کی شہری قرار پائیں گے۔ اگر مغلوب
ہونے سے قبل ہی اہل الحرب صلح کی پیشکش کریں تو جو شرائط
بھی ملے پائیں گی ان پر عمل واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے
نزدیک اہل حرب مال کی جس مقدار پر صلح کریں وہ جزیہ کی
مقدار سے کم نہیں ہونی چاہیے (کتاب الام: ۱: ۱۸۱ تا ۱۸۲؛
المبسوط: ۱۰: ۷۲)۔ اہل ذمہ میں سے کوئی شخص بھاگ کر
دارالحرب میں چلا جائے تو وہ بھی حربی قرار پائے گا اور اس پر
اہل الحرب کے قوانین کا اطلاق ہوگا (المنیٰ: ۹: ۳۵۵)۔ اگر
دارالحرب کا کوئی باشندہ مسلمان ہو جائے تو دارالحرب کے فتح
ہونے پر اس کی جائیداد مال غنیمت میں شامل نہیں ہوگی بلکہ
اس کی ملکیت میں رہے گی (المنیٰ: ۹: ۳۵۷؛ شرح السیر الکبیر
۹۶: ۲)۔ اگر کوئی مسلمان امان کی صورت میں دارالحرب
میں داخل ہو تو وہاں کسی کافر کا خون بہانا مال لٹا یا کسی عورت
سے تعرض کرنا حرام ہے (الدر المختار: ۲: ۷۷۳؛ شرح
السیر الکبیر: ۲: ۱۰۲)۔

ماخذ: (۱) ابن قدامہ: المنیٰ، قاہرہ، بلا تاریخ؛
(۲) مفتی علاء الدین: الدر المختار، مکتبہ ۱۲۹۳ھ؛ (۳) قحطوی:
کشاف اصطلاحات الفنون، مکتبہ ۱۸۶۲ھ؛ (۴) امام شافعی: کتاب
الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابن قیم: احکام اہل الذمہ، دمشق
۱۹۶۱ء؛ (۶) الرضی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۷) وحی
مصطفیٰ: شرح السیر الکبیر، حیدرآباد دکن ۱۳۳۵ھ؛ (۸) ابن
مثنیٰ: السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۹) محمد ظفر الدین: اسلام
کا نظام امن، اعظم مکتبہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) حیدر زماں صدیقی: اسلام
کا نظریہ جہاد، لاہور ۱۹۴۹ء۔

دارالصلح: یعنی صلح کا علاقہ یا سرزمین، فقہائے

دین اسلام کی حقیقی روح چونکہ امن و سلامتی ہے اس
لیے دنیا کو اسلام کے دامن میں پناہ لینے کی دعوت ضروری
ہے۔ یہ دعوت دو طریقے سے قبول کی جاسکتی ہے: حلقہ مجوش
اسلام ہو کر، یا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے احکام کے تابع یعنی مسلمانوں کے ساتھ مشترک شہریت و
ریاست قبول کر کے (یعنی اہل الذمہ بن کر)، لیکن کفر و شرک
کی جس سرزمین سے اس دعوت حق کے خلاف عناد کا اظہار ہو
اور وہاں کے لوگ سرکشی و فساد پر اتر آئیں تو ان کے خلاف
طاقت کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ ہمیں سے جہاد کی فرضیت کا
سر حقیقی عیان ہوتا ہے اور شرک و عناد کی سرزمین دارالحرب
قرار پاتی ہے (اسلام کا نظریہ جہاد، ص ۹۰)۔ بعد: اسلام کا نظام
امن، ص ۱۵۲)۔ امام ابن قیم نے لکھا ہے کہ دارالحرب پر
بلاوجہ حملہ جائز نہیں، پہلے دعوت اسلام واجب ہے اور مسترد ہو
جائے پر جہاد فرض ہوگا، لیکن اگر دارالحرب دارالاسلام پر حملہ
آورد ہو تو اس وقت دعوت اسلام کی شرط کے بغیر ہی جہاد فرض
ہو جاتا ہے (احکام اہل الذمہ: ۱: ۵)۔ کفار کی سرزمین جب
دارالحرب قرار پا جائے تو اس کے باشندے حربی یا اہل الحرب
کہلائیں گے (شرح السیر الکبیر: ۱: ۱۵۲)۔ بعد: المبسوط: ۱۰: ۳۳
بعد)۔

دارالحرب میں مسلمانوں پر ظلم ہو یا مشرکین دارالحرب
حملہ آور ہوں تو جہاد بالسیف فرض ہے۔ اگر کوئی ایسی صورت
ہو کہ مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان کی سرکوبی کے
لیے جارحانہ حملہ بھی ضروری ہے (المبسوط: ۱۰: ۲ تا ۳)۔ اس
سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوہ حسنہ کی
پیروی کا حکم ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہلے حکمت و
موعظت کے ساتھ دعوت اسلام دینے اور احسن طریق سے
دلائل پیش کر کے صداقت اسلام منوانے کا حکم ہوا (۱۶) [النیل]
(۱۲۵)۔ پھر خاندانوں کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (۲۲) [الحج: ۳۹]۔
دارالاسلام مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کے قیام کے بعد
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریب و جوار کے لوگوں
کے علاوہ اس وقت کے بادشاہوں کو بھی قبول اسلام کی دعوت
دی اور ان میں سے جس جس نے دعوت اسلام کو مسترد کیا اور

اسلام کی علمی اصطلاح میں دارالصلح سے مراد وہ علاقے یا ممالک ہیں جن کے باشندے امام وقت یا اس کے نائب کے ساتھ بعض شرائط پر صلح کر لیں۔ یہ شرائط ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو یک طرفہ ہوں، مثلاً دارالصلح کے باشندے اپنے اوپر بعض مالی ذمے داریاں یا پابندیاں قبول کر لیں یا ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ شریں طرفین یعنی امام وقت یا اس کے نائبین کے ذمے بھی ہوں اور اہل دارالصلح کے ذمہ بھی ہوں مثلاً اہل دارالصلح کچھ مالی ذمے داریاں اور پابندیاں قبول کر لیں اور امام وقت بعض صورتوں میں ان کی حفاظت اور معاونت کی ذمے داری قبول کر لے (کتاب الام، ۱۸۱: ۳؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۳۳ بعد؛ فتوح البلدان، ۱: ۳۱، ۳۳، ۶۶)۔ جب تک دارالصلح کے باشندے مقررہ شرائط کی پابندی کرتے رہیں اس وقت تک ان سے کسی قسم کا تعرض جائز نہیں، لیکن جب وہ کسی شرط کی خلاف ورزی کریں یا دارالاسلام کے خلاف دارالحرب سے تعاون کریں تو اس وقت ان کا ملک دارالصلح نہیں رہے گا، بلکہ دارالحرب بن جائے گا اور ان سے کیا ہوا معاہدہ صلح ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ہوا۔

صلح حدیبیہ کے علاوہ دارالصلح کی کئی ایک تاریخی مثالیں ملتی ہیں، پہلی مثال خود محمد رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہے۔ خیر سے واپسی پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عید بن مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کو اہل فدک کی جانب دعوت اسلام دے کر بھیجا، مگر انہوں نے یوشع بن نون یہودی کی قیادت میں اپنی اراضی اور کھجوروں کے باغات میں سے نصف پر صلح کر لی (فتوح البلدان، ۱: ۳۳ بعد)۔ اسی طرح محمد رسالت میں نجران کے یہود و نصاریٰ نے بھی صلح قبول کی، نجران کے دو مذہبی پیشوا مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے تو آپ نے انہیں دعوت اسلام دی، پھر دعوت مباحہ دی، لیکن وہ صلح پر راضی ہو گئے اور دربار نبوت سے صلح کا عہد نامہ لے کر واپس چلے گئے (فتوح البلدان، ۱: ۶۶)۔ حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مصر کے والی بن کر آئے تو اہل لوبہ نے بعض شرائط پر صلح قبول کر لی، صلح کا یہ معاہدہ بعض تبدیلیوں کے ساتھ عباسی خلفا ممدی اور متوکل کے عہد تک قائم رہا (فتوح البلدان، ۱: ۱۰۰)۔

۲۸۰ بعد)۔ اسی طرح عہد عثمانی میں الرہا اور ارمیہ کے باشندوں نے بھی حضرت عیاض بن غنم سے کچھ گندم اور ایک دیناری آدی دینے پر صلح کی تھی (فتوح البلدان، ۱: ۲۰۵)۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعد کے حنفی فقہائے دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان دارالصلح یا دارالعہد کو ایک مستقل قسم کے طور پر قبول نہیں کرتے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعد کے شافعی فقہاء اسے تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ دارالصلح اور دارالعہد میں کوئی فرق بیان نہیں کرتے، تاہم امام شافعیؒ کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دارالعہد کو عام معنی میں لیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک دارالصلح اس کی ایک خاص صورت ہے، یعنی دارالعہد تو ہر وہ زمین ہے جس کے باشندے دارالاسلام سے کوئی باہمی معاہدہ کر لیں، لیکن دارالصلح وہ زمین ہے جس پر لشکر اسلام حملہ آور ہو اور مغلوب ہونے سے قبل ہی وہاں کے باشندے بعض شرائط پر صلح کر لیں (کتاب الام، ۱۸۱: ۳ تا ۱۸۲)۔ المادردی نے دارالاسلام کے زیر اقتدار آنے والے تین قسم کی ممالک میں سے تیسری قسم (یعنی جو کسی عہد نامے کی رو سے مسلمانوں کے زیر اقتدار آئے) کی دو صورتیں بیان کی ہیں: وہاں کی اراضی یا تو عام مسلمانوں کے قبضہ ملک میں آجائیں، یا وہ اصلی مالکوں کے قبضے میں رہیں۔ پہلی صورت میں وہاں کے اصلی باشندے ذی کی حیثیت سے خراج ادا کر کے ان زمینوں کو کاشت کر سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں وہ زمینوں کو بطور متاجر اپنی ملکیت میں رکھ سکتے ہیں اور پیداوار کی ایک مقررہ مقدار جو جزیہ کی مقدار سے کس طرح کم نہ ہو ادا کرتے رہیں گے اور ان کی زمین کو دارالصلح یا دارالعہد کی حیثیت حاصل ہوگی (الاحکام السلطانیہ، ص ۳۵ بعد، ۱۳۱ بعد؛ کتاب الام، ۱۸۲: ۳)۔

ماخذ : (۱) البلاذری: فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۶ء؛ (۲) المادردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۳) امام شافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) الرضی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۵) وحی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۵ھ؛ (۶) ابن القیم: احکام اہل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۷) مفتی علاء الدین: الدر المختار، لکھنؤ ۱۳۲۳ھ؛ (۸)

دی گئی، لیکن ابن حجر العسقلانی نے اسے ابن ماجہ کی سنن سے افضل قرار دیا ہے۔ یہ صحاح ستہ کی ہر کتاب سے کہیں چھوٹی ہے۔ حاتی خلیفہ ان کی دیگر تین تصنیفات کا ذکر کرتا ہے، ان میں سے دو الداری کی مسند کے اقتباسات ہیں، لیکن وہ محفوظ نہیں ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن ابی حاتم: کتاب الجرح والتعديل، حیدر آباد ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء، ۲: ۲۰۹، (۲) تاریخ بغداد، ۱۰: ۲۹ تا ۳۲، (۳) السمعانی، ص ۲۱۸، الف ب: (۴) الذمعی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۱۰۵، بعد: (۵) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۵: ۲۹۳ تا ۲۹۶، (۶) ابن الصلاح: علوم الحدیث، طب ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۱ء، ص ۴۲، (۷) ابن العزیز: شذرات، ۲: ۱۳۰، (۸) حاتی خلیفہ، طبع فلوکل، Flugel، ۲: ۴۹۲، ۳: ۶۲۸، ۵: ۱۰۹، بعد: ۵۳۰، ۵۳۹، بعد: (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸۔ ۱۹۳۰ء، ص ۸۵، بعد: (۱۰) براکلمان: ۱۷، بعد: نمبر ۲۔



داعی : (داعیہ) ”وہ شخص جو کسی مسلک کی طرف) بلاتا ہے۔“ یہ لقب سواد اعظم سے الگ دعوت دینے والے فرقوں نے اپنے بڑے بڑے مبلغین کو دیا۔ بظاہر سب سے پہلے یہ لقب حقدین معتزلہ (رک باں) نے استعمال کیا، لیکن زیادہ عالی شیعوں میں یہ نام خصوصیت کے ساتھ استعمال کیا گیا۔ خراسان میں عباسیوں کے حامیوں میں بھی مستعمل ہوا، نیز بعض موقعوں پر اسے زیدیوں نے بھی استعمال کیا۔ ابوالخطاب کے متبعین کو بھی یہ لقب دیا گیا تھا۔ اسمعیلیوں اور ان کے ساتھ کی تحریکوں میں اسے خاص اہمیت دی گئی (ان تحریکات کا نام ”دعویٰ“ رکھا گیا تھا) جہاں یہ لقب ہر اس عہدیدار کو دیا جاتا تھا جو ”امام“ کا منظور کردہ نمائندہ ہوتا تھا۔

جب اسمعیلی تحریک اپنے عروج پر تھی تو اسمعیلیوں میں ”دعاء“ (داعیوں) کی تنظیم مذہبی عہدے داروں کے طور پر کی گئی (انہیں عیسائی استغفوں کے مماثل بیان کیا گیا ہے)۔ مختلف عہدے داروں کو ان کے درجے کے مطابق جو لقب دیے جاتے تھے وہ موقع محل کے لحاظ سے کئی قسم کے ہوتے تھے (اور غالباً) درجہ مقرر کرنے کے طریقے کی پابندی سختی کے ساتھ نہیں کی

تھاوی: کشف اصطلاحات الفنون، مکتبہ ۱۸۶۲ء، (۹) ابو محمد عبداللہ بن قدامہ: المغنی، طبع قاہرہ، بلا تاریخ (۱۰) محمد بن غفر الدین مفتاحی: اسلام کا نظام امن، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء، (۱۱) محمد حیدر اللہ: Muslim conduct of State، لاہور ۱۹۵۳ء۔



الداری : ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن بن الفضل بن بہرام بن عبدالعزیز التیمی السمرقندی، حیم کی ایک شاخ بنو دارم بن مالک سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے احادیث کی تلاش میں سریکے اور انہیں عراق، شام اور مصر کے متعدد مستند علماء سے حاصل کیا۔ ان لوگوں میں جنہوں نے ان کی سند پر احادیث روایت کیں، مسلم بن الحجاج اور ابو یحییٰ الترمذی تھے۔ الداری سادگی اور تقویٰ کی زندگی بسر کرتے تھے، جو مطالعے کے لیے وقف تھی۔ وہ اپنے علم حدیث، ثقافت، صداقت اور اصابت رائے کی وجہ سے مشہور تھے۔ انہیں سمرقند میں قاضی کے عہدے کی پیش کش کی گئی مگر انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ سلطان کے اصرار پر یہ عہدہ قبول کر لیا گیا۔ وہ ۱۸۱ھ / ۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور ۲۵۵ھ / ۸۶۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی تحریریں زیادہ تر حدیث سے متعلق تھیں، لیکن تفسیر قرآن لکھنے کا بھی انہیں امتیاز حاصل ہوا۔ الخلیف ابغدادی کہتا ہے کہ داری نے المسند اور الجامع تالیف کیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی کتاب کے حروف نام ہوں۔ براکلمان نے المسند الجامع لکھا ہے (تخریب، ۳: ۲۰۰)۔ داری کے مجموعہ احادیث کو عام طور پر المسند کہتے ہیں (طبع کانپور ۱۲۹۳ھ، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ، دہلی ۱۳۳۷ھ، دمشق ۱۳۳۹ھ)، لیکن یہ نام فقط اسی صورت میں موزوں ہو سکتا ہے جب اسے اس وسیع مفہوم میں لیا جائے، جو قدیم زمانے میں رائج تھا ورنہ اسے السنن کہنا چاہیے اور عام طور پر سنن الداری کے نام سے مشہور بھی ہے کیونکہ اس میں احادیث کو موضوع کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے نہ کہ رواۃ کے ناموں کے اعتبار سے مطبوعات میں اس کا نام الجامع الصحیح... فی السنن تحریر کیا ہے۔ اس تالیف کو صحاح ستہ کے برابر کی حیثیت نہیں

نظام کے وارث ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام داعی اصناف کے تحت تھا۔ داعی اس فرقے کے بڑے سردار کا معمولی لقب ہو گیا۔ جس کا صدر مقام حسن بن صباح کے زمانے سے الموت ہوا۔ یہاں تک کہ ۵۵۹ھ / ۱۱۶۳ء میں اس وقت داعی نے اپنے اصلی امام ہونے کا اعلان کر دیا۔ یمن کا ایسی ”دعویٰ“ سرکاری فاطمی نظام سے علیحدہ ہو کر ایک الگ نظام کی صورت میں قائم ہوا اور داعی مطلق کے تحت جو اپنے آپ کو ان اصلی اماموں کا نمائندہ کہتا تھا، جو اب نظروں سے غائب ہیں، ایک علیحدہ فرقہ وجود میں آیا۔ یہ داعی پوری برادری پر مکمل اختیار رکھتا تھا اور فیوں میں اس کے شخصی طور پر متعین کرنے کے سلسلے میں بارہا اختلاف پیدا ہوئے۔ بیسویں صدی کے درمیانی عرصے میں دو بڑے داعی پیدا ہو گئے جو آپس میں رقابت رکھتے تھے۔ ایک تو مقررہ رسم کی بنا پر یمن میں مقیم ہے (سلیمانی) اور دوسرا یمنی میں رہتا ہے (داؤدی)۔

ماخذ : ماخذ کے لیے دیکھیے مقالہ اسماعیلیہ بذیل

ادد۔

○

داؤد علیہ السلام : اللہ تعالیٰ کے اوالعزم پیغمبر جو بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کے لیے مبعوث ہوئے اور جن کا ذکر قرآن کریم میں سولہ مقامات پر نو سورتوں میں وارد ہوا ہے (دیکھیے التبار، ص ۳۰۳ و سید عاروی، ۲: ۱۵۵) آپ کا سلسلہ نسب گیارہ پشتوں سے حضرت ابراہیمؑ سے جاتا ہے (البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۹)۔

بنو اسرائیل کا جو لشکر طاوت کی قیادت میں جالوت کے خلاف برسرِ پیکار تھا اس میں ایک لوجوان بھی تھا، جس نے جالوت اور طاوت کی جنگ میں نمایاں بہادری دکھائی (اشطی، ص ۲۰۷) یہ جری اور ہمت لوجوان حضرت داؤدؑ ہی تھے۔ قتلِ جالوت کے بعد اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کو شہرت و عظمت کے ساتھ سلطنت اور حکمت (نبوت) بھی عطا کر دی (۲: البقرہ)۔

۲۵۱: البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۱۰ تا ۱۱)۔

حضرت داؤد علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے جو خاص فضل اور انعام فرمایا تھا قرآن مجید نے اس کا خصوصی اہیت کے ساتھ

جائی تھی)۔ داعیوں کا سردار جو امام کی طرف سے ہونے کا عہد ہوتا تھا باب یا داعی الدعاء کہلاتا تھا۔ بڑے بڑے داعیوں کو رسماً کم سے کم بارہ چوٹی کے داعیوں کو ”جید“ یعنی صداقت کی دلیل اور شاید ابتدائی زمانے میں ”غیب“ لقب ملتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کے ماتحت ایک ضلع (جزیرہ) ہوتا تھا جہاں ”دعوے“ کی تبلیغ کی جاتی تھی۔ بعض تصانیف میں جو کہ ”لاحق“ اور ”داعی“ کو ”جناح“ کہا گیا ہے (دیکھیے

Studies in Early Persian : W. Ivanow
Islamism، لاٹن ۱۹۳۸ء، پار دوم، بمبئی ۱۹۵۵ء، باب ۲)۔

اس جگہ کے علاوہ جہاں امام کی حیثیت با اختیار خلیفہ کی ہوتی تھی، باقی مقامات پر دعوے کی تلقین پوشیدہ طور پر خفیہ تحریک کے ذریعے کی جاتی تھی۔ اس لیے اس علاقے میں جو اسمعیلیوں کے تسلط میں ہوتا داعی کا درجہ بلند ہوتا تھا (داعی الدعاء تمام سرکاری مذہبی امور کے محکمے کا سربراہ ہوتا تھا اور بظاہر اس کا مرتبہ وزیر کے برابر ہوتا تھا، بشرطیکہ داعی الدعاء اور وزیر کا عہدہ ایک ہی شخص کے پاس نہ ہو)۔ بعض داعی فوجی قائد کے فرائض بھی انجام دیتے تھے، خاص کر قابلیوں کی حکومت قائم ہونے سے پہلے (مثلاً قرملی قائدین ابو عبد اللہ الشعمی، جس نے بربر کو اس بغاوت پر آمادہ کیا تھا جس سے مغرب میں المہدی کا اقتدار قائم ہوا)۔ آگے چل کر بھی داعیوں کو سیاسی ساز باز میں مہارت رکھنی پڑتی تھی، چنانچہ بعض نے اس کی کوشش بھی کی کہ مقامی دربار سلطنت کے سربر آوردہ لوگوں، بلکہ خود امیر کو بھی اپنے فرقے میں داخل کریں۔ اس کے باوجود داعی عموماً آزاد عطا ہوتے تھے اور باہم بڑے زور دار مذہبی اور فلسفیانہ محافلے اور مناظرے کرتے رہتے تھے۔ کلاسیکی فاطمی اسمعیلیوں میں جو مختلف فرقے پیدا ہوئے، ان سب میں داعی کا مفہوم مختلف رہا ہے۔ شروع شروع کے درویشوں میں داعی ایک ہی قسم کے فرائض انجام دیتے تھے، اور ان کا درجہ ”حدودِ عظمیٰ“ کی پانچویں حد ”تالی“ (بماء الدین) سے براہ راست تعلق رکھتا تھا۔ کائناتی نظام کے لحاظ سے وہ ”جید“ (کوشش) کا جسمانی مظہر تھا۔ آگے چل کر ان کی ضرورت باقی نہ رہی۔ ایران کے عہد سلجوقیہ میں ”نزاری“ (حشینی) اسمعیلی

نزدیک پسندیدہ نماز داؤدؑ کی نماز ہے اور اللہ کے نزدیک پسندیدہ روزہ داؤد کا روزہ ہے (البدایہ والنہایہ ۲: ۱۰؛ اٹھلی ص ۲۱۲)؛ (۹) حضرت داؤدؑ کو اللہ تعالیٰ نے خوش گلو بنایا تھا چنانچہ لجن داؤدی ضرب النمل بن چکا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ابو موسیٰ اشعری کی شیریں آواز کو سنتے تو فرماتے کہ ابو موسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے لجن داؤدی عطا فرمایا ہے (البدایہ والنہایہ ۲: ۱۱؛ اٹھلی ص ۲۱۰؛ البخاری ص ۳۱۱)۔

قرآن کریم میں حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک آزمائش کا بھی ذکر ہے (۳۸ [ص ۲۱۱: ۲۶۶]) جس کے مطابق دو شخص مقدمہ لے کر آئے ایک کی نناوے دنییاں تھیں اور دوسرے کی ایک دینی تھی اور نناوے والا وہ ایک بھی لینا چاہتا تھا۔ حضرت داؤدؑ نے مدعی کی بات سنتے ہی فیصلہ سنا دیا اور اس راہ بری پر اللہ تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر بجالائے (البدایہ والنہایہ ۲: ۱۳؛ اٹھلی ص ۲۱۳؛ بعد)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

داؤد بن علی بن خلف : علامہ فاضل بن ابی سلیمان فرقہ ظاہریہ جسے داؤدیہ بھی کہا جاتا ہے، کا امام فقہ۔ یہ اس گروہ کا انتہا پسند نمائندہ ہے جو عقل و استدلال کو بالکل چھوڑ کر فقط ظاہر قرآن مجید اور حدیث پر اعتماد کرتا ہے۔ داؤد نے ذاتی رائے ہی کا انکار نہیں کیا، جیسے الشافعی (رک ہاں) نے کیا تھا، بلکہ جہاں تک اس کا بس چلا، باقاعدہ تشبیلی استدلال (قیاس) کو بھی جسے الشافعی نے قبول کیا تھا اور اس کے قواعد مرتب کرنے کی کوشش کی تھی، رد کر دیا اور اپنا مسلک یہ مقرر کیا کہ قرآن حکیم اور حدیث کے صرف ظاہری یا لغوی معنی لینے چاہیں، اس نے اجماع کے تصور کو بھی صحابہ کے اتفاق رائے تک محدود کر دیا اور کسی ایک ہی امام کی تقلید کو بھی، جو دیگر مذاہب فقہ میں ان دلوں عام ہو گئی تھی، رد کر دیا۔ ان تمام امور میں اس کا مسلک امام الشافعی اور ان کے مذاہب فقہ کے صرف ایک پہلو کو اتمام و اکمال کے ساتھ پیش کرتا ہے۔

داؤد کا گھرانا اسفہان کے قریب کے ایک گاؤں سے تعلق رکھتا تھا، وہ ۲۰۰ - ۲۰۲ھ / ۸۱۵ - ۸۱۸ء میں کوفہ میں

ذکر کیا ہے (۳۴ سہ: ۱۰) ان انعامات خاصہ کی قرآن کریم نے تفصیل بھی بیان کی ہے: (۱) اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں اور پرندوں کو ان کا مطیع بنا دیا تھا، جو صبح و شام ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرتے تھے (۳۴ سہ: ۱۰؛ ۳۸ [ص ۱۷: ۱۹])؛ (۲) اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ اور ان کے بیٹے حضرت سلیمانؑ کو پرندوں کی بولیوں (منطق الطیر) کی تعلیم اور فہم عطا کیا تھا (۲۷ [النمل: ۱۷])؛ (۳) اللہ تعالیٰ نے لوہے کو ان کے لیے موم کی طرح نرم کر دیا تھا اور وہ اسے جس طرح چاہتے موڑ لیتے تھے (۳۴ سہ: ۱۰؛ البدایہ والنہایہ ۲: ۱۱؛ البخاری ص ۳۱۰)؛ (۴) اللہ تعالیٰ نے انہیں زرہ سازی کا فن عطا کیا جس سے وہ اپنی روزی اپنے ہاتھ سے کھاتے تھے، چنانچہ حدیث نبوی میں وارد ہوا ہے کہ ”انسان کا بہترین رزق وہ ہے جو وہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھائے اور اللہ کے نبی داؤد اپنے ہاتھ کی محنت سے اپنی روزی کھاتے تھے (۲۱ [الانبیاء: ۸۰، ۳۳ سہ: ۱۰؛ البدایہ والنہایہ ۲: ۱۱؛ البخاری ۲: ۵])۔ مؤرخین نے بیان کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کو خدا نے ساری اقوام کے تمام خطوں کی حکومت عطا کی تھی جس میں شام، عراق، فلسطین اور جزیرہ عرب کے بعض حصے بھی شامل تھے (البدایہ والنہایہ ۲: ۱۲؛ اٹھلی ص ۲۱۲؛ سیو حاروی ۲: ۱۵۷)؛ (۶) خدا نے انہیں حکمت اور فصل الخطاب یعنی منصب نبوت اور خطابت کی فصاحت اور صحیح فیصلے کی قوت بخشی تھی (۳۸ [ص ۱۹])؛ (۷) قرآن کریم نے جن کتب سماویہ کا ذکر کیا ہے ان میں زیور بھی ہے، جو اللہ تعالیٰ نے داؤد علیہ السلام پر نازل فرمائی تھی (۴ [النساء: ۱۶۳]؛ ۱۷ [ابن اسرائیل: ۵۷]) اور اسی زیور میں اللہ تعالیٰ نے ذکر کے بعد یہ لکھ دیا تھا کہ زمین کے وارث اس کے نیک بندے ہوں گے (۲۱ [الانبیاء: ۱۰۵]) اور ایک روایت کی رو سے زیور جو مواعظ و حکم کا مجموعہ تھا، رمضان میں نازل ہوئی تھی (البدایہ والنہایہ ۲: ۱۲)؛ (۸) زحد و عبادت میں اللہ تعالیٰ نے انہیں اشتہاک بخشا تھا، جو انسانیت کے لیے ایک نمونہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وہ نصف شب تک آرام کرتے، تہائی رات عبادت میں بسر کرتے اور ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن انظار کرتے تھے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ کے

۶۸۸۳ء میں ہوا اور وہیں اسے دفن کیا گیا۔ اس کا بیٹا محمد بن داؤد ایک مشہور ادیب تھا۔

_____ **ماخذ :** (۱) الفرست : ۲۱۶ : بعد : (۲) تاریخ بغداد : ج ۸ : عدد ۳۳۷۳ : (۳) السماعی : بذیل مادہ اللاہری : (۴) ابن الجوزی : المستطعم : ۲ / ۵ : عدد ۱۶۳ : (۵) النووی : Biographical Dictionary : طبع و شتات : ص ۲۳۶ : بعد : (۶) ابن عسکان : بذیل مادہ : (۷) الیاہی : مراۃ البیان : ۲ : ۱۸۳ : بعد : (۸) البیہقی : طبقات الشافعیہ : ۲ : ۳۲ : بعد : (۹) ابن کثیر : الہدایہ والنہایہ : ۱۱ : ۳۷۷ :۔



الدَّجَال : (ج) مادہ دجل : مینہ مہالہ : معنی حقیقت کو چھپانے والا سب سے بڑا دھوکے باز اور چال باز (لسان العرب : بذیل مادہ دجل)۔ مادہ دجل کے اصل معنی ہیں : (۱) غلط (یعنی غلط لفظ کر دینا) : (۲) تلیس (شیطان چالوں سے دوسروں کو دھوکے اور التباس میں ڈالنا) : (۳) تمویہ (طبع سازی کرنا) حقیقت کو چھپانا : (۴) کذب (جھوٹ بولنا اور غلط بیانی کرنا) گویا دجال میں یہ تمام اوصاف بد پائے جاتے ہیں۔ دجال کی جمع دجالون اور دجالہ آتی ہے (لسان العرب : مادہ دجل : الطائی : ۳۸۶ : ابن الاثیر : ۲ : ۱۳)۔

اسلامی اصطلاح میں دجال سے مراد جموٹا مسیح (السیح الدجال) ہے اور اس کا دجل اس کی جادو گری اور کذب و فریب ہے (لسان العرب : مادہ دجل)۔ بقول ابن الاثیر (۲ / ۱۳) دجال وہ ہے جو آخری زمانے میں ظاہر ہوگا اور الوہیت کا دعویٰ کرے گا۔ ابن خالویہ کے نزدیک دجال کے مفہوم کی بہترین تشریح وہ ہے جو ابو عمرو نے کی ہے یعنی المہوۃ الکذاب (حقیقت کو چھپانے والا سب سے بڑا جموٹا انسان)۔

بقول ابن سیدہ مسیح دجال ایک یہودی ہوگا (لسان العرب : مادہ دجل)۔ بعض احادیث کے مطابق دجال کا خروج و ظہور علامات قیامت میں سے ہے (دیکھیے بخاری و مسلم) اور زمانے کے لحاظ سے یہ امام مہدی کے ظہور کے بعد ظاہر ہوگا اور ان سے اس کا مقابلہ ہوگا۔ مکان کے لحاظ سے دجال کا ظہور اولاً عراق و شام کے درمیان ہوگا اور وہ نبوت کا دعویٰ کرے

میں پیدا ہوا۔ اس نے ہمرے بغداد اور نیشاپور کے مشہور اساتذہ سے حدیث پڑھی اور اس کے بعد بغداد میں سکونت اختیار کر لی جہاں معلم اور مفتی کی حیثیت سے اس کی بڑی قدر کی جائے گی۔ اس کے تذکرہ نویس اس کے زہد و تقویٰ اور مجز و انکسار کی بڑی مدح کرتے ہیں۔ خاص فقہ میں اس کے اساتذہ کے نام معلوم نہیں۔ اس کا باپ حنفی تھا اور خود اسے امام الشافعی کا ایک "متعصب" مقلد قرار دیا گیا ہے اور یہ تعریف اس کے اپنے مسلک کی ابتداء اور اس کے بعد کے ارتقا دونوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ مذہب شافعی کے علاوہ کے تذکروں میں اسے ایک معزز مقام حاصل ہے۔

دینیات میں اس کی یہ رائے بیان کی جاتی ہے کہ قرآن مجید جو لوح محفوظ کے اندر موجود ہے، غیر مخلوق ہے ہاشٹان نقول کے جو دوئی نوئی معرض وجود میں آتی رہتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے اسی بنا پر اس سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔

داؤد متعدد رسائل کا معنف ہے (اس کی تفصیلات کی کم و بیش ہم مصر فرست کتاب الفرست میں دیکھیے) جن میں سے بعض تو بہت ہی طویل تھے (جن کے ورق تین ہزار تک ہیں)۔ ان میں اصول شرح اور قانون موضوع کے تمام شعبے (فروع) درج ہیں۔ ان میں سے کوئی کتاب باقی نہیں رہی۔ اب ان کے عقیدے کی تفصیلی توضیحات ہمیں صرف متاخرین کی تصنیفات ہی میں مل سکتی ہیں۔ ایک حنبلی معنف محمد الشلی (۱۳۰۷ھ / ۱۸۸۹ء - ۱۸۹۰ء) نے دمشق کے مفتی محمود بن حمزہ اللاندی المرادی (م ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷ء - ۱۸۸۸ء) کے ایما پر ان میں سے بہت سی آرا کو ایک جگہ جمع کیا اور ان کا موازنہ مشاہیر حنبلی عقائد کے ساتھ کیا ہے (رسالہ فی مسائل الامام داؤدی الظاہری، دمشق ۱۳۳۰ھ)۔ مورد زمانہ سے ظاہر ہے کتب فکر تابود ہو گیا اور یہی وجہ ہے کہ اجماع علما کا تعین کرتے وقت ظاہریہ فرقے اور ان کے امام داؤد کی آرا کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا، اگرچہ بعض علماے شافعیہ، کم از کم نظریاتی اعتبار سے، ان کی بابت زیادہ معاملانہ رائے رکھتے ہیں (دیکھیے النووی اور زیادہ تفصیل کے لیے البیہقی)۔ داؤد کا انتقال بغداد میں ۲۷۰ھ /

احادیث کی رو سے دجال کا دور حکومت گزارنے کے بعد حضرت یحییٰ علیہ السلام دمشق کی جامع مسجد کے مشرقی منارے پر نازل ہوں گے، جہاں امام مہدی اپنی فوج کے ساتھ موجود ہوں گے جن کی اقتدا میں حضرت یحییٰ نماز پڑھیں گے اور ان کی قیادت میں شریک لشکر ہو کر لڑ کے مقام پر اپنے ہاتھوں سے دجال کو قتل کر دیں گے (لدبیت المقدس کے قریب ایک شہر ہے)۔ اس کے بعد اس کے متبعین جو اکثر یہودی ہوں گے، اور اور ہر پناہ کی تلاش میں بھاگیں گے، مگر انہیں کہیں پناہ نہیں ملے گی (مسند احمد: ۲: ۶۷)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قندسج دجال سے بچنے کے لیے دعا بھی سکھائی ہے۔

ماخذ: (۱) مسلم: الجامع الصحیح، ج ۳، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال؛ (۲) ابوداؤد: سنن ابی داؤد؛ (۳) ابن ماجہ: سنن؛ (۴) ابستانی: دائرة المعارف؛ ۷: ۲۳۳، بعد بیروت ۱۸۸۳ء؛ (۵) المسعودی: مروج الذهب؛ ۳: ۲۸؛ (۶) شاہ رفیع الدین: علامات قیامت، کراچی ۱۹۳۷ء؛ (۷) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الفتن، باب ۲۶ (ذکر الدجال)؛ و باب ۷۷ (لایدغل الدجال المدینہ)؛ (۸) متناح کوزانسہ، بذیل مادہ۔

○

الدردزی: (=الدردزی) ابو عبد اللہ محمد بن اسحاق، ان لوگوں کے حلقے کا ایک فرد جنہوں نے فرقہ درود کی بنیاد رکھی۔ وہ عرب نہیں تھا اور درود کی مذہبی کتابوں میں اس کا نام شکین لکھا ہے۔ بقول النوری (جو اسے اُنوش شکین کہتا ہے) وہ مخلوط ترکی نسل کا تھا اور بخارا سے آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۴۰۷ء - ۴۰۸ء / ۱۰۱۷ء - ۱۰۱۸ء میں مصر آیا اور اسماعیلی "داعی" تھا [رک بہ داعی اسماعیلیہ]۔ وہ خلیفہ الحاکم کا بہت ہی منظور نظر تھا، یہاں تک کہ لوگ کہتے ہیں کہ اعلیٰ عہدہ داروں کو بھی اس کی نظر عنایت کا طلبگار ہونا پڑتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ کمال میں ملازم رہا ہو۔ حمزہ الزام دیتا ہے کہ اس نے سکون میں بد عنوانیاں کیں۔

اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے برملا الحاکم کی الوہیت کا اعلان کیا۔ اس پر یہ الزام بھی لگایا جاتا

کہ پھر وہ اصفہان کی طرف جائے گا جہاں وہ خدا کی کا دعویٰ کرے گا اور ستر ہزار یہودی اس کی پیروی کریں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲ و ۱۲۶۶)۔ دجال کا تصور مشرق کے کسی علاقے سے ظاہر ہوگا (سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب ۳۳) جن میں خراسان اور اصفہان کا نام بھی آتا ہے (مسند احمد: ۳ تا ۷: ۳: ۲۲۳ و ۱۲۵) اور اس کے تصور سے پہلے بڑی قحط سالی ہوگی اور لوگوں کو سختی کا سامنا ہوگا (مسند احمد: ۷: ۷۵، بعد)۔

دجال کی علامات بھی احادیث میں بیان ہوئی ہیں مثلاً وہ کالا ہوگا اور اس کی آنکھ میں پھلی ہوگی، جو سبز رنگ کے شیشے کی بنی ہوئی مظلوم ہوگی، اس کے ہال مبشوں کی طرح ٹھکڑیلے ہوں گے اور گلا چوڑا چمکا ہوگا اور اس کی پیشانی پر "کافر" لکھا ہوگا (البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۳، ۸، صحیح مسلم، ص ۲۲۳۸، بعد، ابو داؤد طیالسی، مسند، حدیث نمبر ۵۳۴، ۲۵۳۲)۔ دجال کے پاس ایک باغ ہوگا جسے وہ جنت کے گا، اور آگ ہوگی جسے وہ دوزخ کا نام دے گا اور اس کے ہاتھ سے خرق عادات ظاہر ہوں گے، جیسے آسمان سے سینہ برسانا، درختوں کو پھل لگانا، شیاطین کو لوگوں کے مردہ ماں باپ کی شکل میں زمین کے اندر سے لکھانا اور یوں تیزی سے دنیا میں اور سے اور جانا جس طرح ہوا پر بادل سمیٹتے جاتے ہیں وغیرہ (شاہ رفیع الدین، ص ۹، بعد، صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲، بعد)۔

دجال کی قندسج پردازی کی مدت چالیس دن (یا چالیس سال) ہوگی، پہلا دن ہمارے عام سال کے برابر ہوگا، دوسرا دن ایک ماہ کے برابر، تیسرا دن ایک ہفتے کے برابر، اور باقی دن عام دنوں کی مانند ہوں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲)۔ دجال تمام دنیا پر فتح پالے گا مگر کے اور مدینے میں داخل نہیں ہو سکے گا (حوالہ سابق)۔ دجال کی فوج جب مدینہ کے قریب آئے گی تو شہر میں تین مرتبہ زلزلہ آئے گا جس کے باعث بد عقیدہ اور منافق لوگ خائف ہو کر نکلیں گے اور دجال کے پیروں میں گر پڑیں گے۔

دجال کے پیرو کاروں میں زیادہ تر یہودی، بد عقیدہ، منافق، کافر اور عورتیں ہوں گی (صحیح مسلم، ص ۲۲۶۶، مسند احمد، ۲/ ۶۷، ۲۳۸)۔

کے مریدوں کو اپنا مرید بنانے کی کوشش کی اور وعدہ کیا کہ وہ بعض ان لوگوں کے لیے جو قید میں تھے الحاکم سے سفارش کرے گا۔

سبط ابن الجوزی کے نزدیک الدرزی الحاکم کے حکم سے چپکے سے شام چلا گیا تھا تاکہ وہاں تبلیغ کرے، کیونکہ وہاں کے لوگ نئی باتوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ قول دروزی فرتے کے ملک شام میں جگہ بتا لینے کی ایک بعد از وقت توجیہ معلوم ہوتا ہے، پھر اسی الدرزی کا نام ”دروزی“ (بہ ضمیمہ اول کی صورت میں) پورے ”دروزی“ فرتے پر عائد کر دیا گیا، غالباً اس لیے نہیں کہ اسی نے سب سے پہلے ان اہل شام کا مذہب تبدیل کروایا (واقعہ یہ ہے کہ مقامی روایت اس کام کو دوسروں کی طرف منسوب کرتی ہے)، بلکہ اس لیے کہ پوری تحریک شروع میں عوام کے دلوں میں اسی کے نام سے وابستہ تھی۔ اسی وجہ سے الاصطلاح ”دروزی“ کے نام کا اطلاق خود حمزہ کے متبعین پر کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جو مخرب اخلاق تعلیمات یا بدکاریاں مابعد کے دروز میں رائج تھیں، ان کی ابتدا کا سراغ الدرزی تک پہنچتا ہے، مگر اس کی تائید نہیں ہوتی۔

مآخذ : (۱) کامل النزی: نسر الذہب، ۱: ۲۱۳، حلب ۱۹۲۶ء؛ (۲) ابن قنری بزدی: النجوم الزاهرة، ۳: ۱۸۳؛ (۳) المحی: خلاصہ الاثر، ۳: ۲۶۸؛ (۴) ابراہیم الاسود: تہذیب الاذہان، ۲: ۱۱۰ تا ۱۲۶، بیروت ۱۹۳۵ء؛ (۵) ہندی جوزی: تاریخ الحركات الکفریہ فی الاسلام، ۱: ۸۹ تا ۱۲۱؛ (۶) کرد علی: خطبہ الثام، ۶: ۲۶۸ تا ۲۷۳، حمزہ کے خطوط میں یہ خصوصیت قابل لحاظ ہے ہیں: (۷) الغایہ والنسیہ، (۸) الرضا والتسلیم، (۹) النبیۃ الکائنہ۔



دُرَقَاوِی : (ج: درقاوہ) ایک دینی برادری جو اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک اورلوسی شریف مولای العہلی الدرقاوی نے شمالی مراکش میں قائم کی۔ درقاوی کی وجہ تسمیہ کی بابت یہ خیال کیا گیا ہے کہ اس کے اجداد میں ایک شخص ابو ورتہ کہلاتا تھا، جس کے معنی ہیں چڑے کی ڈھال والا۔ یہ اورلوسی ایک اور اورلوسی شریف علی بن عبدالرحمن الجبال کا فاس میں شاگرد رہا تھا جو صوفیہ کے سلسلہ شاذلیہ کا مستند

ہے کہ وہ عقیدہ تنازع اور شراب خوری اور نکاح محرمات کی بابت ”اہانت“ (antinomianism) کی تعلیم دیتا تھا، گو مؤرخ الذکر کا بہت سی کم امکان ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے کلیدی رسالے کی تعلیم یہ تھی کہ (اللہ کی) روح، جو حضرت آدمؑ میں حلول کر گئی تھی، حضرت علیؑ میں اور پھر (اماموں کے ذریعے) الحاکم میں منتقل ہوئی ہے۔ حمزہ نے بذات خود الدرزی کو یہ بات جتنا ضروری خیال کیا کہ باطنی صداقت اور اس کی ظاہری صورت ہمیشہ اکٹھی پائی جاتی ہیں۔ وہ اسے یہ الزام بھی دیتا ہے کہ اس نے الحاکم کی فقط انسانیت کو تو پہچانا ہے، لیکن نعوذ باللہ اس کی الوہیت کو نہیں، جو حمزہ کی نظر میں الحاکم کو حضرت علیؑ کا عین سمجھنے کا نتیجہ ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے الحاکم کے مداحوں میں سے، بظاہر خود الحاکم کی رضامندی سے، اپنے متعدد پیرو بتائے تھے۔ حمزہ، جو کھلم کھلا الحاکم کی درگاہ میں انفعلیت کا دعویدار تھا، الدرزی کو نافرمان اور اپنی مرضی سے بے سوچے سمجھے کام کرنے والا خیال کرتا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے غالباً ۴۰۸ھ / ۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں الحاکم کی خفیہ (نہ کہ علانیہ) رضامندی سے، الحاکم کی الوہیت پر ایمان لانے کا علی الاعلان مطالبہ کیا۔ بقول سبط ابن الجوزی یہ مطالبہ اس نے قاہرہ کی بڑی مسجد جامع میں اپنا رسالہ پڑھنے کے ذریعے کیا۔ اس سے متعدد بلوے ہو گئے، جنہوں نے حمزہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور بظاہر اس پوری تحریک کو لوگوں کی نظروں سے گرا دیا۔ غالباً یہی بات تھی جس نے حمزہ کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تبلیغ کو ۴۰۹ھ کے دوران میں ملتوی کر دے۔ دروزی بیانات رمزی ہیں اور دیگر بیانات میں کئی واقعات کو بظاہر غلط لفظ کر دیا گیا ہے اور ان میں بلووں اور الدرزی کی موت کو مجسم چھوڑ دیا ہے۔ حمزہ کے خطوط، بابت ۴۱۰ھ / ۱۰۱۹-۱۰۲۰ء میں اس کی موت کسی گزشتہ واقعے کے طور پر مذکور معلوم ہوتی ہے۔ دروزی شارح اسے ۴۱۰ھ میں بتاتا ہے اور بین السطور اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ خود حمزہ تھا جس نے الدرزی اور دوسروں کو الحاکم کے سامنے مجرم قرار دیا اور الحاکم کے حکم سے اسے مروا ڈالا۔ اس کے بعد حمزہ نے اس

گردہوں نے مولائے سلیمان کی حکومت کے آخری برسوں میں بربر قبائل کے بنادت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ اس سلسلے کے سرگردہ کو کچھ روز کے لیے قید بھی کر دیا گیا تھا۔ مولائے سلیمان کی وفات کے بعد درقادیہ نے مراکش کی سیاسیات میں بمشکل ہی کوئی حصہ لیا، یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع کے پر آشوب زمانے میں بھی وہ الگ تھلگ رہے۔ دوسری جانب، فرانس کی الجزائر کی فتح کے پہلے چند برسوں میں انہوں نے کسی قدر سیاسیات میں حصہ لیا، یعنی امیر عبدالقادر کی مخالفت کی، جس پر یہ الزام قائم کیا گیا کہ وہ دیمیشلز (Desmichels) (۱۸۳۳ء) اور تافنا (Tafna) (۱۸۳۷ء) کے عہد ناموں کے بعد فرانس سے مل گیا تھا۔

ماخذ : (۱) مولائی العربی الدر قادی: رسائل، طبع سبکی، فاس ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰-۱۹۰۱ء؛ (۲) محمد بن جعفر الکلتانی: سلوة الاناس، طبع سبکی، فاس ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸-۱۸۹۹ء، بمواضع کثیرہ اور بالخصوص ۱: ۱۷۶، ۲۶۷، ۳۵۸؛ (۳) ناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۳-۱۸۹۵ء، ۳: ۱۳؛ (۴) زبانی: ترجمان العرب، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲۔



درویش : (ف)۔ اس لفظ کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ در + وش یا داش یا وش، بمعنی گداگر، دروازوں پر جانے والا اور بھیک مانگنے والا وغیرہ ہے۔ بعض اسے در آویز قرار دے کر مخفف درویز اور پھر مبدل بہ درویش، بمعنی دریوزہ گر کہتے ہیں، فرہنگ اندراج کی رو سے درویش دریوش کا جزوی قلب ہے جو دریوز (= گداگر) میں تبدیل ہوا۔ غیاث اللغات کی رو سے دروش (سوتی کی طرح کا، بمعنی خدا رسیدہ آدمی ہے)، لیکن اس توجیہ کی کوئی سند نہیں دی گئی۔

بہر حال درویش کی اصل کچھ بھی ہو، کسی وجہ سے درویش میں با خدا آدمی ہونے اور بے نیاز یا بے برگ و نوا ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق وضع و عادات پر بھی ہوتا ہے۔

یہ لفظ فارسی کے علاوہ ترکی اور اردو میں بھی تقریباً

پیدا تھا اور جس کے انتقال کے بعد اور کسی نے اسی کی تعلیم سے متاثر ہو کر یہ برادری قائم کی۔ شروع میں اس کا مرکز زاویہ بوہرج تھا، جو قبیلہ بنو ذروال کے علاقے میں اود ورنہ Oued wargha ندی کے دائیں کنارے پر واقع تھا۔ پھر ۱۸۶۳ء کے بعد یہ مرکز زاویہ الجمولہ Amadjdut میں منتقل ہو گیا، جہاں وہ آج تک موجود ہے اور جہاں ہر سال ستمبر کے آخر میں اس برادری کے افراد سالانہ عرس ("موسم") مناتے ہیں۔ اس موقع پر یہاں بہت سے زائرین آتے ہیں۔

درقادیہ برادری سب سے زیادہ مراکش کے شمالی اور مشرقی حصے میں اور الجزائر کے مغرب میں پھیلی ہوئی ہے۔ مراکش میں خاص طور پر معاشرے کے ہر طبقے کے لوگ اس کے ارادات مندوں میں موجود ہیں، جن میں شاہی شریفی خاندان بھی شامل ہے، چنانچہ سلطان مولائے عبدالرحمن (۱۸۲۲ تا ۱۸۵۹ء) اور مولائے یوسف (۱۹۱۲ تا ۱۹۲۷ء) اسی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں الجزائر میں درقادیہ کی تعداد کا اندازہ ساڑھے چودہ ہزار لگایا گیا تھا اور مراکش میں یہ ۱۹۳۹ء میں تقریباً چونتیس ہزار کی تعداد میں تھے۔

درقادیہ عقائد میں کلیتہً رائج الاعتقاد سنی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ زور اس پر دیتے کہ آدمی جہاں تک ہو سکے اپنی توجہ ذات باری تعالیٰ کی طرف مرکوز کر دے اور اللہ عزوجل کے ساتھ باطنی تواصل حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ اس مقصد کے لیے لازم ہے کہ سالک بقدر امکان بہ کثرت ذکر کرے اور نماز پڑھے، بالخصوص مجالس ذکر کے دوران جو سلسلے کے مقررہ مقامات پر باقاعدہ مستند ہوتی رہتی ہیں ذکر الہی میں مصروف رہے۔

اس کے باوجود چند مواقع پر درقادیہ نے سیاسیات میں کچھ نہ کچھ حصہ لیا، چنانچہ ان میں سے ایک ابن الشریف نے اوران Oran کے ترکی صوبے میں اچھی خاص شورش برپا کی، جو کئی برس جاری رہی (۱۸۰۳ تا ۱۸۰۹ء)۔ اگر مولائے سلیمان (۱۷۹۲ تا ۱۸۲۲ء) اعتدال پسند نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ اس شورش کا انجام یہ ہوتا کہ مغربی الجزائر کا مراکش کے ساتھ الحاق ہو جاتا۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد درقادیہ کے متفرق

مبتدویوں کے لیے ہدایات اور عملی احکام کا مجموعہ ہے۔ الجوہرۃ میں ان کی کرامات کا بیان ہے اور الحقائق میں وہ مناجاتیں درج ہیں جو انہوں نے اللہ سے کیں۔ ابراہیم چند تہیدوں کے معترف بھی ہیں جن میں سے دو لواغ میں نقل کیے گئے ہیں (نیز دیکھیں دارالکتب، قاہرہ، فہرست تصوف، عدد ۳۱۹ جامع) اور انہوں نے ایک صلوٰۃ اور ایک حزب بھی لکھی ہے۔ ان کی سب سے بڑی کتاب الجوہر ہے جس میں حقیقت اور شریعت کے درمیان محکم دلائل سے تطبیق دی گئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ صرف غلبہ حال کے وقت شریعت کی پیروی ساقط ہو جاتی ہے۔ صفائے باطن کتاب کا اصل موضوع ہے۔ شریعت کی پیروی فقط ذہانی اقرار نہیں ہے۔ اسی طرح تصوف ظاہری لباس اور زاویہ نشینی کا نام نہیں ہے۔ یہاں باطنی کام ("عمل جوانی") کو دیکھا جاتا ہے، صوفی کے لیے حقیقی راستہ محبت، حلیم (خدا پر کامل اعتماد) اور نفس کشی کا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ابراہیم نے کسی اور صوفی سے "بیعت" نہیں کی۔ جوہرۃ میں وہ بیان کرتے ہیں کہ سات سال کی عمر ہی میں وہ ہاشمائی شیخ عبدالقادر (دیلانی) باقی تمام اولیا سے رتبے میں بڑھ گئے تھے (اس سے انہوں نے اس بات کی توثیق کر دی کہ وہ رفاہی اور بدوی کی پیروی سے آزاد ہیں) مگر آگے چل کر وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آسانی تقریب میں اللہ نے انہیں حکم دیا کہ وہ تمام اولیا کو "خرقہ" عطا کرے اور فرمایا کہ "اے ابراہیم تو ان سب کے اوپر "نقیب" ہے۔ اس تقریب میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں تھے اور شیخ عبدالقادر ان کے پیچھے اور الرفاہی شیخ عبدالقادر کے پیچھے تھے۔ سلطان قایت باہی ابراہیم کی بہت تعظیم و تکریم کیا کرتا تھا، کیونکہ وہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۷۹ء میں ان کی خانقاہ کی زیارت کے لیے گیا (مذکور کتاب، ۲: ۱۸۹)۔ الشترانی نے لواغ (۱: ۱۳۳ تا ۱۵۸) میں ابراہیم کے لیے اتنی زیادہ جگہ وقف کی ہے کہ اور کسی بزرگ کو اتنی جگہ نہیں دی۔ ۱۱۶۸ھ / ۱۷۵۳ء میں حسن بن علی شہ نے ابراہیم کے حزب کی سب سے پہلی شرح لکھی اور اس کا نام مسرۃ العینین بشرح حزب ابی العینین رکھا (قاہرہ، فہرست تصوف، ۱۸۳ جامع اور سرکیس، ۷۶۲)۔ اس کے بعد متعدد لوگوں نے اس کی

انہیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مگر تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں درویش اور گداہم معنی الفاظ ہو کر رہ جاتے ہیں جس طرح عربی لفظ فقیر (ج فقرا) گداگر اور بے نوا کے معنوں میں عام طور سے استعمال ہو رہا ہے۔

عموما درویش کسی سلسلہ طریقت سے متعلق کسی ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے جو کسی شیخ کے زیر تربیت کسی خانقاہ یا ٹیکے سے متصل ہو۔ الجزائر اور مراکش میں اسی وسیع تر مفہوم میں "اخوان" استعمال ہوتا ہے۔ اس کے لیے مزید معلومات کے لیے رک بہ تصوف، طریقت، فقر،

مآخذ : متن میں آگئے ہیں۔ نیز مقالہ درویش ۲۲ لائڈن، طبع جدید۔

○

الدسوتی : (= الدسوتی) برحان الدین ابراہیم بن ابی الجہد عبدالعزیز بن قریش بن محمد معروف بہ ابو العینین، بانی سلسلہ دسوتی جسے برحانیہ یا برحامیہ بھی کہتے ہیں اور جس کے پیرو عموماً براہمہ کہلاتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ان کی ولادت قریہ مرقس میں جو زیریں مصر کے ضلع غریبہ میں ہے، ۶۳۳ھ / ۱۲۲۵ء میں ہوئی، جیسا کہ الشترانی نے لواغ میں کہا ہے (مگر المقریزی کی کتاب السلوک میں سال پیدائش ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء دیا گیا ہے اور حسن بن علی شامہ، جس نے الدسوتی کی حزب کی شرح لکھی ہے، ۶۵۳ھ / ۱۲۵۵ء بتاتا ہے)۔ الدسوتی نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ اپنے قریب کے ایک گاؤں دسوق کے گرد و نواح میں گزارا اور وہیں ۳۳ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور وہیں دفن ہوئے۔ ان کے والد (جو مرقس میں مدفون ہیں) ایک مشہور مقامی ولی تھے اور ان کے نانا ابو الفتح الواسطی ضلع غریبہ میں رفاہی فرتے کے سربراہ آدرہ خلیفہ اور امام تھے (الشترانی: لواغ، ۱: ۱۷۶)۔ فقہ شافعی کا مختصر مطالعہ کرنے کے بعد ابراہیم صوفی بن گئے۔ انہوں نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور ان کی وفات کے بعد ان کے جانشین ان کے بھائی شیخ موسیٰ ہوئے۔

ان کی تصانیف یہ ہیں: الجوہر (جس کے طویل اقتباسات الشترانی کی لواغ میں دیے گئے ہیں)، جو زیادہ تر

شرح لکھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ابراہیم کی شہرت بڑی حد تک اس کی حزب پر مبنی ہے جو مرادیں بر لائے جنات کے بھاگنے اور عموماً شفا بخشی اور حفظ و امان کی تاثیر رکھنے میں مشہور ہے۔ السوسی اپنی کتاب 'سَلْبِيلُ الْمُتَّقِينَ' میں اس سلسلے کی جسے وہ برہانہ کے نام سے موسوم کرتا ہے، خصوصیات گنواتا ہے جو حسب ذیل ہیں: الذکر الجہری، مجاہدات نفس کشی اور "یا دائم" کا ورد۔

ماخذ : (۱) متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ محمد البتیس: طبقات الشيخ احمد الشرطی، قاہرہ ۱۲۸۰ھ؛ (۲) صالح بن ممدی: العلم الشارح، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۷۶؛ (۳) توفیق اللہ: التصوف فی مصر، قاہرہ ۱۹۳۶، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Modern Egyptians: Lane، ۱: ۳۰۳ تا ۳۰۷۔



دعویٰ : (ع) حج دعادی، دعادی، قانونی چارہ جوئی، لغوی معنی وہ قول جس سے انسان کسی شخص کے مقابلے میں اپنا حق ثابت کرے۔ اقرار اس کا عکس ہے، یعنی اپنے خلاف کسی غیر کے حق کو ماننا۔ فقہاء کی اصطلاح میں دعویٰ سے مراد قاضی یا حکم (حالت) کے سامنے کسی شخص کا کسی دوسرے شخص کے مقابلے میں اور اس غیر شخص کی موجودگی میں اپنے حق کی اطلاع کرنا ہے۔ اگر یہ اطلاع قاضی یا حکم کے سامنے اور اس غیر شخص کی موجودگی میں نہ ہو تو اسے دعویٰ نہیں کہا جائے گا۔ اصل کی نیابت ولی، وصی یا وکیل کر سکتا ہے (التحاوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ دعویٰ)۔ ایک مشہور صاحب طے کے مطابق اس کی تعریف یہ کی گئی ہے: "قاضی (حاکم عدالت) کے سامنے کسی شخص کا دوسرے شخص کے مقابلے میں اپنے حق کا مطالبہ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۱۱۳)۔ اسی طرح اس مقدمے کو بھی جو فیصلہ کے لیے کسی حالت (حکم) کے سامنے پیش کیا جائے دعویٰ کہتے ہیں۔ نالش کرنے والا مدعی اور اس کا مقابل مدعی علیہ کہلاتا ہے، مطالبہ کا مقصد مدعی کہلاتا ہے، جس کے لیے زیادہ رائج نام "مدعی بہ" ہے، اگرچہ بعض مصنفین کے نزدیک یہ زیادہ صحیح نہیں۔ مدعی وہ ہوتا ہے جس کی بات اثبات حق پر مشتمل ہو اور مدعی علیہ وہ

ہوتا ہے جس کی بات نفی پر مشتمل ہو۔ مدعی سے مراد وہ شخص جو غیر ظاہر (ظاہری حالت کے برعکس) کا مطالبہ کرتا ہے اور مدعی علیہ سے مراد وہ شخص جو ظاہر کو متمسک ہے۔ مدعی وہ فریق ہے جو اپنے دعوے کو ثابت کیے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتا اور مدعی علیہ وہ فریق ہے جس کے حق میں بغیر شہادت پیش کیے فیصلہ صادر ہو سکتا ہے (التحاوی حدایہ)۔ امام محمدؒ کے نزدیک مدعی علیہ وہ فریق ہے جو دعویٰ سے منکر ہو (عبدالرحیم: The principles of Muhammadan jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۶) مقدمے کے فریق، اگر دونوں طرف ایک ایک ہوں تو خصمان، اور زیادہ ہوں تو خصوم یا خصما (یعنی مقدمے میں ایک دوسرے کے حریف، مخالفین) کہلاتے ہیں (واحد: خصم)، یوں کہنا چاہیے کہ عملاً ایک دوسرے فریق کا خصم ہے فریقین کا باہمی اختلاف "خصومہ" کہلاتا ہے (اس کے اور مترادف الفاظ جو آتے اصطلاحی نہیں، نزاع، منازعہ اور تنازع ہیں)۔

دعویٰ کے لفظ میں دو باہم جھگڑنے والے فریقوں کا تصور اس کے مفہوم سے اس حاکم عدالت کی ایسی کارروائی کو خارج کر دیتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنی منصبی حیثیت کی بنا پر اپنے کچھ اختیارات استعمال کرتا ہے، مثلاً وہ اقدامات جو وہ عوام کی بہبود کی حفاظت کے لیے کرتا ہے۔

صحت دعویٰ، یعنی دعویٰ کو صحیح ماننے کے لیے چند شرائط درکار ہوتی ہیں، مثلاً مدعی بہ کی پوری پوری نفس، اگر مدعی بہ عدالت میں موجود ہے تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے اگر موجود نہ ہو تو اس کی توصیف و تعریف اور اس کی قیمت بیان کرنا ضروری ہے، فریقین مقدمہ کا شخص ہونا اور ان کی قابلیت معلوم ہونا ضروری ہے۔ جس شخص میں قانون کے سمجھنے کی عام قابلیت نہ ہو، لیکن اس میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہو، وہ قانونی چارہ جوئی کر سکتا ہے، مگر ایسا کرنے کے لیے اس کے سرپرست، ولی یا قاضی کی اجازت ضروری ہے۔ اصلی چارہ جوئی میں ضروری ہے کہ فریق مخالف متنازع فیہ شے پر حقیقتاً قابض (صاحب الید) ہو (صحت دعویٰ کے شرائط کی بابت دیکھیے، مثلاً مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۶۱۶، بعد) جس صورت میں دعویٰ دائر

کرتے وقت جملہ شروط مکمل نہ ہوں تو انہیں دعویٰ وائر کرنے کے بعد مکمل کیا جاسکتا ہے۔ اس بحیل کا اصطلاحی نام ”صحیح الخصوصہ“ ہے۔ یہ بحیل صرف مدعی کی درخواست پر قاضی کے حکم سے کی جاسکتی ہے۔

مقدمہ میں فریقین خود بالا سالہ بھی پیش ہو سکتے ہیں اور اپنے بجائے اپنا مختار بھی بھیج سکتے ہیں۔ یہ مختار فریق مقدمہ کا خود مقرر کردہ وکیل بھی ہو سکتا ہے یا جو اہلیت نہیں رکھتے ان کا حسب اقتضائے قانون وصی یا ولی بھی ہو سکتا ہے۔ جو چیزیں عوام الناس کے استعمال کے لیے آزاد ہیں، مثلاً سمندر کا پانی یا شاہراہ عام، ان میں ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حق استعمال کی مخالفت کے لیے قانونی چارہ جوئی کرے۔ اگر محدود اور معین کردہ ہوں کے درمیان باہم نزاع ہو، مثلاً ایک گاؤں کا دوسرے گاؤں سے مشترک چیزوں، جیسے جنگل ”چراگاہ وغیرہ“ کے استعمال کے بابت جھگڑا ہو تو ایک کردہ کا کوئی فرد، سارے کردہ کی طرف سے بحیثیت مدعی یا مدعی علیہ قانونی چارہ جوئی کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس کردہ کے افراد کی تعداد غیر محدود ہو (قوم غیر محصور) عام رائے کے مطابق ”غیر محصور کردہ“ وہ ہوتا ہے جس کے افراد کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہو۔

بعض جاگیروں کی صورت میں، جیسے کہ اوقاف، جنہیں قانوناً ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، قانونی کارروائی میں خاص نمائندے پیش ہوتے ہیں۔ یہی حکم منقسم شدہ میراث کا بھی ہے۔ دعویٰ ایسی عدالت میں وائر کیا جاسکتا ہے جو اس علاقے میں واقع ہو جہاں مدعی علیہ کی مستقل یا عارضی سکونت ہے۔ املاک غیر منقولہ کے بارے میں بھی یہ ضابطہ اسی طرح قابل عمل ہے، لیکن مالکی مذہب میں یہ روا رکھا گیا ہے کہ غیر منقولہ املاک سے متعلق اس جگہ کی عدالت میں جہاں وہ جائداد واقع ہے مقدمہ وائر کیا جائے۔ جب ایک ہی مقام پر متعدد قاضی موجود ہوں، یا جہاں ایک عام قاضی ہو اور ایک ایسا قاضی ہو جسے فوجیوں کے مقدمات سننے کے لیے مقرر کیا گیا ہو (قاضی عسکر) تو عدالت مجاز کو پسند کرنے کا اختیار مدعی علیہ کو ہے، تاہم عدالت کے مجاز ہونے کے متعلق قواعد قطعی نوعیت کے نہیں، فریقین کی باہم رضامندی سے انہیں انداز کیا جاسکتا ہے۔

فریقین کا حاضر ہونا مقدمہ کی کارروائی کے لیے اصولاً ضروری شرط ہے، اسلامی قانون کے تحت کوئی فیصلہ کسی فریق کی غیر حاضری کی حالت میں نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں حاضری سے بچنے والے مدعی علیہ کو حاضر ہونے پر مجبور کرنے کے مختلف طریقے مقرر ہیں۔ انتہائی اقدام کے طور پر قاضی مدعی علیہ کے بجائے اس کا ایک سرکاری نمائندہ مقرر کرے گا۔

اصولاً مقدمہ کی کارروائی زبانی ہوتی ہے۔ ہر چند کہ فریقین کو اپنے دلائل تحریری طور پر پیش کرنے کی اجازت ہے تاہم جب تک کہ فریق مقدمہ حاکم کے سامنے اس کے صحیح ہونے کا زبانی اقرار نہ کر لے اس کے تحریری بیان کو سند نہ مانا جائے گا۔

کسی دعویٰ کے جواب اور رد کے لیے اصطلاح ”دفع“ استعمال کی جاتی ہے۔ پھر اس لفظ کو وسعت دے کر ہر جواب کو، جو ایک فریق اپنے مقابل فریق کے کسی مخالف استدلال کو رد کرنے کے لیے دے، ”دفع“ کہنے لگے۔

دعویٰ کا بار ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ قانونی ثبوت کے طریقے یہ ہیں: اقبال یا اقرار، گواہی (شہادت)، حلف (بیمین)، طرز تحریر (خط) اور قانونی قرائن۔

اثبات دعویٰ کی تیسری دلیل قسم (بیمین) ہے۔ اگر مدعی شہادت (بینہ) پیش نہ کر سکے تو وہ مدعی علیہ سے قسم لینے کا مجاز ہے، لیکن قسم فوجداری مقدمات میں جائز نہیں۔ اگر مدعی علیہ اپنے بری الذمہ ہونے کی قسم کھالے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس پر تمام فقہا متفق ہیں، لیکن اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد مدعی گواہی پیش کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک شہادت قبول ہوگی، کیونکہ شہادت اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی گواہی قسم لینے کے بعد قابل قبول ہوگی بشرطیکہ اسے قسم لینے سے قبل یہ علم نہ ہو کہ اس کے پاس گواہ موجود ہے۔ البتہ مذہب ظاہری کے نزدیک قسم لینے کے بعد مدعی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

شہادت کی ایک خاص شکل قواہر ہے۔ قواہر کے معنی یہ

ہیں کہ کثیر التعداد اشخاص گواہی دیں (ایک عام مسئلہ رائے کے مطابق یہ تعداد اتنی بڑی ہو جس سے عقلی طور پر فریب اور جھوٹ کا امکان زائل ہو جائے۔ تواتر کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ گواہی کی سخت شرطوں کا اعتبار کیا جائے۔

فیصلہ کی حسب ذیل صورتیں ہوں گی: ایسے مقدمے میں جہاں فریقین، جن میں سے ہر ایک کسی چیز کے واحد مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں باقاعدہ قابل قبول دلائل پیش کر دیں تو قاضی کا فرض ہوگا کہ یہ فیصلہ کر دے کہ یہ دونوں اس چیز میں برابر کے حصہ دار اور مالک ہیں، یا ایک رائے یہ بھی ہے کہ ایسی صورت میں قرعہ اندازی ضروری ہو جائے گی اور جس کے نام قرعہ نکلے گا اسے اس چیز کا مالک قرار دیا جائے گا (مگر یہ فریقین کی رضامندی سے ہوگا)۔

قاضی القضاۃ کی عدالت میں مرائفہ کے لیے منجائش ملتی ہے، لہذا عدالتوں کے درجات اور مرائفہ اسلام میں روا ہیں۔

ماخذ : (۱) کتب فقہ میں "باب الدعویٰ"؛ (۲) ابن عبد الرحمن: رحمۃ اللہ فی اختلاف الامم، مصر ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۸؛ (۳) مجملہ، ولفہ ۱۶۱۳ بعد؛ (۴) التعلیوی: کشف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۵) البستانی: دائرة المعارف، بذیل مادہ؛ (۶) مکتبی محمدانی: قلفہ- التشریح فی الاسلام، بار دوم، ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۶۱، اردو ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، لاہور بدون تاریخ، ص ۲۵۳ تا ۳۰۲؛ (۷) عبدالرحیم: The Principles of Muhammadan Jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۲ تا ۳۸۲، اردو ترجمہ از مولوی مسعود علی، ص ۳۰۶ تا ۳۳۰۔



دوسرے : (دوسرے) لفظی معنی روئنا، ایک رسم، جو پہلے قاعمرہ میں صوفیوں کے طریقہ سجدیہ کے شیخ ادا کیا کرتے تھے۔ یہ رسم قاعمرہ کے ایک مشہور ولی اللہ کے سلطان خنی مولد یا محافل میلاد کے موقع پر دن کے وقت ادا کی جاتی تھی، ایک ایسی ہی رسم شیخ ابکری، جو مصر کے طریقوں کے امام تھے

الدشوطی کے مولد کی موقع پر رات کے وقت ادا کرتے تھے۔ اس رسم کو لین Lane نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مختصر طور پر اس رسم کی کیفیت یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ کے تین سو مرید زمین پر اوندھے منہ لیٹ جاتے تھے اور شیخ گھوڑے پر سوار ہو کر ان کے اوپر سے گزرتا تھا۔ لوگوں کے عقیدے میں طریقے کی خاص کرامت یہ تھی کہ اس سے کسی کو کبھی کوئی بدنی نقصان نہیں پہنچا اور ادھر اس جسمانی رابطے کے ذریعے شیخ کی برکت (= "نسبت") اس کے مریدوں میں ہر ایک کو پہنچ جاتی تھی۔ یہی رسم اور مقامات پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ دوسرے طریقوں میں شیخ کے پاؤں یا محض اس زمین کی خاک، جس پر سے شیخ گزرا ہو، بدن پر لٹنے سے "برکت" حاصل ہوتی تھی۔ مصر میں دوسرے کی ابتدا ٹھیک معلوم نہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ جب سعد الدین الجبراوی، بانی طریقہ سجدیہ، کے فرزند شیخ یونس مصر میں آئے تو ان کے مریدوں نے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے کوئی ایسا طریقہ جاری کریں جو اپنی کرامت کی وجہ سے ان کے مرتبہ ولایت کا ثبوت ہو۔ اس پر انہوں نے کہا کہ میرے راستے میں شیشے کے گول چکنے برتن پھیلا دو پھر وہ گھوڑے پر سوار ہو کر ان برتنوں پر سے گزر گئے اور ان میں سے ایک برتن بھی نہ ٹوٹا۔ یہ بات ان کے جانشینوں سے نہ ہو سکی، اس لیے شیشے کے برتنوں کے بجائے آدمیوں کو اوندھا لٹایا جانے لگا (محمد رشید رضا: تاریخ... محمد عبدہ، ۱۳۷۲ھ بعد و بار دوم، ۲: ۱۳۹ بعد)۔ شیخ یونس کی بابت بعض لوگوں نے کہا کہ وہ باب النصر کے باہر مدفون ہیں (Goldziher، کتاب مذکور، غلط جدیدہ، ۲: ۷۲)۔ سعد الدین کو عام طور پر ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا بزرگ بتایا گیا ہے، لیکن یہ تاریخ غیر یقینی ہے اور غالباً ان کو کسی حد تک شیخ یونس ایشیانی کے ساتھ جو ایک "مجدوب" اور یونسی طریقے کے بانی تھے، مجلس کر دیا گیا ہے (المقریزی: غلط، بولاق ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء، ۲: ۳۳۵)۔ دوسرے کی رسم کو مصر کے مفتی اعظم کے فتویٰ دینے کے بعد کہ یہ "بدعت قبیحہ" ہے اور اس میں مسلمانوں سے تحقیر کا برتاؤ ہوتا ہے، ۱۸۸۱ء میں خدیو محمد توفیق نے بند کر دیا۔ اس کے بعد کچھ زمانے تک مذکورہ بالا محافل میلاد کے بعد صبح کو سجدیہ طریقے

رہی ہے اور جو رفتار زمانہ پر غالب ہے، آگے چل کر اس لفظ کو دہریہ کے عقیدے کی تفسیر کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس لحاظ سے اسم نسبت یعنی دہریہ کے دو فلسفیانہ مفہوم ہو سکتے ہیں: اس سے ایک تو وہ شخص مراد ہے جو دنیا کو ماضی اور حال دونوں میں قدیم اور دائمی جانتا ہے اور اس عقیدے کی رو سے قیامت اور آخرت کی زندگی سے انکار کرتا ہے، اس کے دوسرے معنی لحد یعنی اس شخص کے ہیں جو صحیح عقیدے سے انحراف کرتا ہے۔ ادب میں یہ لفظ سب سے پہلے اس مفہوم میں الجاظہ کی کتاب الحيوان (قاہرہ ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۶ء تا ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۷ء) میں استعمال ہوا ہے اور دہریہ کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ ”دہریہ وہ شخص ہے جو رب الارباب (اللہ) خلق، ثواب و عذاب، دین اور قانون سب سے انکار کرتا ہے، اپنی نفسانی خواہشات کے سوا کسی اور چیز کی طرف توجہ نہیں کرتا اور بدی صرف اس چیز میں ہے جو اس کے خواہشات کی تکمیل میں حائل ہو۔ اس کے نزدیک انسان، پالتو جانوروں اور وحشی درندوں میں کوئی فرق نہیں اور مسئلہ صرف لذت و الم کا ہے، خیر اس کے نزدیک صرف وہ چیز ہے جو اس کے مفاد کے حصول میں مدد دے، چاہے اس میں ہزار آدمیوں کی جاں بھی چلی جائے (کتاب الحيوان، ۵: ۶ تا ۷)۔ دہریوں کے ان مسئلہ اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اوحام العوام کو تسلیم نہیں کرتے، فرشتوں اور شیطانوں کے وجود کے قائل نہیں، خواہوں اور ساحروں کی قوت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے (الجاظہ: کتاب مذکور، ۲: ۵۰)۔ لیکن ان میں سے بعض عقلی قیاسات کی بنا پر بظاہر منہ یعنی آدمی کے جانور کی شکل میں بدل جانے کے قائل معلوم ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۲۳)۔

ابو منصور عبدالقادر بن طاہر البغدادی اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں دہریہ کا شمار مسلمان فرقوں میں نہیں کرتا، لیکن منکرین خدا کے زمرے میں بار بار ان کا ذکر کرتا ہے۔ خصوصاً ان فلسفیوں کے ساتھ جو افلاک و نجوم کو ایسا پانچواں طبقہ قرار دیتے تھے جو فساد و ہلاک سے محفوظ ہے اور قدم عالم کا قائل تھا (طبع بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۲، ۱۰۶)۔ وہ انہیں عیسائیوں کا مماثل بھی قرار دیتا ہے، لیکن اس کی وجہ بیان نہیں

کے ہیرو اپنے شیخ کے دروازے کے آگے لیٹ جاتے تھے کہ وہ ان پر پاؤں رکھ کر گزرے، مگر پھر اس کی بھی ممانعت کر دی گئی۔

ماخذ: جو حوالہ جات متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں ان کے علاوہ: (۱) علی پاشا مبارک: المجلد الجدید، ۳: ۱۱۲۔

○

دہریہ: دہر سے منسوب، وہ گروہ جو دہر کو قدیم

مانتا ہے اور اسی کو حوادث کا باعث جانتا ہے۔ کشاف اصطلاحات الفنون کی رو سے یہ لفظ اسم جمع ہے اور ہیئت مجموعی ایک فرقے کا مظہر ہے۔ ان مفہیم نے آگے چل کر اس کے مفہوم کے ارتقائی مدارج پر اثر ڈالا اور اس لفظ کا ایک فلسفیانہ مفہوم متعین ہو گیا جو اصلی معنی سے بالکل مختلف ہے۔ یہ بے دین کہتے ہیں: ”ہماری تو یہی دنیا کی زندگی ہے اور بس کہ ہمیں مرتے ہیں اور ہمیں جیتے ہیں اور زمانہ ہی ہم کو مار دیتا ہے۔ اس وقت تک اس کا کوئی فلسفیانہ مفہوم مقرر نہیں ہوا تھا“ ایضادوی اور الجلالین کی تفاسیر کے مطابق دہر سے مراد زمانہ مراد ہے۔ الزحری نے ۳۵ [الجاظہ: ۲۳] کی تفسیر کرتے ہوئے اس سے زمانے کی گزرنے والی مدت (دہر یوم) مراد لی ہے (۱) (کشاف، ص ۲۳) اور سورۃ ۷۶ [الدہر: ۱] کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے زمانے کی طویل مدت کا ایک وقت مراد ہے (دیکھیے وہی کتاب، ۳: ۶۱۵)۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ ”زمانے کی ایک طویل مدت“ کا مفہوم غالب ہوتا چلا گیا اور آخر کار زمانے کی غیر متناہی مدت کو دہر کہنے لگے (لین، بذیل مادہ دہر: نیز دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۸۰)۔ رسائل اخوان الصفاء کی طبع جدید ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء، ۳ / ۳۵۵ میں اس کا تلفظ دہریہ لکھا ہے۔ اس خیال کو ماہرین لسانیات کی تائید حاصل ہے اور انہوں نے اسے ان تغیرات کے تحت داخل کیا ہے جو اسمے نسبت کے حرکات و سکنات میں ہوتے رہتے ہیں (الیسویہ، طبع Derenbourg، ۲: ۶۳، ۱۹ تا ۲۱)۔

ایضادوی کی تشریح کے مطابق مادی دنیا کے ساتھ اس کے معنوی تعلق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ اس کا کہنا ہے کہ دہر بنیادی طور پر وہ عرصہ زمانی ہے جس میں سے دنیا گزر

کرتا (ص ۱۵۷)۔

الغزالی بھی دہریہ کو فلسفیوں کا ایک گروہ بتاتا ہے جنہوں نے صدیوں تک خیالات کی ایک نوع کو پھیلایا جس سے متاثر ہونے والے کسی نہ کسی تعداد میں ہر زمانے میں ملتے ہیں۔ وہ ان کے حلقہ ہمیشہ ایک سے خیالات ظاہر نہیں کرتا۔ (المنقذ من الضلال باب ۳، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۹۶ تا ۹۷)۔ دہریہ کی طرف ذیل کے نظریات منسوب کیے گئے ہیں: وہ کسی ایسے سبب سے منکر ہیں جو سبب الاسباب بھی ہو (ص ۶۵) س ۳ تا ۴، عالم قدیم ہے اس کا کوئی سبب ہے نہ خالق، سبب فقط حوادث جدیدہ کا ہوتا ہے (ص ۱۳۳) س ۶ اور ص ۲۰۶ س ۵۔ عالم میں فلاسفہ کے صرف دو گروہ ہیں۔ اول اہل الحق اور دوم دہریہ (ص ۱۳۳) س ۶۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ فلسفی ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، لیکن وہ ایک صانع کا کارنامہ ہے۔ الغزالی کے نزدیک اس بات میں بدیہی تضاد ہے (ص ۱۳۳) س ۶ بعد۔ ابن سینا نے اس بحث کو بار بار چھیڑا ہے اور اسے اپنے استدلال کی قوت پر یقین ہے۔ الغزالی اس استدلال سے مطمئن نہیں۔ وہ فلاسفہ اور دہریہ کا موازنہ و مقابلہ کرتے ہیں (ص ۹۵) س ۶۔ وہ اس استدلال کو مبہم قرار دیتے ہیں جس سے فقط یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ اللہ خالق عالم ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس نے پہلے سے عالم کی تخلیق کا کوئی منصوبہ تیار نہ کیا ہو، بلکہ عالم بطور ایجاب اس سے صادر ہوا ہے۔ کم و بیش یہی نظریہ ہے جس کا ابن سینا قائل تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر اللہ نے عالم کو کسی پہلے سے تیار کیے ہوئے منصوبے کے مطابق پیدا کیا تو اس کا فعل ایک خارجی عامل کا محتاج ہوا اور یہ بات قائل حلیم نہیں۔

ابن حزم اور اشرفستانی نے اس لفظ کی جو تعریف کی ہے اس کی رو سے دہریہ محض ایک فرقہ ہے۔ ابن حزم قدم عالم کو دہریہ کا عقیدہ بتاتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ عالم پر کوئی حکمران نہیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تمام فرقوں کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم حادث اور مخلوق (محدث) ہے (کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۹)۔ ابن حزم دہریہ کی ان پانچ دلیلوں کا ذکر کرتا ہے جن کی رو سے دہریہ کو ”القائکوں بالدہر“

کہتے ہیں (ص ۱۱ س ۹)۔ ان دلائل کو ترتیب وار رد کرنے کے بعد ابن حزم اپنے پانچ دلائل جو ان کے معارض ہیں پیش کرتا ہے اور پھر اس بحث کو اس کے آگے کے باب میں جاری رکھتا ہے جو تمام کی تمام ان لوگوں سے بحث کے لیے وقف ہے جو عالم کو قدیم کہنے کے باوجود اس کا ایک قدیم خالق بھی مانتے ہیں۔

اشرفستانی اپنی کتاب الملل والنحل کا دوسرا باب جس میں فلاسفہ کے گروہوں کا بیان ہے، ان لوگوں کے بیان سے شروع کرتا ہے جو اس عالم محسوسات کے علاوہ کسی اور عالم کو نہیں مانتے۔ یہ گروہ ”الطبیعیون والدہرون“ یعنی ان لوگوں کا ہے جو طبع (نچر) کے قائل ہیں اور دہر پر اعتقاد رکھتے ہیں اور کسی عالم معقول کو ثابت شدہ نہیں مانتے۔ (۱۷۹۸ء ایک عثمانی فرمان میں انقلاب فرانس کے دہری نظریے کو رد کیا گیا ہے اس کے لیے دیکھیے امیر حیدر احمد شہاب: تاریخ احمد پاشا الجزائر، طبع شبلی اور خلیفہ، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۵ بعد)۔ مادیت کا مسئلہ ہندوستان میں بڑے شدید انداز میں اٹھایا گیا۔ ضمیر اور نچر کے تصورات کا کمرا اثر قبول کر کے سرسید نے اصول طبع کو دینی اقدار کا معیار قرار دے دیا۔ علانے اس نظریے کی سخت مخالفت کی اور اس کے رد میں کتابیں لکھیں۔

۱۲۹۸ھ / ۱۸۷۸ء عی میں جمال الدین الافغانی نے فارسی میں اس کا ایک سخت رد لکھا اور اسے بطور ضمیمہ اپنی کتاب الرد علی الدہریین (Refutation of the materialists) میں شائع کیا، اس کا ترجمہ اردو میں ۱۸۸۳ء میں گلکے میں چھپا۔ اصل نسخے میں اس کے نام میں لفظ الیشریین شامل تھا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک دہری کے معنی کیا تھے اور اس لیے اس کا ترجمہ ”نچری مادہ پرست“ کیا گیا۔ اس مختصر تصنیف میں جمال الدین اس نظریے کا سلسلہ یونانی فلاسفہ تک پہنچاتے ہیں اور وہ اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جن سے الغزالی کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

ایک طرف تو مادیت پھیلتی چلی جا رہی تھی، خصوصاً یورپ کی کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے اور دوسری طرف اس کے خلاف ایک تحریک پیدا ہو رہی تھی۔ ان دو متخالف

گنہائش نہ رہی۔

دیت کہیں اختیاری ہے کہیں واجب اختیاری دیت تو وہاں ہوتی ہے جہاں ضرر رسائی کا عہد ارتکاب کیا گیا ہو۔ قتل عمدہ کی صورت میں ارادے کی تعریف چند قیود سے متعین کی گئی ہے: نمایاں قید یہ ہے کہ قتل کا ارتکاب ایسے آلے سے کیا گیا ہو جو بذاتہ مسلک ہو۔ اگر یہ آلہ جان سے مارنے کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اس قتل کو قتل شہہ عمدہ قرار دیا جائے گا اور اس صورت میں دیت اختیاری نہیں رہتی۔ مالکی مذہب میں قتل کی اس تفریق کو نہیں مانا گیا۔ وہ کہتے ہیں جب قتل کا ارادہ ثابت ہو جائے تو خواہ مارنے کے لیے کوئی سا آلہ استعمال کیا جائے دیت اختیاری رہے گی۔

لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جہاں قتل عمدہ میں قصاص کا حق نہیں دیا جاتا اور ان صورتوں میں دیت اختیاری نہ رہے گی، مثلاً بچے کا قتل، یا ایسا قتل جس میں موت فوری اور براہ راست حملے کے اثر سے واقع نہ ہوئی ہو وغیرہ۔ قتل عمدہ کی اس صورت کے سوا جہاں حق قصاص ثابت ہو جاتا ہے، دیگر صورتوں میں دیت واجب ہے۔

مختلف مسالک میں اس مسئلے کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے کہ اختیاری قصاص کی جگہ دیت قبول کرنے کا حق فقط مقتول یا اس کے ورثہ کا ہے یا اس اختیار کے نائد ہونے میں قاتل کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

اگر فریقین میں اس کے خلاف کوئی باہمی سمجھوتا نہ ہو جائے تو دیت کی مقدار کا ایک معین اور محدود پیمانہ مقرر ہے۔ اصولاً اس میں مختلف صورتوں میں مختلف عمر اور جنس کے اونٹوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔ قتل لفس کی صورت میں اونٹوں کی تعداد سو مقرر ہے جو برابر تعداد کے پانچ گروہوں میں منقسم ہے: ۲۴ سالہ، ۲۳ سالہ، ۲۲ سالہ مادہ اونٹ اور ۲۱ سالہ، نر اونٹ، لیکن اس تقسیم میں مختلف فقہی آراء کے اعتبار سے اگر قتل عمدہ یا شہہ عمدہ ہے تو دیت کی قیمت میں زیادتی کر دی جائے (دیت مفلد)، یعنی چار پہلی انواع میں نر اونٹ کے بجائے صرف مادہ اونٹ دینا پڑیں گے۔

ہر اس صورت میں بھی جہاں کسی پورے عضو کے

تصورات کی تاریخ نزاع ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس کے لیے بہت زیادہ جستجو اور تحقیق ضروری ہے، لیکن اس کی یہاں گنہائش نہیں۔ ان مختلف تصانیف میں جن کا ذکر اوپر ہوا مادیہ اور مادیوں کے الفاظ ہمیشہ دہریہ اور دہریوں کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں۔ انجام کار دہریہ اور دہریہ اور دہریوں کے الفاظ ختم ہو گئے اور ان کی جگہ زیادہ صحیح الفاظ لے لی۔ مصر میں جو الفاظ استعمال ہو رہے ہیں ان میں یہ الفاظ نظر نہیں آتے۔ دوسرے ممالک کے متعلق ہماری معلومات مکمل نہیں ہیں، لیکن ہم برصغیر پاک و ہند کے متعلق ضرور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہاں کی تصانیف میں یہ الفاظ اب زیادہ استعمال نہیں ہوتے اور اگر ہوتے بھی ہیں تو قدرے غیر معین مفہوم میں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

دیتہ (دیت): خون بہا، زر نقد یا مال کی وہ معین مقدار جو کسی کو قتل کرنے یا ظالمانہ طور پر کسی کو جسمانی ضرب پہنچانے کی صورت میں واجب الادا ہو۔ یہ ذاتی بدلہ لینے کا قائم مقام ہے۔ دیت کو، نبتہ بہت شاذ طور پر ”مقتل“ بھی کہتے ہیں۔ محدود مفہوم، یعنی اس مفہوم میں جو قانون میں زیادہ تر لیا جاتا ہے، دیت وہ معاوضہ ہے جو قتل کے عوض واجب الادا ہو اور جسم کو دوسری قسم کا ضرر پہنچانے کے عوضانے کو خصوصی طور پر ”ارش“ کہتے ہیں۔

آئین دیت کی تاریخی اصل زمانہ قبل اسلام کے روایتی دستور میں پائی جاتی ہے جب کہ یہ عرب کے معاشرتی نظام کے ساتھ لازم و ملزوم تھا۔

اسلام نے اس رواج کی اصل بنیاد میں مداخلت نہیں کی، قرآن مجید کی مختلف عبارتیں اس کی صراحہ تصدیق کرتی ہیں، لیکن ان آیات میں بعض ترمیمات پائی جاتی ہیں، جن میں سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ قتل خطا میں بھی دیت ادا کرنا واجب قرار دیا گیا۔

دوسری جانب اس قدیم دستور کے وحی قرآنی میں آجانے کا اثر یہ ہوا کہ وہ لامحالہ ایک معین قانون کی صورت میں آگیا اور آئندہ نظری طور پر اس میں اصلاح و ترمیم کی

کاٹ دینے یا جسمانی یا ذہنی وٹینے کے محل کر دینے کا نتیجہ اتفاقی موت ہو پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ اگر موت نہ واقع ہو تو دیت ہر ضائع شدہ عضو کے مناسب ہوگی، ایک بازو، ٹانگہ، آنکھ یا اس کے ڈمیلے کے بدلے کامل دیت کا نصف واجب الادا ہوگا، پلوں کے ضائع کر دینے کے عوض چوتھائی دیت دینا ہوگی، ہاتھ یا پاؤں کی ایک انگلی کاٹ ڈالنے کے بدلے دیت کا دسواں حصہ دینا ہوگا، ایک دانت کے عوض دیت کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوگا وغیرہ۔

باقی ماندہ جسمانی ضرر کے لیے دیت یا ارش مقرر ہے جس کی مقدار دیت قتل کا کوئی حصہ مقرر کی جاتی ہے (دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

دیت یا ارش کی یہ مقداریں جن کا اوپر ذکر ہوا پوری پوری اس صورت میں واجب ہوتی ہیں جب ضرر رسیدہ شخص مسلم مرد اور رہتے میں آزاد ہو۔ عورت کی دیت مرد سے آدمی ہوتی ہے۔ ماکہ، جن کے اس مسئلے میں شافعیہ بھی پیرو ہیں، کہتے ہیں کہ آدمی دیت انہیں صورتوں میں ہوگی جہاں دیت پوری دیت کے تیسری حصے سے بڑھی ہوئی ہو، لیکن مثال کے طور پر جہاں جرم کی نوعیت پوری دیت کے فقط چوتھائی حصے کی متقاضی ہو تو عورت کے لیے بھی وہی چوتھائی دیت دینا ہوگی جو مرد کے لیے مقرر ہے۔

ذی اور مستأمن (وہ غیر مسلم اجنبی جو اسلامی علاقے میں عارضی طور پر اجازت لے کر آیا ہو وہ اجنبی غیر مسلم جو اجازت سے نہ آیا ہو اس کے لیے کوئی دیت مقرر نہیں) کے لیے اکثر فقہاء کی رائے میں شرح دیت ایک تہائی یا نصف دیت ہے، اگرچہ حنفی مساوی شرح کے قائل ہیں۔ ہر صورت میں دیت، جہی واجب الادا ہوگی جب ارتکاب جرم مسلم علاقے میں ہوا ہو۔

اگرچہ اصل قاعدے کی رو سے دیت میں اونٹ دینا چاہیے، لیکن سونے کے سکوں میں (۱۰۰۰ دینار) یا چاندی کے سکوں میں (۱۰۰۰۰ یا ۱۲۰۰۰ درہم) اس میں اختلاف رائے ہے جس کی بنا بلائک و شبہ سونے اور چاندی کے سکوں کی شرح مبادلہ مختلف ہونے پر ہے) ادا کرنا بھی بالکل اتنی کے برابر ہے۔

شروع سے دیت کے ادا کرنے کی ذمہ داری مجرم کے سارے قبیلے پر عائد ہوتی تھی اور ان حالات میں اس کے قبیلے کو عاقلہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس بات سے دیت کی رقم بہت زیادہ ہونے کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ اجتماعی ذمہ داری کا قاعدہ نظری حیثیت سے تو ضرور قائم رکھا گیا، لیکن آہستہ آہستہ لوگ اس کی صحیح اہمیت کا احساس کھو بیٹھے اور آخر کار بالکل منقود ہو گیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جرم بالجہد میں اس کو سراسر نظر انداز کیا گیا ہے۔ عاقلہ کی ذمہ داری جو پہلے اولین درجہ رکھتی تھی، خود مجرم کی ذمہ داری کے ساتھ ماند پڑ گئی۔ اس کی وقت ایک ایسے خیراتی کام سے زیادہ نہ رہی جو ایک منظم قرضدار کی مدد کے لیے عمل میں لایا جائے۔ اس کے بعد ترقی یافتہ اسلامی معاشرے میں قبیلے کی ذمہ داری کا خاتمہ مان لیا گیا تو عاقلہ کی جگہ حکومت نے ذمہ داری سنبھال لی، مگر اس کی ذمہ داری بھی آخر کار ختم ہو گئی، جس جرم کے ارتکاب میں بہت سے مجرم شریک ہوں تو دیت کی رقم ہر شخص پر اس کے حصہ کے مطابق مساوی عائد ہوگی۔

دیت کی موجودہ صورت: موجودہ زمانے میں دیت کا نظام دو خاص نکلوں میں مقامی حالات کے مطابق، باقی نظر آتا ہے:

زیادہ ترقی یافتہ اور سیاسی حیثیت سے زیادہ منظم قوموں میں یعنی دیت دراصل اس لیے باقی رہی کہ اس کی نوعیت مذہبی حکم کی سی ہو گئی تھی۔ اس کی مخصوص مثال حکومت عثمانیہ میں ملتی ہے۔ اگرچہ وہاں انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب زمانہ حال کے مطابق قانون کی اصلاح ہو چکی تھی اور نقصان رسیدہ کے معاوضے کا قانون (معاوضے کے صحیح معنوں کے لحاظ سے) نافذ کر دیا گیا تھا اور اس کے مطابق قانون عائد ہا قاعدہ معمول بہ ہو چکا تھا، پھر بھی اہل مقدمہ کے قصاص کا اور آگے چل کر دیت کے مطالبے کا حق باقی رکھا گیا۔ خاص طور پر ۱۸۶۳ء کے قانون تعزیرات میں، سرکاری طور پر دیت کی مقدار دو سو چوبیس ترکی پونڈ معین کی گئی تھی۔

بعض ممالک، جیسے شام میں عدالتیں اگرچہ قانون کی ظاہر و باطن پابند ہیں اور دیوانی اور فوجداری قوانین زمانہ حال

المشتی: رحمة الامہ فی اختلاف الامہ، طبع عبد الحمید، قاہرہ، ص
 ۲۵۵ بعد؛ (۳) ابن المہام: فتح القدیر، قاہرہ، ۸: ۲۳۳ بعد؛
 (۵) ابن قدامہ: المغنی، ہارسوم، طبع رشید رضا، قاہرہ، ۱۳۶۷ھ/
 ۱۹۴۷ء، ۶۳۶ بعد؛ ۸: ۱ بعد؛ (۶) غرضی: شرح مختصر التلیل،
 ۸: ۲ بعد؛ (۷) امام الشافعی: کتاب الام، قاہرہ، ۱۹۰۳ء، ۶: ۲
 بعد؛ (۸) ابو حنیفہ: الدیر، (فرائسی سے عربی ترجمہ)، قاہرہ
 ۱۹۳۲ء۔



کے تقاضے کے مطابق ۱۹۳۹ء سے جاری ہیں پھر بھی وہ دیات ادا
 کرنے کا فیصلہ کرتی ہیں جس کی مقدار قتل انسان کی صورت میں
 یکمشت رقم ہوتی ہے اور اس کی کمی بیشی قتل عمد یا قتل خطا
 کے لحاظ سے معین کی جاتی ہے۔

قانون دیت کی تمدنی حکمت کے لیے رک بہ قصاص۔

ماخذ : (۱) شیخ زادہ: مجمع الانہر، طبع احمد بن عثمان،

۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ج ۲: ص ۶۱۳ بعد؛ (۲) دردیر برالدسوقی،

یعنی حاشیہ مختصر التلیل، ص ۱۳، ۲۵۸ بعد؛ (۳) ابن عبدالرحمن



ذکر : ذکر بالقلب کے معنی ہیں ”یاد کرنا اور یاد رکھنا“ اور ذکر باللسان کے معنی ہیں ”نام لینا یا بیان کرنا“ اور صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثناء خاص طور پر سانس لیتے ہوئے اور جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ہوئے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار یاد کرنا یا دل میں دہرانے کا نام ہے۔ کلمات کو یاد کرنا دہرایا جائے تو اسے ذکر جلی اور دل میں دہرایا جائے تو اسے ذکر خفی کہتے ہیں۔ اس میں بڑا اختلاف ہے کہ دونوں میں کون سا ذکر افضل ہے۔ ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ذکر کرنے والوں کو ذکر کی جزا کے طور پر جنت عطا کر دیتا ہے، دوزخ سے بچا دے دیتا ہے اور ان کے گناہ بخش دیتا ہے، حتیٰ کہ کوئی بڑا گنہگار بھی اس مجلس میں شریک ہو تو اس مجلس کی برکت سے اس کے گناہ بھی اللہ تعالیٰ بخش دیتا ہے۔

جب دور مابعد کے درویشی سلسلہ حائے طریقت پیدا ہوئے اور ان کے آداب و مشاغل معین ہو گئے تو ذکر ہر طریقے (سلطے) کے اہم ارکان میں سے ایک رکن قرار پایا۔ یہ اذکار لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، سُبْحَانَ اللّٰهِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ، اللّٰهُ اَكْبَرُ، اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ ایسے کلمات اور اللہ تعالیٰ کے متعدد اسمائے حسنی بکثرت دہرانے پر مشتمل ہیں۔

بعض صوفیہ ذکر کے ساتھ رقص بھی کرتے ہیں اور مختلف قسم کے دُمول وغیرہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ نیکی یا زاویے میں ہر جمعہ کو ذکر کی باقاعدہ محفل (مجلس) منعقد ہوتی ہے، جس میں تمام درویش شامل ہوتے ہیں۔

اس موقع پر لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے ”ذکر الجلالہ“ کہتے ہیں اور ہر سلطے میں اس کا خاص ”حزب“ (رک) ہوتا ہے، یعنی وہ کلمہ پڑھا جاتا ہے۔ یہ ”حزب“ بہت سی ادعیہ ماثورہ

پر مشتمل ہوتا ہے، جو عموماً قرآن مجید سے لی گئی ہوتی ہیں اور ان میں بعض دوسری دعائیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ اس سے سادہ تر ذکر ”اوقات“ یا ”ساعات“ کہلاتا ہے۔ یہ معین کلمات ہوتے ہیں، جو ہر نماز کے بعد یا کم از کم دن میں دو مرتبہ متعدد بار دہرائے جاتے ہیں۔ اس سے متعلق ایک اور اصطلاح ”ورد“ بھی ہے، جس کی تشریح صوفیہ نے وسیلہ قرب الہی یا ذریعہ وصول الی اللہ سے کی ہے۔ اہل طریقت کی ہر جماعت اپنا مخصوص ذکر یا طریقہ رکھتی ہے، جو اس کے بانی کا وضع کردہ یا ترتیب دیا ہوا ہوتا ہے۔ لفظ ذکر جن اٹھارہ معنوں میں قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے ان کے لیے (نیز اس کے معانی کی مزید توضیح کے لیے دیکھیے: تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲) بعد انکا بازی نے التعریف میں ذکر کی تین اصناف بتائی ہیں: اول ذکر القلب، دوم ذکر اوصاف المذکور اور سوم شہود المذکور، یعنی مذکور کا آئینہ قلب میں مشاہدہ۔

مآخذ : (۱) جلال الدین السیوطی: اعمال الکفر فی تفصیل الذکر؛ (۲) وہی مصنف: نتیجہ الکفر فی البحر فی الذکر؛ (۳) الدرر الملتئم فی الاسماء الاعظم؛ (۴) کتاب التعلیم والارشاد، مطبوعہ قاہرہ، ص ۶۳ تا ۶۷؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲) بعد

○

ذمہ : (ع)۔ معنی عہد، کفالت، حرمت، ذمہ داری، حق۔ رَبُّنَّیْ ذِیْ کے معنی ہیں وہ شخص جس سے کوئی عہد و پیمان کیا گیا ہو۔ اس لیے اَعْلَ اَلْعُدِّ اور اَعْلَ الذَّمِّ مترادف الفاظ ہیں، چنانچہ ایک حدیث ”یَسْعَى بِذَنْبِهِمْ اَوْ ذَمِّهِمْ“ میں ذمہ کے معنی امان ہی لیے گئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ تم میں سے کوئی ایک شخص بھی کسی کو امان دے دے تو پوری قوم پر نرغہ ہے

حضرت خالد بن ولید نے جب حیرہ فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کے حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: میں نے انہیں یہ حق بھی دیا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا شخص کام کاج سے معذور ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آجائے یا جو دولت مندی کے بعد غریب ہو جائے اور اپنے ہم مذہبوں کی بھیک کا محتاج ہو، اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور جب تک وہ اسلامی مملکت میں رہے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ہوگی (کتاب الخراج؛ نیز دیکھیے آآذیل مادہ)۔

۲- ذمیوں کے خطے میں اسلامی حکومت دوسری ذمہ داری لیتی ہے کہ جب کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو حملہ آور کی مزاحمت کی جائے گی اور ان ذمیوں کی حفاظت کی جائے گی (البلاذری؛ فتوح البلدان، ص ۵۹)۔

۳- ذمی کی جان محفوظ رہے گی اور اس بارے میں اس کی حیثیت قانوناً دوسرے شہریوں کے برابر ہوگی، مثلاً حقوق میں سب سے مقدم قصاص کا حق ہے۔ امام شافعیؒ کی روایت ہے کہ قبیلہ بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے فیصلے کے مطابق اس قاتل کو جان سے مار ڈالا گیا (الزہلی؛ نصب الراية، ص ۳۳۸، مطبوعہ دہلی)۔ حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو عملاً نافذ کیا (الزہلی، ص ۲۸)۔

۴- ذمی کا مال محفوظ رہے گا، اور اس کے مال و جائیداد کے حقوق مسلمان شہریوں کے برابر ہوں گے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں کسی شخص نے گھوڑ پال سکیم کے مطابق وجہ کے کنارے ایک رہنہ بنانا چاہا۔ حضرت عمرؓ نے وہاں کے گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اگر وہ زمین کسی ذمی کی نہ ہو اور اس میں سے ذمیوں کی ضرورتوں اور کنوؤں کا پانی نہ گزرتا ہو تو زمین اسے دے دی جائے (البلاذری، ص ۳۵۱)۔ دراصل آغاز اسلام ہی میں یہ مسئلہ طے پا گیا تھا کہ مسلمان حکومت کی غیر مسلم رعایا کی مقبوضہ زمینیں انہیں کے قبضے میں رہیں گی (ابو یوسف؛ کتاب الخراج، ص ۱۳)۔ اس بنا پر فقہ کا یہ مسلہ اصول ہے کہ اسلامی حکومت کو ذمیوں کی اراضی ان سے چھیننے کا کوئی

کہ جسے امان دی گئی ہے اس کی حفاظت کرے اور اسے گزند نہ پہنچائے۔ چنانچہ ایک نظام نے دشمن کے ایک لشکر کو امان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے اس کے وعدے کو قائم رکھا تھا۔ معاہدہ کو ذمی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حفاظت، امان، ذمہ داری اور معاہدے میں ہوتے ہیں۔ یہاں ذمہ سے عہد مراد ہے (لسان العرب)۔ اصطلاح میں یہ وہ ذمہ داری ہے جو اسلامی حکومت اپنی غیر مسلم رعایا کی جان، مال، عزت و حرمت کے تحفظ کے سلسلے میں اپنے اوپر لیتی ہے۔ اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو ذمی یا اہل الذمہ کہا جاتا ہے۔ گویا یہ وہ لوگ ہیں جن کے جان و مال اور عزت و آبرو اور شہری حقوق کی حفاظت کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے۔ یہ ذمہ داری بڑی ہی مقدس ہے۔

اسلامی قانون میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام مجوز ہوئی ہیں: اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاہدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں۔ ایسے ذمیوں کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کے مطابق ان سے صلح ہوئی ہوگی اور ان کے ساتھ تمام معاملات ان شرائط کے تابع ہوں گے جو ان سے طے ہوئی ہوں اور ان شرائط سے سرمو تہاد نہیں کیا جائے گا۔ دوسرے وہ لوگ جنہیں بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو۔ ان لوگوں کی طرف سے بیگانی، شورش اور بغاوت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے قوانین بنائے جاسکتے ہیں اور یہ ہر حکومت کا فرض ہے کہ اپنی مملکت میں امن و سلامتی کی فضا قائم رکھنے کے لیے حسب ضرورت قوانین بنائے، لیکن عمومی رنگ میں کم سے کم جو حقوق اسلام نے انہیں دیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱- مذہبی آزادی: اہل ذمہ کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ جو مذہب بھی چاہیں اختیار کر لیں، ان کے مذہب سے کچھ تعرض نہیں کیا جائے گا۔ وہ اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ان کے عبادت خانے منہدم نہیں کیے جائیں گے اور اپنی مذہبی ضروریات کے لیے وہ نئی عبادت گاہیں بھی بنا سکیں گے۔ البتہ اگر پرانی یا نئی عبادت گاہیں شورش یا سازش کا مرکز بن جائیں اور اس کے لیے حکومت کو انتہائی تدابیر اختیار کرنی پڑ جائیں تو مسئلے کی صورت اور ہو جاتی ہے۔

حق حاصل نہیں۔

۵۔ ذمیوں کی عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے گی۔
حضرت علیؓ پر خود ان کے عہد خلافت میں ایک یہودی نے اسلامی عدالت میں دعویٰ دائر کر دیا تو حضرت علیؓ کو جواب دعویٰ کے لیے ایک عام فریق مقدمہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑا۔ ایسا ہی واقعہ اموی خلیفہ هشام بن عبدالملک کو پیش آیا (العیون والہاتف ص ۶۰)۔ حضرت عمرؓ ذمیوں کے معاملات ذمیوں کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ جب عراق اور مصر کے بندوبست اراضی کا معاملہ پیش آیا تو انہوں نے ذمیوں کے نمائندوں کو بلا کر مال گزاری میں مشورہ لیا (المقریزی: المجلد ۱: ۷۴)۔ ذمیوں کے متعلق کسی قسم کی تحقیر کا لفظ استعمال کرنا ناپسند خیال کیا جاتا تھا۔ عمر بن سعدؓ محکم کے حاکم تھے۔ ایک موقع پر ان کے منہ سے ایک ذمی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے: اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے، اس پر انہیں اس قدر تاسف اور ندامت ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر ملازمت سے استعفا دے دیا اور کہا کہ میں اس ملازمت میں نہ ہوتا تو میرے منہ سے ایسے الفاظ نہ نکلتے (شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء)۔

بہر حال ذمیوں کو مذہبی آزادی اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت دی گئی ہے۔ یہ تمام حقوق قرآن مجید کی عمومی تعلیم اور اسوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ہیں۔

حضرت عمرؓ نے بوقت وفات خلافت کے بارے میں جو وصیت کی اسے امام بخاریؒ کے علاوہ بہت سے مورخین نے بھی نقل کیا ہے، اس میں یہ الفاظ آتے ہیں: ذمیوں کے بارے میں بھی میں وصیت کرتا ہوں۔ ان سے جو عہد کیے گئے ہیں وہ پورے کیے جائیں، ان کی طرف سے دفاع کیا جائے اور انہیں ان کی طاقت سے زیادہ کلفت نہ کیا جائے۔

اسلام کا اصول عسکرانی یہ ہے کہ ہر شخص کو بوقت ضرورت فوجی خدمت کے لیے بلایا جاسکتا ہے، لیکن ذمیوں کے ساتھ یہ رعایت ہے کہ فوجی خدمت پر ان کے لیے لازمی نہیں، یعنی فوجی خدمت انہیں مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس کے بدلے ان

سے صرف جزیہ رک بان کی معمولی رقم لی جاتی ہے۔ یہ قلعہ غلط ہے کہ جزیہ ایک ایسا جبر ہے جس سے بچنے کے لیے اسلام کا قبول کر لیتا بھی گوارا کر لیا جاتا تھا، پھر کمزور، بوڑھے، بچے، عورتیں، بیمار اور بے روزگار لوگوں کو جزیہ سے مستثنیٰ ٹھہرایا اور جزیہ کی وصولی کے وقت نرمی کا حکم دیا گیا، اور ناروا سلوک اور سختی سے منع کر دیا گیا۔ جزیہ کا لفظ جزا سے ہے اور اس کے معنی خراج اور ٹیکس جو قومی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کی بنا پر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

شروع شروع میں یہود اور نصاریٰ ہی کا شمار ذمیوں کے ذمے میں ہوتا تھا، مگر درستی اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے مذاہب کے پیرو بھی بالخصوص وہ جن کا تعلق وسط ایشیا سے ہے، اس میں شامل کر لیے گئے۔ درشیدوں نے تو اوستا کو معرض تحریر میں لا کر، جو پہلے زبانی ہی ان تک پہنچی تھی، اہل الکتاب کا درجہ حاصل کر لیا، لیکن مسلمانوں نے عام طور پر اس قسم کے اقدامات کا انتظار کیے بغیر یا قطع نظر اس امر کے کہ کسی ملت میں ایسا کوئی پیشوا موجود ہے جو ان کی طرف سے معاهدات کی مسلسل پابندی کا ضامن ہو، اکثر مذاہب کے ماننے والوں کو وہی درجہ عطا کر دیا جو ان لوگوں کو حاصل تھا جنہیں فی الواقعہ ذمی کہا جاسکتا تھا۔

اسلام نے ذمیوں سے بڑی رواداری برتی۔ انہیں پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ان کے عقائد، عبادات اور رسم و رواج پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی، بلکہ نئی عبادت گاہوں کی تعمیر بھی عام طور پر ممکن تھی۔

ذمیوں کو سرکاری عہدوں اور منصوبوں پر فائز ہونے کے مواقع میسر تھے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں اہم مالی عہدوں پر ذمیوں کا تقرر ہوتا رہا۔ یہود اور نصاریٰ نے قالمیوں کے تحت مصر میں اہم خدمات سر انجام دیں۔ ہسپانیہ میں بھی بعض موقعوں پر ایسی ہی صورت حال پیدا ہو گئی، حتیٰ کہ مشرق میں بھی المادردی جس کا نظریہ خلافت کا احیا تھا، ماضی کی بعض مثالوں کو پیش کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ ذمی وزارت کا عہدہ بھی سنبھال سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) شبلی: مقالات شبلی، ۳۲: ۱، بعد: (۲)
ابن القیم: احکام اهل الذمہ، طبع سبج صالح، دمشق ۱۹۶۱ء: (۳)
ابو حلی: الاحکام السلطانیہ، طبع حاد الفتی، مصر ۱۹۳۸ء: (۴) ابو
عبید القاسم: کتاب الاموال، قاهرہ ۱۳۵۳ھ: (۵) یحییٰ بن آدم:
کتاب الخراج، قاهرہ ۱۲۳۷ھ، ص ۵۵، ۵۶، ۷۷ تا ۷۸: (۶)
محمد ضیاء الدین الریس: الخراج والنظم المالیه، مصر ۱۹۶۱ء، ص
۱۶۳، بعد: (۷) سبج صالح: النظم الاسلامیہ، بیروت ۱۹۶۵ء
۳۶۳ تا ۳۶۵: نیز دیکھیے مآخذ بذیل جزیہ، خراج.

○
ذمّیہ : رک بہ ذمہ.

○

ذَوِ الْقَرْنَيْنِ : (ع)۔ معنی دو سیگوں والا۔ اس
بات پر تو تاریخ لغت اور تفسیر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کسی
طاقتور و صاحب ثروات بادشاہ کا نام یا لقب تھا۔ اس لقب کی
وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کئی اقوال نقل کیے جاتے ہیں مثلاً
یہ کہ (۱) وہ دنیا کے شرق و غرب (قرنی الدنيا) تک پہنچا؛ (۲)
اس کی دو زنجیں (=قرنین) تھیں، (۳) اس نے دو بڑے
طاقتور ملکوں یعنی روم و فارس پر حکومت کی؛ (۴) اتر عسری کا
خیال ہے کہ اسے ذوالقرنین شجاعت اور بہادری کی وجہ سے کہا
گیا ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ اس کے تحت دو سلطنتیں تھیں،
جن کی علامت کے طور پر اس نے اپنے تاج پر دو سیگ (قرن)
بنوا لیے تھے۔ تاہم عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنی طاقت، سطوت
اور شجاعت کی وجہ سے ذوالقرنین مشہور ہوا۔ رہی یہ بات کہ
وہ کونسا اور کس ملک کا بادشاہ تھا، کس زمانے میں تھا اور یہ نام
یا لقب اس کا کیسے پڑا؟ یہ سب سوالات الجھے ہوئے ہیں اور بحر
قرائن و قیاسات کے ان میں سے کسی سوال کا قطعی جواب ممکن
نہیں۔

عرب میں اس سے چار مختلف شخصیتوں کی جانب اشارہ
سمجھا گیا: (۱) یمن کے ملوک حمیر (جو توح کھلاتے تھے) کے سلسلے کا
ایک طاقتور بادشاہ، جس کا نام الضعب بن قرین بن الہمال بیان
کیا جاتا ہے؛ (۲) ملوک حیرہ (عرب کی ایرانی سرحد) کے خاندان
لحم کا فرمانروا منذر بن امری القیس، المعروف بہ منذر الاکبر۔

اس کی مدت سلطنت انچاس سال رہی۔ اس کی پیشانی کے
دونوں طرف گھونگریالی زنجیں تھیں اور اس سے اس کا یہ لقب
پڑا۔ اس کے علاوہ ایک آدھ اور بھی وجہ تسمیہ ہو سکتی ہے،
(۳) مشہور یونانی فاتح و کشور کشا سکندر بن فیلطوس (۳۵۶ تا
۳۲۳ ق م) کو اکثر مفسرین اور مورخین نے قرآنی ذوالقرنین کا
مصدق بتایا ہے اور امام رازیؒ نے تو شک و شبہ کے ساتھ
نہیں بلکہ جزم و یقین کے ساتھ اسی سکندر یونانی ہی کو ذوالقرنین
قرار دیا ہے: التفسیر الکبیر، البیضاوی، بحر المحیط، معالم، مدارک
وغیرہ سب میں اسی قسم کے قول نقل ہوئے ہیں اور مورخوں
میں الطبری اور ابن مثنیٰ بھی اسی طرف گئے ہیں۔ یہی شرح
احل لغت نے بطور ایک مسئلہ کے درج کر دی ہے: (لسان
العرب)، القاموس، تاج العروس، النہایہ، تنویر میں یہی تشریح
اختیار کی گئی ہے۔ حال میں قرآن کے انگریزی مترجم و مفسر
عبد اللہ یوسف علی نے اپنی تفسیر کے ایک مستقل قلمیے میں شرح
و ربط کے ساتھ اسی قول کو تاریخی و جغرافیائی دلائل سے مدلل
کیا ہے؛ (۳) خورس، شاہ ایران، بلکہ ہانی سلطنت ایران (م)
۵۳۹ ق م): اس کے نام مختلف زبانوں میں سائرس، کوروش
اور کیمرو آئے ہیں۔ سائرس فارس اور سوریہ دونوں کا متفقہ
بادشاہ تھا۔ وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست کشور کشا اور عادل
فرمانروا ہوا ہے۔ زمانہ حال کے بعض مفسرین نے شد و مد کے
ساتھ اسے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق ٹھہرایا ہے (دیکھیے
ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورة الکہف)؛ (۵)
بعض مفسرین (مثلاً ابن کثیر) نے ایک اور سکندر کا نام لیا ہے،
جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاصر اور موحد اور صاحب
ایمان تھا اور اس مشہور سکندر یونانی سے دو ہزار سال قبل مگزرا
ہے، لیکن تاریخ میں اس سکندر کا تذکرہ نہیں ملتا۔

قرآن مجید میں ذوالقرنین کا نام تین جگہ قریب قریب
ہی آیا ہے۔ شروع جس طرح کیا ہے (۱۸) [الکہف: ۸۳]۔ اس
سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ نام یا لقب قرآن کا دیا ہوا نہیں بلکہ
پہلے سے موجود تھا۔

اس کے حلق الرغب اسفہانی نے بھی سفر اتع
لکھا ہے کہ ذوالقرنین کو سب جانتے ہیں، ”یا جوج ماجوج“ غالباً

ذوالکفل کا سال پیدائش تخمیناً ۶۲۲ ق۔ م قرار دیا گیا ہے، ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل کا ہو۔ والد کا نام حمد نامہ حقیق میں بوزی Buzi آیا ہے جو بیت المقدس میں حیکل مقدس کے مجاوروں یا اسرائیلی اصطلاح میں کاحنوں کے خاندان سے تھے۔ ۵۹۷ ق۔ م میں جب ہاہل کے مشور تاجدار بخت نصر نے فلسطین پر حملہ کیا تو ہزار ہا قیدی وہاں سے لایا اور انہیں اپنے ملک میں آباد کیا۔ انہیں میں حضرت حزقیل بھی تھے۔ آپ کو نبوت اسی اسیری کے پانچویں سال عطا ہوئی، جب کہ آپ کی عمر تیس سال سے یقیناً تجاوز ہو چکی تھی۔ بعض اسرائیلی روایتوں میں آتا ہے کہ بوزی دراصل یرمیاہ نبی ہی کا دوسرا نام تھا۔ اگر یہ صحیح ہے تو آپ نبی ہی نہ تھے بلکہ نبی زادے بھی تھے۔ ہاہل آکر آپ کا قیام تل ابیب میں سرکبار (Chebar) کے کنارے پر رہا جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی ندی تھی، لیکن موجودہ نقشوں میں اس کا پتا نہیں چلا۔ آپ کی زوجہ محترمہ بھی تھیں جن کا بعد کو انتقال ہو گیا۔

آپ کی وفات کس طرح ہوئی؟ بعض اسرائیلی روایتوں کے مطابق دشمنوں نے آپ کو شہید کیا۔ انہیں روایتوں کے مطابق آپ کا مزار بغداد میں بزر نمرد کے قریب قریہ کفل میں ہے اور صدیوں تک مرجع عوام اور زیارت گاہ خلائق رہ چکا ہے، لیکن تاج العروس میں اشعلی کے حوالے سے لکھا ہے کہ مزار ملک شام کے علاقہ نابلس میں قریہ کفل میں ہے۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) حمد نامہ حقیق؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) Jewish Encyclopaedia؛ (۵) Encyclopaedia Biblica (Dictionary of the Bible)

منکول قبیلے تھے جو پہاڑوں کی دوسری جانب آباد تھے اور کہیں کہیں موقع پا کر یلغار کرتے ہوئے ترکوں کے درمیان گھس آتے تھے۔ در بند میں ایک آہنی دیوار سد سکندر کے نام سے مشہور چلی آتی تھی اور اس کا پچانگ باب الحدید کہلاتا تھا۔ یہ در بند وسط ایشیا کے مشرقی علاقے میں ضلع حصار میں بخارا سے ۱۵۰ میل جنوب و مشرق میں ۳۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ذوالکفل : آپ کا اسم مبارک قرآن مجید میں ٹنبروں کے سلسلے میں دو بار آیا ہے: ۲۱ [الانبیاء: ۸۵ و ۳۸] (آس)؛ (۳۸)۔ ان دونوں مقامات پر ان کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، البتہ ان کے صبر اور نیکی کی تعریف کی گئی ہے۔ احادیث صحیحہ بھی تفصیلات سے خالی ہیں۔ ذکر جو کچھ ملتا ہے وہ یا تو حمد نامہ حقیق اور اس کی بعض شروح میں ملتا ہے یا عربی کے عام تذکروں اور کتب لغت میں (بذیل مادہ کفل)

بڑی بحث نام سے متعلق ملتی ہے: کسی نے کہا کہ یہ یوشع نبی تھے، کسی نے کہا کہ الیاس نبی تھے اور کسی نے کہا کہ ذکر یا نبی تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، مگر یہ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کھعان نام کے جس ہم عصر بادشاہ کو آپ نے دعوت ایمان دی تھی اس کے لیے آپ جنت کے "کفیل" (ضامن) ہو گئے اور اسے آپ نے جنت کا کفالت نامہ (ضمانت نامہ) لکھ کر دے دیا تھا، چنانچہ اسی مناسبت سے آپ کا لقب ذوالکفل (صاحب ضمانت) پڑ گیا، لیکن راجح اور نوبہ معتبر قول یہ ہے کہ آپ کا شمار انبیاء بنی اسرائیل میں ہے، آپ کا نام حزقیل کا معرب ہے اور زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح کا ہے۔

☆☆☆

☆☆

☆

رابطہ : رکت بہ رابطہ۔

○

رابعہ العدویہ : ہمرے کی ایک مشہور عارفہ جن کا شمار اولیا میں ہوتا ہے، قبیلہ قیس بن عدی کی ایک شاخ العقیق کی آزاد شدہ کنیز جو اقبسیہ بھی کہلاتی تھیں۔ وہ ۹۵ھ/ ۷۱۳-۷۱۴ء یا ۹۹ھ/ ۷۱۷-۷۱۸ء میں پیدا ہوئیں اور انہوں نے ۱۸۵ھ/ ۸۰۱ء میں بمقام بصرہ وفات پائی اور وہیں دفن ہوئیں۔ ان کے چند اشعار ان کی یادگار ہیں۔ تصوف کے بارے میں لکھنے والے ان کا اور ان کی تعلیمات کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔

وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ بچپن میں کسی شخص نے انہیں پکڑ کر فروخت کر دیا تھا، لیکن ان کی پاک طینت نے انہیں رہائی دلوا دی اور انہوں نے گوشہ گزینی اور تجرد کی زندگی بسر کرنے کے لیے صحرا میں عزلت اختیار کر لی۔ بعد میں وہ ہمرے چلی آئیں، جہاں ان کے گرد بہت سے متعقدین اور رفقا جمع ہو گئے، جو ان سے مشورہ یا دعاے خیر حاصل کرنے یا ان کی تعلیم سے مستفید ہونے کی غرض سے ان کے پاس آتے تھے۔ ان لوگوں میں مشہور صوفی مالک بن دینار، درویش صفت رباع اقبسیہ، محدث سفیان الثوری اور صوفی شیعہ ابوالمی شامل تھے۔ انہوں نے انتہائی زحد و تقویٰ کی زندگی بسر کی۔ دیگر اولیا کی طرح ان سے بھی کرامات منسوب کی جاتی تھیں، مثلاً یہ کہ ان کے لیے اور ان کے مہمانوں کے کھانے کا سامان بذریعہ کرامت مہیا ہو جاتا تھا۔ جب وہ حج کرنے جا رہی تھیں تو ایک اونٹ جو راستے میں مر گیا تھا، ان کے لیے دوبارہ زندہ ہو گیا۔ گھر میں چراغ نہ ہونے کی کمی اس روشنی سے دور ہو جاتی تھی جو اس بزرگ خاتون کے ارد گرد پھیلی رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے

کہ جب ان کا وقت آخر تھا، تو انہوں نے اپنے رفقا سے کہا کہ وہ ان کے پاس سے ہٹ جائیں اور خدا تعالیٰ کے قاصدوں کے لیے راستہ چھوڑ دیں۔ جو نبی وہ باہر نکلے، انہوں نے انہیں کلمہ شہادت پڑھتے ہوئے سنا اور فوت ہو گئیں۔ رباعہ کی وفات کے بعد کسی نے انہیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا: ”جب مگر و نکیر نے آپ سے یہ سوال کیا تھا کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو آپ نے کیا جواب دیا تھا؟“ تو انہوں نے کہا: ”میں نے ان سے کہا، واپس چلے جاؤ اور اپنے مالک سے کہو، اپنی ہزار در ہزار مخلوق کے ہوتے ہوئے تو نے ایک ناناؤں بڑھیا کو فراموش نہیں کیا۔ میں، جو تمام جہان میں صرف تجھے ہی اپنا رب سمجھتی تھی، تجھے کسی روز بھول ہوں کہ تو مجھ سے یہ سوال کرتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟“

رباعہ کی جو دعائیں منقول ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جو معمولاً وہ رات کے وقت اپنے مکان کی چھت پر جا کر مانگا کرتی تھیں: ”اے میرے مالک! ستارے چمک رہے ہیں اور آدمیوں کی آنکھیں نیند میں بند ہیں اور ہر کوئی اپنی اپنی غلوت میں ہے، اور میں ہوں کہ یہاں اکیلی ہوں، تیرے ساتھ۔“ توبہ کے بارے میں، جو طریقہ تصوف کی ابتدا ہے، انہوں نے کہا ہے: ”کوئی آدمی کس طرح توبہ کر سکتا ہے، جب تک اس کا مالک اسے اس کی توفیق عطا نہ کرے اور اسے قبولیت نہ بخشے؟ اگر وہ تمہاری طرف رخ کرے گا تو تم بھی اس کی جانب رخ کر دو گے۔“ ان کا عقیدہ تھا کہ تشکر و امتنان کا جذبہ، عطا کرنے والے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز سے جو اس نے عطا کی۔

وہ اللہ تعالیٰ سے محبت اور انس کے بارے میں اپنے اقوال کی وجہ سے مشہور ہیں، اللہ سے محبت اور انس اللہ کے

راحیل : (اسرائیلی روایات میں Rachel)
حضرت یعقوب کی بیوی حضرت یوسف اور بنیامین کی ماں کا نام ہے۔ قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں ہے۔ مشہور روایات کے مطابق راحیل بنہ کی بہن تھیں جو حضرت یعقوب کی بیوی تھیں۔ اسلامی روایت میں عموماً یہ خیال اختیار کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے راحیل سے شادی بنہ کی وفات کے بعد کی تھی۔ یہی صورت جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، البری: ۱: ۳۵۵، الترغی الیساوی اور ابن الاثیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ الکسائی کا تو یہ خیال ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے بنہ اور اپنا دو کنیزوں کے انتقال کے بعد راحیل سے شادی کی تھی۔

اسرائیلی روایات میں راحیل کی اہمیت حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کو حسن راحیل سے ورثے میں ملتا ہے۔ ان میں تمام دنیا کے حسن کا نصف، بعضوں کے نزدیک دو تہائی، یا یہودیوں کی یہی روایات کے قدیم داستانی حصے (Haggadah) کے مطابق (قدوشین، ورق ۳۹ ب) دس میں سے نو حصے (اشطی، ص ۶۹) حسن تھا۔ اسرائیلی روایت یہ بھی ہے کہ جب یوسف کو ان کے بھائی بچ ڈالتے ہیں اور یوسف راحیل کی قبر کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اپنے اونٹ سے اس قبر پر گرا دیتے ہیں اور اس طرح بین کرتے ہیں: ”اے ماں! اپنے بچے کو تو دیکھو، میرا کرتہ چھین لیا گیا، مجھے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا، مجھے پھر مارے گئے اور اب ایک غلام کی طرح بچ دیا گیا۔“ پھر وہ ایک آواز سنتے ہیں = ”خدا پر بھروسہ کرو۔“ قدیم یہودی داستان میں یہ ایک درد انگیز منظر کہیں مذکور نہیں، مگر اس حصے کو عمد وسطی کی حکایات یعنی سفر حیاشر (طبع Goldschmidt، ص ۱۵۰) میں جگہ مل گئی ہے۔ یہودی نژاد ایرانی شاعر شاپین (چودھویں صدی) نے اس مفہوم کو اپنی ”کتاب پیدائش“ میں فردوسی کی یوسف زلیخا سے اقتد کر کے اپنایا ہے۔

مآخذ : (۱) البری، طبع ذخیرہ: ۱: ۳۵۵ تا ۳۶۰ و ۳۷۱: (۲) وی مصنف: تفسیر: ۳: ۲۱۰: (۳) اشطی: قصص الانبیاء، قاهرہ ۱۳۲۵، ص ۶۹ تا ۷۳: (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱: ۹۰: (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع

کے عاشق کو غیر اللہ سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہر حبیب اپنے محبوب کے قرب کا متمنی ہوتا ہے (احیاء: ۳: ۳۵۸ حاشیہ)۔ بے غرضانہ محبت اور خدمت کا نمونہ پیش کرنے کے لیے انہوں نے اپنے ایک ہاتھ میں پانی لیا اور دوسرے ہاتھ میں آگ، اور ایسا کرنے کا سبب دریافت کیے جانے پر انہوں نے کہا: ”میں بہشت میں آگ روشن کرنا چاہتی ہوں اور دوزخ پر پانی ڈالنا چاہتی ہوں تاکہ جو لوگ خدا تک پہنچنے کے لیے کامزن ہیں ان کی آنکھوں سے یہ دونوں پردے دور ہو جائیں اور ان کا نصب العین واضح ہو جائے اور وہ کسی بات کی توقع یا کسی چیز کے خوف کے بغیر اپنے مالک کی جانب رخ کر سکیں۔ اگر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف موجود نہ ہو تو یہ ہوگا کہ ایک آدمی بھی اپنے مالک کی عبادت یا فرماں برداری نہیں کرے گا (الغلاکی: مناقب العارفین، مخطوط، انڈیا آفس، عدد ۱۶۷۰، ورق ۱۱۳)۔

دوسرے اہل تصوف کی طرح، رابعہ بھی خدا سے جاننے (وصل) کی متمنی تھیں۔ رابعہؒ بصریہ معرفت حقیقی رکھتے ہوئے ایک والمانہ محبت سے سرشار تھیں وہ ان اولین اہل تصوف میں سے جنہوں نے خالص محبت، یعنی اللہ سے محض اس کی ذات کی خاطر بے غرض محبت، کی تلقین کی اور اس تعلیم کو نظریہ کشف کے استخراج کے ساتھ پیش کیا۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



راتب : (ع: جمع: رواتب) کوئی مقررہ چیز، اسی لیے اس کو بعض (لل) نمازوں یا وظیفوں اور دعاؤں کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا اور اصطلاح کے طور پر حدیث میں بھی نہیں ملتا۔ اس معنی کے لیے (رکبہ) ناقلیہ اس کے دوسرے معنی ہیں ذکر، خواہ کوئی شخص تنہا کرے یا حلقہ باندھ کر جماعتی صورت میں کیا جائے۔

مآخذ : C. Snouck Hurgronje (۱) De Aljeheers، یادیا و لا لائن ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء، ۲: ۲۲۰، بعد و انگریزی ترجمہ از O'Sullivan، The Achehnese، لا لائن ۱۹۰۶ء، ۲۱۶: ۲۲۰، بعد۔





الرازی فخرالدین : ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن

الحسن، اسلام کے مشہور ترین علمائے دین و مفسرین میں سے ایک سربرآوردہ عالم، جو ۵۳۳ھ/۱۱۳۹ء (یا شاید ۵۳۴ھ) میں بمقام رے پیدا ہوئے۔ ان کے والد ضیاء الدین ابوالقاسم اپنے شہر کے خطیب تھے، اسی لیے بیٹے کا لقب ابن الخطیب ہو گیا۔ ضیاء الدین ابوالقاسم علم کلام کے بھی عالم تھے۔ البکی، جس نے طبقات الشافعیہ (۳: ۲۸۵ تا ۲۸۶) میں ان کے مختصر حالات لکھے ہیں، فخر الدین کے اساتذہ کی فہرست میں ابوالقاسم انصاری تلمیذ امام الحرمین کا نام بھی لیتا ہے۔ ان کی اساتذہ میں ان کے والد کے علاوہ ان کے استاد قلعہ محمد الدین الجلی (جن کے ساتھ وہ مراۓہ گئے تھے) اور استاد فقہ الکمال السنائی بھی شامل ہیں۔

ادب اور علوم دینی کی تحصیل سے فراغت اور بقول الغفلی کیا میں کسی قدر تحقیقات میں ناکامی کے بعد، فخر الدین خوارزم گئے، جہاں وہ معتزلہ کے خلاف مناظروں میں مسلسل مشغول رہے، جنہوں نے انہیں ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ اوراء التمر پہنچے تو وہاں بھی ایسی ہی مخالفت کا سامنا ہوا، چنانچہ رے واپس آکر انہوں نے سلطان شاب الدین غوری، سلطان غزنہ سے تعلقات استوار کیے، جس نے ان پر اعزازات اور دولت کی بارش کر دی۔ بعد ازاں علاؤ الدین خوارزم شاہ محمد بن بخش نے بھی ان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا اور اس کے ساتھ وہ کچھ عرصے تک خراسان میں رہے، اس بادشاہ نے ان کی حد درجے تعظیم و تکریم کی اور ان کے لیے ایک مدرسہ بھی بنوایا۔

سمرقند، بخارا اور ہندوستان (یہاں شاید وہ کسی خاص کام سے بھیجے گئے تھے) اور متعدد دیگر مقامات کی سیاحت کے بعد وہ حرات میں اقامت گزریں ہو گئے اور عمر کا بڑا حصہ وہیں گزارا۔ حرات میں وہ شیخ الاسلام کے لقب سے مقرب ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں ان کی شان و شوکت عروج پر تھی، چنانچہ جب ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے تھے تو ان کے ہمین سو سے زیادہ شاگرد اور متبعین ان کے ہم رکاب ہوتے

تھے۔

آغاز زندگی میں وہ تنگ دستی دیکھنے کے بعد آخر میں وہ بڑی خوش حالی سے بہرہ ور ہوئے۔ انہوں نے اپنے دو بیٹوں کی شادی رے کے ایک انتہائی مالدار طبیب کی دو بیٹیوں سے کی تھی۔ اس طبیب کے انتقال پر اس کی دولت سے بھی انہیں وافر حصہ ملا۔

ان کی ذکاوت، ان کی دراک عقل، ان کے زہد دست حافظے (کہتے ہیں نوجوانی میں انہوں نے الجوبی کی النائل تمام و کمال زبانی یاد کر لی تھی)، ان کے ضابطہ پسند ذہن اور سلامت عقل و فکر نے انہیں ایک ایسا معلم بنا دیا تھا جسے سارے وسط ایشیا میں شہرت حاصل تھی، چنانچہ ہر جگہ سے لوگ گونا گوں مسائل کے بارے میں ان سے استفسار کرنے کے لیے آتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ بہترین خطیب بھی تھے۔ ان کے وعظ نے بہت سے کرامیوں کو سنی بنا دیا۔ فلسفے میں کمری مہارت اور مناظراتی مشغلے کے باوجود وہ حد درجہ حدین تھے۔ آخر عمر میں موت کو اکثر یاد کیا کرتے تھے انہوں نے اپنی وصیت میں لکھا: ”میں نے کلام کے تمام طریقوں اور فلسفے کی تمام راہوں کو آزمایا، لیکن میں نے ان میں اطمینان پایا نہ مجھے ان سے سکون قلب حاصل ہوا، یہ دولت مجھے تلاوت قرآن میں ملی“ (ابن ابی اسید، ۲: ۲۷۷)۔

مسک اہل السنۃ والجماعت کے دفاع میں الرازی نے غیر معمولی انہماک دکھایا، جس کی وجہ سے ان کے بہت سے دشمن پیدا ہو گئے۔ معتزلہ کے علاوہ انہیں کرامیہ سے بھی واسطہ پڑتا تھا۔ کرامیہ رک باں تفسیر قرآن میں تشبیہ کے قائل تھے اور اپنے مخالفین کی تذلیل میں سب و شتم اور بہتان تراشی سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء میں جب وہ فرد کو میں مقیم تھے تو کرامیہ نے ان کے خلاف باقاعدہ شورش برپا کر دی اور ان پر الزام لگایا کہ وہ اسلام کی تعلیمات پر ارسطو، الفارابی اور ابن سینا کی تعلیمات کو ترجیح دے کر اسلام کی صورت مسخ کر رہے ہیں۔ ان پر یہ الزام بھی تھا کہ انہوں نے مخالفین اسلام کے دلائل کا اتنا طومار نقل کر دیا ہے کہ ان کی سب خطرناک دلیلیں یکجا جمع ہو گئی ہیں، جن کے جواب اطمینان بخش

نہیں۔

الرازی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء میں سخت بیمار پڑے اور موت کی آمد آمد محسوس کر کے انہوں نے (بروز اتوار ۲۱ محرم/۲۶ جولائی) اپنے شاگرد ابراہیم ابن ابی بکر کو اپنی وصیت لکھوا دی۔ الرازی کے بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ انہیں کرامیہ نے زہر دے دیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن العبری (Barhebraeus) اور ابن ابی اسید نے یہ افواہ بھی نقل کی ہے کہ وہ خفیہ طور پر اپنے گہری میں دفن کیے گئے تاکہ عوام ان کی میت کی بے حرمتی نہ کر سکیں۔ ان دونوں روایتوں میں سے شاید کوئی بھی صحیح نہیں، کیونکہ حرات میں الرازی کا مزار اب بھی قابل احترام سمجھا جاتا ہے۔

الرازی نے الفارابی کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ابن سینا کی اشارات اور میون الاخبار کی شرحیں بھی لکھی تھیں۔ فلسفے کے گہرے علم نے انہیں اس قابل بنا دیا تھا کہ مسائل فلسفہ اور مسائل دین میں تطبیق کر سکیں (دیکھیے مباحث المشریۃ کا اکثر حصہ)۔ لیکن ایسا کرتے وقت انہوں نے اپنی آزادی رائے کو قائم رکھا، چنانچہ جہاں کہیں وہ ابن سینا کا نتیجہ نہیں کرنا چاہے وہاں پر وہ ابن سینا پر سختی سے تنقید کرتے ہیں۔ کراوس Kraus جو واضح طور پر الرازی کی ندرت فکر سے بہت متاثر ہے، لکھتا ہے کہ الرازی کے خیال میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق صرف ایک افلاطونی نظام کی سطح پر کامیاب ہو سکتی ہے، جو بالآخر Timaeus کی ایک خاص تعبیر پر مبنی ہے۔

تقنیفات: یوں تو فخر الدین الرازی کی تقنیفات کی تعداد بہت ہے اور وہ ایک دائرۃ المعارف کی وسعت رکھتی ہیں، لیکن ان کی اکثر تصانیف کلام، فلسفہ یا تفسیر سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان تقنیفات کی فہرست جن کے مخطوطے ہم تک پہنچے ہیں براکلمان (مکملہ ۱: ۹۲۰ تا ۹۲۳، بار دوم، ص ۶۶۶ تا ۶۶۹) میں ملتی ہے جس نے انہیں تیرہ عنوانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) تاریخ؛ (۲) فقہ؛ (۳) قرآن؛ (۴) عقائد؛ (۵) فلسفہ؛ (۶) نجوم؛ (۷) علم خطوط الید؛ (۸) معانی؛ (۹) دائرۃ المعارف؛ (۱۰) طب؛ (۱۱) قیازہ؛ (۱۲) کیمیا اور (۱۳) معدنیات۔ علی السامی النشار نے الرازی کی علمی تحقیقات کے بارے میں ان کے سوانح نگاروں

کی فراہم کردہ تمام معلومات کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی تقنیفات کو مندرجہ ذیل طور پر تقسیم کیا ہے: (۱) قرآن (تفسیر) ۵ کتابیں؛ (۲) کلام ۴۰؛ حکمت و فلسفہ (۲۶)؛ (۳) عربی زبان و ادب (۷)؛ (۴) فقہ و اصول فقہ (۵)؛ (۵) طب (۷)؛ (۶) ظلمات و نیرنجات اور ہندسہ (۵)؛ (۷) تاریخ (۲) دیکھیے الرازی کے مختصر رسائل اعتقادات المسلمین والمشرکین، طبع علی السامی النشار کا مقدمہ، قاهرہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء، ص ۲۶ تا ۳۳، لیکن یہ فہرست کسی طرح بھی اطمینان بخش اور مکمل نہیں۔ الرازی کی تقنیفات کا غائر مطالعہ هنوز باقی ہے۔

الرازی کی اہم ترین مطبوعہ تقنیفات کی فہرست مندرجہ ذیل ہے جس کے ساتھ ہر کتاب کے مضامین پر بھی مختصر سی نظر ڈالی گئی ہے: (۱) اساس التقدیس فی علم الکلام (قاهرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء صفحات ۱۹۷) اس رسالے کا موضوع علم باری تعالیٰ کے حصول کا بالواسطہ طریقہ ہے؛ (۲) لوامع الیسات فی الاسماء و الصفات (طبع امین الخانی، قاهرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء صفحات ۲۷۰) اسے باری تعالیٰ پر ایک رسالہ اور ان کی اہم دینی تقنیفات میں سے ایک؛ (۳) شرح الاشارات (تفسیریہ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء مع شرح اللوسی) یہ ابن سینا کی کتاب الاشارات والخصیسات کے حصہ طبیعات والہیات کی شرح ہے؛ (۴) لباب الاشارات (قاهرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، بار دوم قاهرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء، صفحات ۱۳۶) ابن سینا کی مشہور تقنیف کا خلاصہ ہے؛ (۵) محفل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والکھماء المتکلمین (تدیم و جدیدہ علماء وفلاسفہ و متکلمین کے افکار کا خلاصہ)؛ (۶) العالم فی اصول الدین۔ اس کتاب کے مقدمے میں الرازی لکھتے ہیں کہ اس تالیف میں پانچ قسم کے علوم سے بحث کی گئی ہے: (۱) علم اصول الدین؛ (۲) اصول فقہ؛ (۳) فقہ؛ (۴) وہ اصول جو خلائیات کی بنیاد ہیں یا خلائیات میں مد نظر رہتے ہیں (الاصول المعبرۃ فی الخلائیات)؛ (۵) اصول مناظرہ و مجادلہ۔ ان پانچ حصوں میں سے صرف پہلا حصہ چھپا ہے (بر حاشیہ المکملہ)۔ دیکھیے اوپر، عدد (۵)؛ (۷) مفاتیح الغیب یا کتاب التفسیر الکبیر (مطبوعہ بولاق ۱۲۷۹ھ تا ۱۲۸۹ھ، ۶ جلدیں، قاهرہ ۱۳۱۰ھ، ۸ جلدیں، بار دوم ۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۷ء، ۱۳۲۷ھ، ۸

اپنا مالک و خدا سمجھ لیا ہے (۹ [توبہ: ۳۱])۔ ایک موقع پر عیسائیوں کی اس بات پر تعریف کی گئی ہے کہ وہ اپنے ہم عقیدہ بھائیوں سے محبت کرتے ہیں اور یہ اس لیے ہے کہ ان کے درمیان مذہبی پیشوا اور راہب ہیں (۵ [المائدہ: ۸۲])۔ حدیث میں راہب کا لفظ اکثر قصص الانبیاء (دیکھیے البخاری، کتاب الانبیاء باب ۵۴) وغیرہ میں آیا ہے۔

اس حقیقت سے کہ قرون اولیٰ کی اسلامی تصانیف میں مختلف پرہیزگار افراد کے لیے راہب کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی نسبت کسی طرح کی کراہت یا تحقیر کا اعتبار نہیں کیا جاتا تھا، رک بہ رحمانیہ۔

مآخذ : دیکھیے بذیل رحمانیہ۔



ربو : (ع، تلفظ: ربا) لغت میں اس کے معنی ہیں ”زیادتی“۔ اور فارسی و اردو میں اس کا اصطلاحی ترجمہ ”سود“ کیا جاتا ہے، اسے ”ربو“ اور ”ربا“ دونوں طرح لکھا جاسکتا ہے (الرازی: تفسیر منافع الغیب، ۲: ۳۵۱، حنیہ مصر)۔

اسلامی کتابوں میں لفظ ”ربا“ کا استعمال پانچ قسم کے معاملات پر کیا گیا ہے، ایک سودی قرض کے لین دین پر (۲ [البقرہ: ۲۷۵])؛ دوسرے ”ربا الفضل“ پر جس کی تشریح آگے آئے گی، تیسرے بعض مرتبہ بیع و شرا کے ہر ناجائز معاملے پر بھی ”ربا“ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، (العسقلانی: فتح الباری، مصر ۱۳۳۸ھ، ۳: ۲۵۰) اور بعض مفسرین نے سورۃ نساء کی آیت (۳ [النساء: ۱۶۱]) کو بھی اسی معنی پر محمول کیا ہے (القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، مصر ۱۹۳۶ء، ۳: ۳۲۸)؛ چوتھے یہ لفظ لوتہ (یعنی جو ابی تحفہ کے لالچ میں کسی کو تحفہ دینے) کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، اکثر مفسرین کے نزدیک (۳۰ [الروم: ۳۹]) میں یہی معنی مراد لیے گئے ہیں (ابن جریر: تفسیر جامع البیان، مصر ۲۱: ۲۷) اور پانچویں کبھی ہر ناجائز اور حرام کام کے لیے بھی ”ربا“ کا لفظ مستعار لے لیا گیا ہے (علی المتقی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۱۳، حدیث ۴۶۳۲)۔

آخری تین معنی میں اس لفظ کا استعمال مجازی بھی ہے اور شاذ و نادر بھی، ٹھیکہ علی اور فقہی اصطلاح کے طور پر پہلے

جلدیں، تازہ ترین اور انتہائی احتیاط سے مرتبہ نسخے کے لیے دیکھیے، طبع محی الدین، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، جو ۳۲ اجزا میں ہے اور ہر جز تقریباً ۲۲۵ صفحات کا ہے)۔ یہ یقیناً الرازی کی اہم ترین تصنیف ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ: (۱) ابن ابی اسید: میون الانباء، ۲: ۲۳ تا ۳۰؛ (۲) ابن القفلی: تاریخ الکلم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۲؛ (۳) ابن خلکان: قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء، ۱: ۶۰۰ تا ۶۰۲؛ (۴) الصمدی: الروانی، طبع Dederling، ۳: ۲۳۸ تا ۲۵۸؛ (۵) الذمسی: تاریخ الاسلام، مخطوط بیرس مورخہ ۱۵۸۲ء، ورق ۱۵۳ ب تا ۱۵۶ الف و بعد؛ (۶) البکی: طبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۶ء، ۳: ۲۸۵ و ۵: ۳۳ تا ۳۰؛ (۷) ابن السائی: الجامع المقصر، طبع مصطفیٰ جواد بغداد ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۳ء، ۹: ۳ تا ۶؛ ۱۷۱ تا ۱۷۲؛ ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ (۸) ابن العبری: مختصر الدول، ص ۳۱۹؛ (۹) ابن حجر: لسان المیران، ۳: ۳۲۶ تا ۳۲۹؛ (۱۰) طاش کوپرولی زاوہ: ملتح العادۃ، حیدرآباد ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ۱: ۳۳۵ تا

۳۵۱؛ (۱۱) ایم ایم شریف: History of Muslim

Philosophy؛ (۱۲) شبلی: علم الکلام؛ (۱۳) عبدالسلام ندوی: امام رازی، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء [نیز رک بہ تفسیر]



راہب : (ع، جمع: رُحَمَاء، رُحَمَاءُ، رُحَمَاءُ)۔ معنی سادھو، زاہد، تارک الدنیا، اسلام سے پہلے کی شاعری اور قرآن اور حدیث راہب کی شخصیت سے آشنا ہے۔ زمانہ جاہلیت کے شعرا راہب کا ذکر کرتے ہیں، جس کے صومعہ (عبادت گاہ) کی روشنی رات کے وقت مسافر کو دور سے نظر آتی تھی اور اس کے سامنے مجاہد مادی کا تصور لے آتی تھی۔

قرآن مجید میں راہب اور قیس اور بعض جگہ اجبار کا لفظ آیا ہے، ان الفاظ سے عیسائیوں کے مذہبی پیشوا مراد ہیں۔ ایک مقام پر یہ کہا گیا ہے کہ ربی (قرآنی لفظ ربیوں، ربی کی جمع) یعنی یہودیوں کے علاوہ راہب دوسروں کا مال ناجائز طریقے پر حاصل کرتے ہیں (۹ [توبہ: ۳۴]) اور یہ کہ عیسائیوں نے خدا کے بجائے اپنے اجبار اور راہبوں نیز مسیح ابن مریم کو

دو معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

ربا النیہ: ربا کی سب سے پہلی اور سب سے اہم قسم ”ربا النیہ“ (قرض کا سود) ہے اور چونکہ قرآن کریم کی آیات نے براہ راست ربا کی اسی قسم کو ممنوع قرار دیا ہے اس لیے اسے ”ربا القرآن“ بھی کہتے ہیں اور زمانہ جاہلیت میں بھی اسی قسم کو ربا سمجھا جاتا تھا اس لیے اس کا ایک نام ”ربو الجالیہ“ بھی ہے امام ابو بکر جصاص رازی نے اس کی جامع و مانع قانونی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی معین کر لی گئی ہو (الجصاص: احکام القرآن، مصر ۱۳۳۷ھ، ۱: ۵۵۷)۔

ایک حدیث میں بھی ”ربا النیہ“ کی قریب قریب یہی تعریف منقول ہے (السیوطی: الجامع الصغیر، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱: ۹۳، حدیث ۱۲۳۶)۔

”ربا النیہ“ کی حرمت ان مسائل میں سے ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کی معروف شریعتوں میں مسلم رہے ہیں۔ قرآن کریم نے بھی متعدد مقامات پر ربا کی حرمت بیان کی ہے اسے ”اللہ کے ساتھ جنگ“ کے مترادف قرار دیا ہے اور بیسیوں احادیث میں سود کا لین دین کرنے والے اس معاملہ کو لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے کے حق میں سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں اور بعض احادیث میں اس کی شدید سے شدید الفاظ میں مذمت کی گئی ہے۔

”ربا النیہ“ کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے قرض کے بدلے میں ہر اضافہ یا زائد رقم جو معاہدہ طے کر کے لی اور دی جائے سود میں داخل ہے خواہ اس کی شرح کم ہو یا زیادہ لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کئی موقعوں پر قرض لے کر ادائی کے وقت کچھ زیادہ عطا فرمایا (مسلم: صحیح، ۲: ۳۰، اصح المطابع دہلی) لیکن چونکہ یہ اضافہ معاہدے میں طے شدہ نہ تھا اس لیے اسے ”ربا“ نہیں کہا جاسکتا (النووی: شرح صحیح مسلم، دہلی، ۲: ۳۰)۔

اسی طرح قرآن و حدیث میں ادائی غور و فکر سے یہ

بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ”ربا کے معاملے میں یہ بات قطعی غیر متعلق ہے کہ قرض کس غرض کے لیے حاصل کیا گیا ہے“ عمد رسالت اور عمد صحابہ میں ہر قسم کے قرض پر اضافہ وصول کرنا ”ربا“ کہلاتا تھا اور اسے حرام سمجھا جاتا تھا خواہ قرض کسی عام صر فی ضرورت کے واسطے لیا گیا ہو یا کسی تجارتی یا پیداواری ضرورت کے لیے۔ لہذا یہ خیال غلط ہے کہ جو قرض تجارتی اغراض کے لیے حاصل کیا گیا ہو اس پر مقروض سے معین شرح پر سود وصول کرنا ”ربا“ میں داخل نہیں کیونکہ عمد رسالت میں صر فی اغراض کے لیے قرضے رائج تھے تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا۔

وجہ یہ ہے کہ جب قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کے رو سے ”ربا النیہ“ کی یہ تعریف کہ ہر ”وہ قرض جس پر معاہدہ کے ذریعہ کوئی اضافہ مقرر کیا گیا ہو“ متعین ہو گئی تو اس کے بعد یہ تحقیق بالکل غیر ضروری ہے کہ قرض کسی مقصد کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے اور اس میں تجارتی اور صر فی اغراض کا فرق نکالنا قرآن و حدیث کے مفہوم میں ایک بے دلیل زیادتی کے مترادف ہے دوسرے یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ عمد رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عمد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا روایات میں اس دور کے کئی تجارتی قرضوں کا ثبوت ملتا ہے چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ بنو عمرو بن عبیر بن عوف بنو النبیہ سے قرض لیا کرتے تھے (السیوطی: الدر المنثور، ۱: ۳۶۶)۔ یہ معنی قرضے نہ تھے جنہیں صر فی کہا جائے بلکہ اجتماعی قرضے تھے کیونکہ قبائل عرب کی حیثیت مشترک سرمایہ کی کمپنیوں جیسی تھی جن کے ذریعے قبیلے کے افراد مشترک تجارت کیا کرتے تھے لہذا یہ قرضے معنی ضروریات کے بجائے تجارتی اغراض ہی کے لیے ہوا کرتے تھے۔

(۲) حضرت زید بن العوامؓ کے بارے میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کی امانتیں اپنے پاس اس شرط پر رکھتے تھے کہ انہیں یہ قرض قرار دے دیا جائے تاکہ اس سے رقم کے مالک کا یہ فائدہ ہو کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائے اور اپنا یہ فائدہ ہو کہ اسے تجارت میں لگا

کر اس سے نفع حاصل کیا جاسکے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی شہادت کے وقت ہائیس لاکھ کی رقم چھوڑی، یہ ساری رقم کاروبار میں لگی ہوئی تھی (البہاری: الصحيح، کتاب البیاد، باب برکہ الغازی فی مالہ، دہلی ۱۳۵۷ھ: ۱: ۳۳۱)۔ تجارتی قرض کی واضح مثال بینکنگ کی وہ شکل ہے جو عہد صحابہ میں رائج تھی۔ (بیر دیکھیے آآ۲۲ بذیل مادہ)۔

ان واقعات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج موجود تھا۔

(۳) ربا الفضل: ”ربا“ کی دوسری اہم قسم ”ربا الفضل“ ہے اور چونکہ ربا کی اس قسم کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی ہے اس لیے اسے ”ربا الفضل“ بھی کہتے ہیں۔ ربا الفضل دراصل اس انسانے کو کہا جاتا ہے جو کچھ مخصوص اجناس کے ہم جنس تبادلے پر لی جائے، لیکن وہ مخصوص اجناس کیا ہیں؟ اس کی مکمل قانونی تعریف ہر فقہ کے یہاں جدا ہے۔

اس اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ جس حدیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ”ربا الفضل“ کو حرام قرار دیا اس کے الفاظ یہ ہیں: ”سولے کو سولے کے بدلے میں برابر برابر پیچو، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر پیچو، کھجور کو کھجور کے بدلے برابر برابر پیچو، نمک کو نمک کے بدلے برابر برابر پیچو، جو کو جو کے بدلے برابر برابر پیچو، لیکن جو نقص انسانے کا لین دین کرے وہ ربا کا معاملہ کرے گا“ ہاں سولے کو چاندی کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو، اور جو کو کھجور کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو۔ (علی التفتی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ: ۲: ۲۱۵، عدد ۳۶۶۹ بحوالہ الترمذی)۔

اس حدیث میں صرف چھ چیزوں کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کا ہم جنس تبادلہ دست بدست اور برابر برابر ہونا چاہیے، اور کسی اضافہ یا ادھار خرید و فروخت دونوں ربا ہیں، ان چھ چیزوں کو فقہ میں ”اموال ربویہ“ کہا جاتا ہے۔ حدیث میں یہ تفصیل نہیں کہ یہ حکم صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کچھ اور اجناس بھی اسی حکم میں داخل ہیں، چنانچہ

طاؤس اور قنادہ سے مقول ہے کہ وہ ”ربا الفضل“ کو صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ ہاتی فقہا کا کہنا یہ ہے کہ کچھ اور اجناس بھی اس حکم میں داخل ہیں، لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سی اجناس اس حکم کے تحت آئیں گی؟ ایسے فقہائے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ان چھ چیزوں میں کیا چیز مشترک ہے جسے حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ مشترک چیز ”کیل“ اور ”وزن“ ہے، یعنی یہ چیزیں برتن سے ٹاپ کر یا تول کر بنی جاتی ہیں، لہذا ہر وہ چیز جو کیلی یا وزنی ہو، اس کے ہم جنس تبادلے میں کسی بیشی یا ادھار ربا ہوگا۔ امام الشافعیؒ نے قدر مشترک ”طعم و نمیت“ کو سمجھا، یعنی یہ چیزیں یا خوردنی ہیں یا ان میں ذر بننے کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے، لہذا ہر اس چیز کا یہی حکم ہوگا جو کھانے کے لائق ہو یا زر (Money) بن سکے۔ امام مالکؒ نے ”غذائیت“ اور ”قابل ذخیرہ اندوزی“ ہونے کو قدر مشترک سمجھا، لہذا یہ کہا کہ جو چیز بھی ”غذا“ کے کام آئی ہو یا اسے ”ذخیرہ“ کر کے رکھا جاسکتا ہو وہ اموال ربویہ میں شامل ہوگی۔ امام احمدؒ سے اس معاملے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے، ایک امام الشافعیؒ کے اور تیسرا یہ ہے کہ سولے چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں سے صرف وہ اشیا اموال ربویہ میں شامل ہوں گی جن میں ”طعم“ (خوردنی ہوتا) اور ”وزن“ (تول کر بچا جاتا) کی صفت بیک وقت پائی جاتی ہو (ابن قدامہ: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ: ۳: ۴)۔

”ربا الفضل“ کی حرمت در حقیقت ایک اندادی نوعیت کا حکم ہے۔ اہل عرب میں چونکہ اشیا کے ہم جنس تبادلے کا دستور تھا اور اس میں کسی بیشی رائج تھی اور خطرہ تھا کہ یہ چیز ”ربا السیئہ“ کے ارتکاب کا پیش خیمہ بنے گی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

ربا اور انٹرسٹ: Interest: انٹرسٹ ایک معاشی اصطلاح ہے، اور بکثرت ربا کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن دونوں اصطلاحوں میں ایک علی فرق ہے، ”انٹرسٹ“ جس کا اردو ترجمہ ”سود“ اور عربی ترجمہ ”قائدہ“ ہے، معاشیات میں دراصل اس صلے کو کہا جاتا ہے جو کسی عمل

ابتدا میں ایک ایسے اہتمام کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بیک وقت مذہبی بھی تھا اور فوجی بھی اور یہ خصوصیت کے ساتھ 'اسلامی دور کا سلسلہ ہے۔

رہا کی تاسیس جہاد کے فریضے سے تعلق رکھتی ہے جس کا مقصد اسلامی ملکوں کا دفاع ہے۔ رہا اصلی معنوں میں اسلامی سرحد کے غیر محفوظ مقامات پر اجتماع افواج کے اڈے اور قلعے تھے۔ یورپ کی گڑھیوں کی طرح، خطرے کے موقع پر یہ مقامات نواحی دیہات کے باشندوں کے لیے جاے پناہ بن جاتے تھے۔ ان سے دیدہ بان کا کام بھی لیا جاتا تھا، جہاں سے حملے کی زد میں آئی ہوئی آبادی کو اور سرحد اور اندرون ملک کی محافظ فوجوں کو خبردار کیا جاسکتا تھا اور وہ مدافعتی کوششوں میں مدد دے سکتے تھے۔ ان وجوہ سے رہا میں ایک مستحکم مورچہ بند فصیل، 'اقامتی کمرے' (بارکیں)، 'اسلحہ خانہ'، 'رسد خانہ' اور خطرے سے ہوشیار کرنے کے لیے ایک برج شامل تھا۔ یہ تعمیر نقشہ جس کے ارتقا کا ذکر آگے آتا ہے ہر جگہ مکمل نہ ہوتا تھا۔ اکثر صورتوں میں رہا کو ایک دیدہ بان اور ایک چھوٹے سے قلعے کی حد تک محدود کر دیا جاتا، جیسا کہ یونانی اپنی سرحدوں پر کیا کرتے تھے۔ اس واقعے سے رہاٹوں کی اس غیر معمولی تعداد کی توضیح ہوتی ہے جو جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف اندراۃ النہر میں دس ہزار کے قریب رہا تھے (ابن خلکان، ترجمہ de Slane ۱: ۱۵۹، عدد ۳)۔ ساحلوں پر رہا کثرت سے تعمیر کیے جاتے تھے چنانچہ فلسطین اور افریقہ کے پورے ساحل پر رہا موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آگ کے برج جو رہا سے ملحق یا علیحدہ ہوتے تھے ان کے ذریعے ایک رات میں سکندریہ سے بہت (Ceuta) تک پیغامات بھیجے جاسکتے تھے۔ ممکن ہے یہ مبالغہ ہو تاہم یہ معلوم ہے کہ خبررسانی کا ایک خاصا زودکار نظام سکندریہ میں موجود تھا جس کا روشنی کا منار (pharos) روایت کے مطابق رہا کا کام دیتا رہا ہے۔ اندلی ساحل پر بھی وہاں کے رہا موجود تھے اور اسی طرح مسیقی سلطنتوں کی سرحدوں پر بھی، خصوصاً الرابطون کی آمد کے بعد، کیونکہ اس دور میں جہاد زور پکڑ گیا تھا۔ متلیہ کی بابت ابن حوقل نے بعض عجیب معلومات درج کی ہیں جن میں ہلمو

پیدائش میں سرمایہ لگانے والے کو سرمایہ لگانے کے معاوضے میں ملتا ہے، خواہ وہ سرمایہ کسی شکل میں ہو، اس کے برخلاف رہا اس رقم کو کہتے ہیں جو قرض دینے والا قرض کے معاوضے میں ملے کر کے وصول کرتا ہے۔

اس تشریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو "انٹرسٹ" بینک اپنے قرض داروں سے لیتا اور امانت داروں کو دیتا ہے وہ رہا میں داخل ہے، اسی لیے عہد حاضر کے علماء میں یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکنگ کا طریق کار کیا ہوگا؟ جب کہ آج کل بینکوں کا سارا نظام انٹرسٹ پر قائم ہے۔ اس سوال کے جواب میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تفصیلی جزئیات سے قطع نظر، اصولی طور پر غیر سودی بینکاری کی جتنی تجویزیں اب تک سامنے آئی ہیں ان میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکاری رہا کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر قائم ہوگی۔

اسلام نے سود کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاروبار اور اس کی پالیسی میں شریک ہوتا ہے، نفع و نقصان کی دسے داریاں بھی اٹھاتا ہے اور اس طرح کسی فرد واحد کی کاروباری مرضی بے لگام نہیں ہو پاتی۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ نیز دیکھیے مقالہ ربو۔ در ۲۲۲، بذیل مادہ۔



رہا : (ع) 'قلعہ بند اسلامی خانقاہ۔ مادہ رہا : "ہاندہنا، نسلک کرنا" سے۔ اس لفظ کے جو مختلف معانی دیے گئے ہیں، ان میں سے ایک کی سند قرآن مجید (۸ انفال: ۶۰) میں پائی جاتی ہے: "ان کے (= اللہ کے دشمنوں) کے خلاف جتنی قوت اور گھوڑوں کے مقامات (رہا الجیل) تمہارے لیے ممکن ہوں پوری طرح تیار کرو۔۔۔"۔ اصل میں رہا وہ مقام ہے جہاں سواری کے گھوڑے اکٹھے کیے جاتے ہوں اور ان کے پچھلے پاؤں ہانہ ہاندہ کر انہیں کسی مہم کے لیے تیار رکھا جاتا ہو۔ لفظ رہا میں ہر کارے کے لیے گھوڑوں کی ڈاک چوکی یا کارواں سرائے کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ بہر حال یہ لفظ

Palermo کے قریب رہاٹوں کا ذکر ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مالٹا کے مجمع الجزائر میں جزیرہ گوزو Gozo میں رہاٹو Rabato نام کا ایک چھوٹا شہر ہے۔ دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر جگہ ایسی عمارات بڑی تعداد میں بنائیں، خصوصاً افریقہ میں طرابلس اور سفاکس Sfax جیسے شہروں کے نواح میں۔ ذاتی مرنے پر رہاٹ کی تعمیر یا اس کے مورچوں کا استحکام ثواب سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو دین اسلام کی خدمت کے لیے رہاٹ میں رہنے کی ترغیب دینا، وہاں کی محافظ فوج کو رسد پہنچانا اور سب سے بڑھ کر بذات خود وہاں رہ جانا بھی کار ثواب تھا۔

المقدس نے ساحل لیبی سے متعلق رہاٹوں کے ایک اور پاکیزہ مقصد کا ذکر کیا ہے۔ ان پر آگ اس لیے روشن کی جاتی تھی کہ اس کے ذریعے ان عیسائی جہازوں کی آمد کی اطلاع مل جائے جن میں ایسے مسلمان اسیر لائے جا رہے ہوتے تھے جن کے تبادلے کا انتظام طے پا جاتا تھا۔ ہر شخص اپنے مقدور بھر اس کام میں حصہ لینے کی کوشش کرتا تھا۔ بڑی بڑی رہاٹوں اور بڑی تعداد میں چھوٹی رہاٹوں کی تعمیر لازماً ملک کے فرمانرواؤں کا کام تھا۔

اگرچہ رہاٹوں کی اکثریت کو سرکاری حیثیت حاصل تھی تاہم ان میں لڑنے والے جو خدمات بھی انجام دیتے تھے وہ بغرض ثواب رضا کارانہ ہی تھیں اور کسی حیثیت سے جبری معلوم نہیں ہوتیں۔ اہل رہاٹ یعنی مراہٹون وہ دین دار رضاکار تھے جو اسلام کے دفاع کے لیے وقف رہنے کی قسم کھاتے تھے۔ ممکن ہے بعض لوگ رہاٹ میں محض خانقاہ کی حیثیت سے داخل ہوتے ہوں تاکہ زندگی کے بقیہ ایام وہاں پورے کر دیں، لیکن بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے ان میں ٹھہرتے تھے۔ چنانچہ محافظ فوجیں ان رہاٹوں میں ایک برس کے اندر کئی کئی مرتبہ تبدیل ہو جاتی تھیں۔ ارزلہ کی رہاٹ میں محافظ افواج کا یہ تبادلہ یوم عاشورہ (۱۰ محرم) سے اور آغاز رمضان اور عید الکبیر سے وقوع میں آتا تھا۔ اس موقع پر ایک ہوا میلہ لگتا تھا۔ خطرے کی صورت میں صحت مند اشخاص لواحق و دیہات سے ڈھنڈورا بڑا کر بلائے جاتے اور محافظ افواج کو کمک پہنچائی جاتی تھی (لطفین حسب بیان المقدس)۔

رہاٹ کے اندر زندگی فوجی وردشوں میں، پاسانی میں اور اسی کے ساتھ عبادت گزاری میں بھی صرف کی جاتی تھی۔ مراہٹون کسی بزرگ شیخ کے زیر ہدایت طویل عبادات کے ذریعے اپنے آپ کو شہادت کے لیے تیار کرتے تھے۔

سوسہ کی رہاٹ ہمیں اس گزشتہ عمد شہادت کی یاد دلاتی ہے جب یہ رہاٹیں واضح طور پر جنگجویانہ نوعیت کی حامل تھیں اور یہ سرحدی چوکیاں اسلامی ممالک کی حدود پر ایک حربی خدمت انجام دیتی تھیں۔ رہاٹ مذکور نے اپنی یہ خصوصیت مغرب اقصیٰ میں گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی کے دوران میں برقرار رکھی، جہاں اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ کش مکش نے جناد کی روایات کو زندہ رکھا تھا۔ ہمیں علم ہے کہ زیریں سینگال میں ایک جزیرے پر وہ رہاٹ بنائی گئی تھی جو لمبونہ کے بربروں کی نشو و نما کا نقطہ آغاز تھی اور اسی سے ان کا نام المرابطون [ارک] بہ المرابطون] ہو گیا اور اسی نام سے انہیں تاریخ میں شہرت ملی۔ الموحدون بھی جو المرابطون کے جانشین ہوئے، اپنی رہاٹیں رکھتے تھے۔ ان میں سے کم از کم دو رہاٹیں قابل ذکر ہیں۔ تازا کی رہاٹ ۵۲۸ھ / ۱۱۳۳-۱۱۳۴ء میں عبد المؤمن نے اس وقت تعمیر کرائی تھی جب وہ المرابطون کے خلاف ایسی مہم چلا رہا تھا جس سے پوری طرح جناد کی شان ظاہر ہوتی تھی۔ رہاٹ الملح کو جس کا نام شہر رہاٹ کی صورت میں اب تک سلامت ہے، اگر جہازوں کے روانہ ہونے کی بندرگاہ نہ شمار کیا جائے تو کم از کم ایک بڑا پڑاؤ ضرور مانا پڑے گا جہاں وہ فوجیں جو سمندر عبور کر کے اندلس جانے کی تیاری کرتی تھیں، مجتمع ہوا کرتی تھیں۔

چوتھی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی سے یا غالباً اس سے بھی پہلے تصوف کے نشو و نما اور ارباب تصوف کی کردہ بندی نے ان فوجی ہوت کو خانقاہوں کی شکل دے کر ان کا ایک اور ہی مقصد بنا دیا تھا۔ رہاٹوں کی یہ تبدیلی ایران سے جہاں اس کا آغاز ہوا تھا، بہت جلد دنیا بھر اسلام میں پھیل گئی۔ مشرق میں رہاٹیں ایرانی خانقاہوں میں ضم ہو گئی تھیں۔

ممالک بربر بھی جہاں مشرقی تصوف کی لہر گیارہویں بارہویں صدی ہجری میں پہنچ چکی تھی لفظ رہاٹ اسی طرح رائج

de Goeje و Dozy 'لاٹون ۱۸۶۶ء؛ (۳) ابن حوقل، ترجمہ
 'de Slane' در 'J.A.' ۱۸۳۲ء؛ ۱: ۱۶۸؛ (۵) ابن نکلان،
 ترجمہ 'Biographical Dictionary: de Slane' ۱:
 ۱۵۹، عدد '۳'؛ (۷) ابن مرزوق: 'المسند'، طبع و ترجمہ
 'E. Levi Provencal' در 'Hesperis' ج ۵، ۱۹۲۵ء



رہاٹ : یہ لفظ عربی میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے (۱) مالک اور آقا؛ (۲) مہل، پرورش کرنے والا اور (۳) فرمانروا، مدبر، مختلم، حاکم۔ مفردات میں ہے: فی الاصل التربیۃ و هو انشاء الشئ حالاً فحالاً الی حد التعمام چنانچہ کہا جاتا ہے: رہا و ربیہ، یعنی درجہ بدرجہ تربیت کی، پرورش کی، نشو و نما دی۔ اسی سے جدید زمانے کے مصنفین نے ارتقائی نظریہ کے حق میں استدلال کیا۔ رب مطلق استعمال میں صرف خدا تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر صاحب، مالک وغیرہ کے معنی میں بھی آجاتا ہے۔ رہاٹ الیت، رہاٹ الفرس وغیرہ۔ لفظ رب میں کثرت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے اشتقاق کئی مرتبہ آئے ہیں (دیکھیے مفردات) اس کی جمع ارہاب، معنی اللہ بھی ہے، عربوں کے بتوں اور دیوتاؤں کے لیے اَرَبَابُ تَنْ دُونِ اللّٰہِ قرآن مجید میں آیا ہے۔ رہان اور رہانی، رہانوں بھی ایک راے کے مطابق اسی سے ہے (مفردات)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ پہلی مرتبہ سورہ فاتحہ میں آیا ہے۔ ان آیتوں میں ربوبیت، رحمت اور عدالت تینوں صفات خداوندی کا ایک ترتیب کے ساتھ ذکر ہے جس کی تفسیر میں مفسرین نے بڑے وسیع نکتے پیدا کیے ہیں۔ لفظ رب قرآنی دعاؤں (ادعیہ) میں بڑی اہمیت کا حامل مانا گیا ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پر تاثیر دعائیں اسی لفظ سے شروع ہوتی ہیں۔ وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس میں جملہ اثرات شفقت اور کثرت رحم کا مفہوم پایا جاتا ہے جو پکار، فریاد اور دل کی جملہ آرزوؤں کی تکمیل کی فضا رکھتا ہے۔ ربوبیت کے معنی پالنے کے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں ایک حال سے دوسرے حال تک، مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق اس

تھا، مگر اس کا اطلاق زاویے رک رک ہاں پر ہوتا تھا جس میں دھاد کسی شیخ یا اس کے مزار کے گرد جمع ہو جاتے تھے۔ ابن مرزوق اس ضمن میں ضرور ایک امتیاز قائم کرتا ہے، مگر وہ بھی مبہم ہی سا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس کے زمانے میں مؤخر الذکر معنوں میں عام طور سے مستعمل تھا۔ رہاٹ العبادان مدہمی اوقاف کی عمارات کا مجموعہ ہے جو تلمسان کے قریب مشہور صوفی سیدی بو مدین کے مزار کے چاروں طرف بن گئی ہیں۔ تسکدلت Teskedelt کی رہاٹ جو دھران کے جنوب مغرب میں ہے بنو ازنان کے ایک ولی کے نام سے منسوب ہے۔ وادی سبو کی حدود پر تا فرطاست کی رہاٹ میں دو مہرئی بادشاہوں کے مقبروں کے ساتھ مسجدیں ہیں ان میں "طلبہ" (قرآن خوانوں) کے لیے حجرے بنے ہوئے ہیں۔

اندلس میں جو جماد کی آخری سرزمین تھی، ہم فرض کر سکتے ہیں کہ سرحدوں پر جا بجا رہائیں بنی ہوئی ہوں گی اگرچہ نصرانیوں کی جارحانہ کارروائیوں کی وجہ سے یہ اسلامی سرحدیں برابر بدلتا پڑتی تھیں۔ الفرض اندلس میں رہاٹوں کی تعداد بڑھتی رہی اور ان کی یاد 'Rabida' 'Ravita' 'Rapita' کی شکل میں مقامی ناموں میں محفوظ ہے۔ لفظ رابطہ ممالک برابر میں بھی متعارف تھا۔ اس کے معنی تھے "ایک گوشہ عزالت جس میں کوئی صالح شخص سکونت پذیر ہو اور جہاں وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں میں گھرا ہوا رہتا ہو" (دیکھیے المقصد، ترجمہ ص ۲۳۰ اور مادہ زاویہ)۔ جملہ قرائن بتاتے ہیں کہ جزیرہ نماے اندلس میں بھی رابطہ اسی نوعیت کا ہوتا تھا۔ اندلس میں رابطات کی تعداد میں اضافہ اور رہاٹوں کے ساتھ ان کا امکانی غلط طے دینی تصوف کی اس عقیم الشان تحریک کے ساتھ مربوط ہے جس نے ایران سے شروع ہو کر مشرق میں خاناتوں کو اور ممالک برابر میں زاویوں کو ایسی عمارتوں کی حیثیت دے دی تھی جو اسلام کے دور شہادت کی عمارات میں دینی سے زیادہ جنگی حیثیت کی حامل تھیں۔

مآخذ : (۱) ابو العرب؛ (۲) البکری؛ المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، طبع و ترجمہ 'de Slane' الجزائر ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۳) الادریسی: صفۃ المغرب و السودان، طبع و ترجمہ

صوفیانہ ادب میں لفظ ربوبیت خوب مستعمل ہے جہاں اسے صوفیانہ تصورات کے مطابق رحمت حق کے تصور سے وابستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) راغب: مفردات؛ (۲) لسان؛ (۳) فخر رازی: تفسیر؛ (۴) الزمخشری: کشاف؛ (۵) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن؛ (۶) محمد علی: بیان القرآن؛ (۷) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (تفسیر سورۃ فاتحہ)؛ (۸) مودودی: تفسیر القرآن؛ (۹) سید قطب شہید: اسلام کا نظام عدل اجتماعی (اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی)۔

○

رَجَب : (ع) اسلامی تقویم کے ساتویں مہینے کا نام۔ یہ مہینہ حرمت والے مہینوں میں سے ہے۔ قدیم زمانے میں اسی مہینے میں عمرہ ترک ہاں ادا کیا جاتا تھا جو ظہور اسلام سے پہلے حج کے ان لازمی ارکان میں سے تھا جو مکہ معظمہ سے متعلق تھے، اسی لیے اسے خدا کی امن عام کا مہینہ سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس جنگ کو جو رجب کے مہینے میں قریش اور حوازن میں لڑی گئی تھی اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے باختلاف چودہ یا بیس برس کی عمر میں شرکت فرمائی تھی، حرب البنار کہتے ہیں۔

جیسا کہ مادہ الحرم میں بیان کیا جا چکا ہے قرآن مجید میں صرف ”حرمت والے مہینے“ اشر الحرام (۲) [البقرہ: ۱۹۳]، ۵ [المائدہ: ۹۷] کا ذکر آیا ہے اور چار حرمت والے مہینوں (اربہ حرم (۹) [التوبہ: ۳۶] کے نام نہیں آئے، جنہیں قرآن مجید کے اس تمنا حوالے سے روایتی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔

اس مہینے نے اسلام میں شب معراج کی وجہ سے، جس کی تاریخ وقوع ۲۷ رجب قرار دی جاتی ہے، زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اسی وجہ سے رجب کی ستائیسویں شب کو لیلۃ المعراج کہتے ہیں۔ مسلمان اس تقریب کو مناتے وقت معراج کے واقعات اور روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

مآخذ : (۱) البیرونی: آثار، طبع ذخاؤ Sachau، ص ۶۰، بعد؛ (۲) وہ تصانیف جن کا ذکر ان مقالوں اور کتابوں میں ہے جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔

طرح نشو و نما دینا کہ شئی اپنی حد کمال تک پہنچ جائے (مفردات)۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں اللہ تعالیٰ کے نظام ربوبیت پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ربوبیت اور عام بخشش و احسان میں فرق ہے۔ مؤخر الذکر تو کبھی کبھی کا اور جزوی اہتمام ہوتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت مکمل ہے اور اس میں ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت پائی جاتی ہے، صحیح مقدار، صحیح وقت میں اور پورے نظم کے ساتھ پرورش کا انتظام ربوبیت کہلاتا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس انتظام کے لیے قدر اور مقدار کے الفاظ آئے ہیں (۱۵) [الحجر: ۲۱]، ۱۳ [الرعد: ۸]۔ اس نظم و ترتیب اور مقدار کے علاوہ نظام ربوبیت عالمگیر ہے، جس سے ہر شے اپنی اپنی استعداد اور فطرت کے مطابق مکمل فیض حاصل کرتی ہے اور اپنی اپنی ساخت جسمانی کے مطابق تربیت پاتی رہتی ہے۔

نظام ربوبیت معنوی طور سے دو بڑی حکمتوں پر مبنی ہے: (۱) تقدیر اور (۲) ہدایت۔ تقدیر کے معنی ہیں اندازہ۔ دانے کائنات کی ہر چیز کی زندگی کے لیے ایک اندازہ مقرر کر یا ہے۔ ہدایت کے معنی راہ دکھانا۔ خدا نے ہر شے میں ’وجدان کا فطری الہام اور حواس و ادراک کی قدرتی استعداد‘ رکھی ہے، جس کے مطابق ہر شے وجدانی طور سے اپنے کمال مقدر کی طرف، بڑھتی جاتی ہے۔

یہ دراصل ربوبیت الہی کی وحی ہے جو ہر مخلوق کے لیے راہ عمل کھول دیتی ہے۔

بہر حال نظام ربوبیت میں خدا کی طرف سے کائنات کی کفالت عمومی اور انسانوں کی کفالت خصوصی کا ایک تصور پایا جاتا ہے اور جدید زمانے کے بہت سے معتقدین (محمد علی، آزاد، سید قطب اور مودودی وغیرہ) نے اس کا رشتہ اسلامی تصور معاشیات سے ملایا ہے اور مغرب کے بہت سے نظریات کے مقابلے میں یہ ثابت کیا ہے کہ رزق اور وسائل تربیت سب خدا کے نظام ربوبیت کا حصہ ہیں لہذا ان کی تنظیم میں سب انسانوں کے یکساں حقوق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ کفالت خدا کی طرف سے انسان کی ذمہ داری ہے۔

رجم : (ع) لغت عرب میں اس کے لفظی معنی ہیں سنگسار کرنا، پھر مارنا، ابن سیدہ سے منقول ہے کہ رجم اصل میں رجمہ کی جمع ہے جس کے معنی موٹے اور بھاری پتھر کے ہیں، لیکن اس کے علاوہ یہ لفظ جب مصدر کے طور پر استعمال ہو تو اس کے اصلی معنی پتھر پھینکنا ہے، مگر مجازاً قتل کرنے کو بھی رجم کہتے ہیں، کیونکہ قدیم عرب جب کسی کو قتل کرنا چاہتے تو اسے پتھر مارنے چلے جاتے، حتیٰ کہ وہ مر جاتا۔ پھر استعارے کے طور پر رجم کا لفظ گمان، ظن، توہم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے رَجْمًا بِظَنِّ (۱۸ الکہف: ۲۲) یعنی دیکھیے بغیر وہم و گمان کی بنیاد پر بات کرنا، سب دشمن یا گالی دینا، دھتکارنا اور لعنت بھیجنا، اسی سے شیطان رَجِيم مشتق ہے یعنی دھتکارا ہوا ملعون، کیونکہ اسے خیرات اعمال صالحہ اور ملامت کی بلند منازل سے دور کیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ) رجم شرعی حدود کے سلسلے میں رجم سے مراد سنگساری (پتھر مار مار کر جان نکال دینا) کی وہ سزا (حد) ہے جو کسی محسن (شادی شدہ عورت) اور محسن (شادی شدہ مرد) کو [ذکر ہائے] کے ارتکاب پر دی جاتی ہے۔ احسان یا محسن اور محسنہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بالغ ہونے پر اور نکاح صحیح انجام پانے کے بعد جب زنا شوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں تو اس کے بعد عورت یا مرد (بشرطیکہ وہ آزاد ہوں، مسلمان یا اہل الذمہ سے ہوں) غلام اور لونڈی پر رجم کی سزا لاگو نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ کے ارشاد کی رو سے ان پر نصف سزا ہے اور رجم کا نصف ہو نہیں سکتا، البتہ کوڑے مارنے کی سزا کا نصف ہو سکتا ہے۔ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر رجم کی حد لاگو ہوگی اور انہیں سنگسار کیا جائے گا۔ مرنے کے بعد غسل، پھنٹیں، جنازہ اور تدفین کی رسوم ادا ہوں گی (الام، ۶: ۱۳۲، بعد، مختصر الزئی، ۵: ۱۶۶، بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شادی شدہ یودی مرد اور شادی شدہ یودی عورتوں کو زنا کا مرتکب ہونے پر رجم کی سزا دی۔ احادیث میں ایک مسلمان عورت کا قصہ بھی مذکور ہے کہ اسے سنگسار کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے عہد خلافت میں ایک شادی شدہ زانیہ کو سنگساری کی سزا دی تھی (حوالہ سابق و نیز

امام شافعی: الام، ۶: ۱۳۲) فقہائے دنا کی حد ثابت ہونے کے لیے دو شرائط (علاوہ بلوغ اور احسان کے) بیان کی ہیں: یا تو چار معتبر گواہ اس بات کی شہادت دیں، یا زانی یا زانیہ خود بتائی جوش و حواس اس بات کا اقرار و اعتراف کریں۔ گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ زانی اور زانیہ کا نام لے کر بتائیں کہ ہم نے فلاں مرد کو فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے (الام، ۶: ۱۳۳)۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا رجم یا سنگساری کی سزا از روئے کتاب اللہ برحق ہے۔ محسن اور محسنہ جب زنا کا ارتکاب کریں اور گواہ اس بات کی شہادت دیں یا زانی اور زانیہ کی جانب سے اعتراف ہو تو ان پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (حوالہ سابق)۔

اعتراف کے سلسلے میں اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ زانی یا زانیہ میں سے ایک تو ارتکاب زنا کا اعتراف کرے، مگر دوسرا اس سے انکار کرے تو اعتراف کرنے والے پر حد زنا قائم ہوگی، لیکن انکار کرنے والے پر قائم نہیں ہوگی، حتیٰ کہ گواہ میرا آجائیں یا وہ خود اعتراف کر لے (کتاب الام، ۶: ۱۳۳، بعد)۔ اس کے برعکس اگر ایک عورت یہ کہے کہ فلاں مرد یہ کرتا ہے کہ اس نے مجھ سے زنا کیا ہے، یا کوئی مرد یہ کہے کہ فلاں عورت یہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے برا کام کروایا ہے تو اس صورت میں یہ اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور دونوں میں سے کسی پر بھی زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی (حوالہ سابق)۔ امام شافعیؒ نے لکھا ہے کہ اگر مرتکب زنا اعتراف کرے، پھر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول ہوگا اور حد لاگو نہیں ہوگی، حتیٰ کہ اگر کوئی زانی یا زانیہ کوڑے برسائے یا سنگسار کرنے کے دوران میں بھی انکار کر دے تو یہ انکار بھی قابل قبول ہوگا اور حد فوراً موقوف کر دی جائے گی (کتاب الام، ۶: ۱۳۴)۔

شہادت کے سلسلے میں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت میں زمان و مکان، یعنی وقت اور جگہ میں موافقت اور مطابقت پائی جائے، اختلاف کی صورت میں شہادت منکوک ہو جائے گی اور حد قائم نہیں ہوگی۔ اسی

ارتداد کے لغوی معنی ہیں پھر جانا، حٹ جانا، لوٹ جانا، چنانچہ عرب کہتے ہیں ردہ، فارغہ یعنی اسے پھیرا تو وہ پھر گیا (یا لوٹا یا تو وہ لوٹ گیا)۔ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں الردۃ یا ارتداد سے مراد ہے اسلام سے پھر جانا اور دوبارہ کفر اختیار کر لینا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ) رد۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں یہ لفظ لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ القرآن، بذیل مادہ، مفردات القرآن، ۲: ۶۲)۔ امام راغب (محل مذکور) نے ردۃ اور ارتداد دونوں کے معنی اسلام سے پھر جانا بتائے ہیں، لیکن کچھ باریک سافرق بھی بتایا ہے۔

تاریخ اسلام میں خلافت صدیقی کے دوران میں الردۃ کا واقعہ مشہور و معروف ہے۔ اس زمانے میں بعض بدوی قبائل اسلام سے منحرف ہو گئے تھے، جن کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کو اعلان جہاد کرنا پڑا۔ جزیرہ عرب کے باشندوں کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے اور کسی قسم کے سیاسی قانون کے عادی نہ تھے۔ علاوہ ازیں دین اور تہذیب سے انہیں بہرہ ور ہونے کا موقع پہلے کبھی نصیب نہ ہوا تھا۔ وہ کفر و شرک کی زندگی کو چھوڑ کر نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے قدیم مالوف طریق زندگی کی طرف والمانہ رجوع کے لیے تیار رہتی ہے۔ اسلام نے انہیں ایک سیاسی نظام، عمدہ ضابطہ اخلاق اور قوانین زندگی کا پابند بنا دیا تھا، وہ ابھی تک اسلام کے احکام اس کے مزاج اور تقاضوں سے پوری طرح واقف نہ ہونے پائے تھے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات پا گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد چند عرب قبائل نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ دشمنان اسلام نے اس کو بہت ہوا دی۔ کچھ مدعیان نبوت بھی آ نمودار ہوئے۔ اس قسم کے عناصر مل کر قبائل کے ارتداد کا باعث ہوئے، یہاں تک کہ سارا جزیرہ عرب ایک آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑا اور چاروں طرف الحاد و ارتداد اور دین قیم سے انحراف کا غلغلہ بلند ہونے لگا (اللبری: تاریخ، ۳: ۲۱۲؛ صادق عربون، ص ۱۲۳ بعد)۔

اس موقع پر ایک ایسے حکمران کی ضرورت تھی جو حزم

طرح احسان (نکاح صحیح کے ساتھ شادی شدہ ہونے) کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر کوئی ذاتی احسان سے انکار کرے اور اس کی بیوی اور اولاد ہو تو حد لاکو ہوگی ورنہ نہیں۔ احتلاف کے نزدیک اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی مرکب زنا کے بارے میں اس بات کی شہادت دیں کہ وہ محسن یا محسنہ ہے تو قاتل قبول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل قبول نہیں (کتاب الام، ۶: ۱۳۴)۔

بعض اوقات بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے کچھ سزائیں زیادہ سخت تجویز کی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ شریعت کے پیش نظر تو اجتماعی فوائد اور معاشرتی امن و سکون ہے۔ ان سزاؤں سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ چند بدکردار اور معاشرے میں بگاڑ اور فساد پیدا کرنے والوں کو ایسی عبرتک سزا دی جائے کہ غوام خوف و حراس اور وحشت کے احساس کو ختم کر کے امن و سکون اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں۔ معاشرے کی اجتماعی عزت و عصمت اور خاندانی نجات و وقار کو برقرار رکھنے کے لیے زنا جیسے فواحش کا سدباب مقصود ہے۔ ایسی سزاؤں کا مقصد انتقامی نہیں، بلکہ اصلاحی و تعمیراتی ہے۔

ماخذ : (۱) الرغینانی: الہدایہ اخیرین، کلمتو ۱۳۱۴ھ؛ (۲) امام شافعی: الرسالة، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۳) وہی مصنف: کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۴) ابن حجر المہندی: القنادی الکبریٰ، ۳: ۲۳۲، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) شمس الدین ابن حمزہ: قنادی الرلی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) السلیل بن یحییٰ الزنی: مختصر الزنی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۸) البرییدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۹) امام راغب: مفردات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الاثیر: التہاب فی غریب الحديث و الاثر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ تفسیر قرآن بذیل سورة النور، بالخصوص؛ (۱۱) ابن جریر اللہری؛ (۱۲) القرطبی؛ (۱۳) ابن کثیر؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی؛ (۱۵) امیر علی: مواہب الرحمن (د دیگر اردو تفسیر)۔

○

الردۃ : (ع) لغوی معنی پھیرنا، لوٹنا، اسی طرح

و تدبیر کے ساتھ قطعی ارادے اور فیصلہ کن عزیمت کا مالک ہو اور اس کے علاوہ وہ اسلام پر پختہ ایمان اور اللہ کی نصرت پر پورا یقین بھی رکھتا ہو۔ خدا نے دین اسلام کی خاطر خلیفہ رسول اللہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت میں ایسا ہی حکمران مہیا کر دیا تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے باعث صحابہ (جن میں عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھی شامل تھے) کے ہوش و حواس گم تھے اور روم و ایران کے حملوں کا خطرہ درپیش تھا، حضرت ابوبکر انتہائی جرأت و تدبیر کے ساتھ خارجی خطرات اور داخلی فتنوں کے مقابلے میں ڈٹ گئے (الصدیق ابوبکرؓ ص ۸۱ بعد: تاریخ خالد بن ولیدؓ ص ۹۲)۔

مرتدین تین قسم کے تھے: ایک تو وہ تھے جنہوں نے اسلام کو ترک کر کے اپنے پرانے مذہب کفر و شرک کو اپنا لیا، دوسرا گروہ ایسا تھا جو دین اسلام کو چھوڑ کر جموئے مدعیان نبوت کی پیروی کرنے لگا تھا اور اپنا نیا مذہب اختیار کر لیا تھا، مرتدین کا تیسرا گروہ ایسا تھا جو اسلام سے کلی طور پر تو منحرف نہ ہوا، لیکن اس نے ارکان اسلام میں سے ایک رکن زکوٰۃ کا انکار کیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب کے خلاف جہاد کا حکم دے دیا (الطبریؓ: تاریخ، ۳: ۲۲۷ بعد: قاهرہ ۱۹۶۲ء؛ تاریخ خالد بن ولیدؓ ص ۹۲)۔

فتنہ الردۃ کے پس منظر میں تین بڑے اسباب کارفرما تھے: سب سے پہلا اور اہم سبب تو یہ تھا کہ دور افتادہ قبائل عرب کے بدوؤں کے دل میں اسلام نے پوری طرح گھر نہیں کیا تھا اور وہ حقیقت اسلام اور اس کی تعلیمات سے پوری طرح واقف نہیں ہوئے تھے۔ ان میں سے ایک طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جنہوں نے جزیرہ عرب میں فتنہ یہود کی سرکوبی اور فتح مکہ سے متاثر و مرعوب ہو کر طوعاً و کرہاً نئے نظام زندگی کو قبول کر لیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اچانک وفات کے بعد ان کے کمزور عقائد متزلزل ہو گئے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و سیادت کا حق دار تصور کرنے لگا تھا اور چاہتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد یہ شرف قبیلہ قریش سے نکل کر اسے

میرا آجائے، چنانچہ بعض قبائل کے قائدین تو نبوت کے جموئے دعوے کرنے سے بھی باز نہ آئے۔ فتنہ الردۃ کا تیسرا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سلطنتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے وہ یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ منظم حکمرانی صرف روم و ایران کا کام ہے، عربوں کے لیے یہ ممکن نہیں اور اگر عرب میں منظم حکمرانی کی کوئی کوشش ہوئی تو اسے رومی و ایرانی کھل دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آخری ایام میں روم و ایران کی طرف سے حملے کے جو خطرات نمودار ہوئے تھے ان سے بھی جاہل عربوں کے اس خیال کو تقویت ملی تھی (الصدیق ابوبکرؓ ص ۸۳ بعد)۔ بہر حال خلیفہ اسلام نے کئی لشکر تیار کر کے مرتدین کے مقابلے کے لیے روانہ کیے اور سنہ ہجری کا گیارہواں سال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں فوت ہوئے) ابھی ختم نہ ہوئے پایا تھا کہ خلیفہ رسول اللہ بیرونی و اندرونی فتنوں کا قلع قمع کرنے کے بعد ایران، عراق اور شام پر فاتحانہ یلغار کے قابل ہو گئے تھے (الطبریؓ: ۳: ۲۱۷ بعد: ۲۲۷ بعد: تاریخ خالد بن ولیدؓ ص ۹۳؛ الصدیق ابوبکرؓ ص ۱۱۰ بعد)۔

مأخذ : (۱) محمد حسین ویکل: الصدیق ابوبکرؓ قاهرہ ۱۳۶۲ھ؛ (۲) العقاد: عبقریہ الصدیقؓ، مطبوعہ قاهرہ؛ (۳) وحی مصطفیٰ: عبقریہ خالدؓ، مطبوعہ قاهرہ؛ (۴) ابو زید شبلی: تاریخ خالد بن ولیدؓ قاهرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۵) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن ولیدؓ قاهرہ ۱۹۵۳ء؛ (۶) الطبریؓ: تاریخ، قاهرہ ۱۹۶۲ء؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل، مطبوعہ قاهرہ؛ (۸) ابن مثنیٰ: السیرۃ النبویہ، قاهرہ ۱۹۵۵ء؛ (۹) الوائدی: کتاب المغازی، اوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ ردہ۔



رسول : (ع، حج: رسل) لغوی معنی: جو اپنے بھیجنے والے کے احوال و واقعات کی مطابقت کرے (لسان العرب، بذیل مادہ رسل)؛ عام استعمال میں یہ لفظ قاصد، ایچی یا پیغام لانے والے کے لیے بولا جاتا ہے، شریعت اسلامی کی اصطلاح میں رسول سے مراد اللہ کا وہ برگزیدہ بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ انسانوں تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے مبعوث فرماتا ہے،

قرآن مجید نے رسالت کا بہت واضح مفہوم پیش کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے المعجم المفہر للآفاظ القرآن الکریم، مادہ رس ل)۔

والاعزوم رسول (۳۶) [الاخلاق: ۳۵] باریج ہیں: حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (تھاوی، ص ۵۸۳؛ نیز دیکھیے الکشاف، ۳: ۳۱۲) اور یہی صاحب شریعت بھی ہیں۔ ان کے علاوہ قرآن مجید نے حضرت لوط، حضرت اسماعیل، حضرت موسیٰ، حضرت شعیب، حضرت ہود، حضرت صالح اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کو بھی رسول کا لقب دیا ہے۔

رسول اور اس کی امت کے درمیان ایک قریبی تعلق ہوتا ہے۔ وہ اللہ کا پیغام اپنی امت کو پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلے وہ خود وحی الہی پر ایمان لاتا ہے۔ اس کے ماننے والے (= مومن) بھی اللہ کے بھیجے ہوئے کلام اور احکام پر ایمان لاتے ہیں۔ رسول خود بھی احکام الہی پر عمل کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بھی احکام الہی پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء بشری گناہ سے پاک تھے۔ رسول اپنے منصب اور عقل و فکر کے اعتبار سے عام انسانوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ بہت وحی ہونے کے باعث وہ زمام قیادت و سیادت اپنے ہاتھ میں لے کر انسانی فلاح کے لیے روحانی بنیادوں پر انقلاب برپا کرتا ہے۔ رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کی تلقین کریں۔ اللہ واحد کی عبادت کی دعوت دیں۔ انسانی معاشرے میں عدل و تقویٰ کو استوار کریں۔ جن جن قوموں نے رسولوں پر ایمان لانے سے انکار کیا وہ جلائے عذاب ہوئیں اور آخرت کا عذاب اس کے علاوہ ہے۔ رسول کا وجود مستقل ہدایت اور روشنی ہوتا ہے۔ وہ اپنی تعلیم اور اپنے عمل سے لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی توصیف قرآن مجید میں کئی مقامات پر کی گئی ہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا کے لیے روشنی کا مینار ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے رسول ہیں جو لوگوں کے سامنے اللہ کی آیات

ظاہر کرتے ہیں، ان کو کتاب و حکمت (= سنت) کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو شرک و گناہ کی گندگی سے پاک و صاف کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رسول دنیا میں نیکی اور اچھائی پھیلاتے ہیں اور تزکیۂ نفوس کر کے لوگوں کو پاکیزہ اور نیک کردار بناتے ہیں۔ رسول بذریعہ الامام اطلاع پاکر احوال آخرت اور موت کے بعد کے کوائف و حالات اور جنت و دوزخ کی خبریں بھی بتاتے ہیں۔ وہ یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ اعتدال و توازن قائم رکھا جائے اور عدل و انصاف کی راہ اختیار کر کے ظلم و تعدی کو ختم کیا جائے۔ ہر رسول نے اپنے زمانے میں غریبوں اور مسکینوں کو اٹھایا، ان کی دیکھیری اور دادرسی کی اور اپنے عہد کی طاغوتی قوتوں سے ٹکری۔ اسلام میں رسول کی اطاعت فرض ہے اور سنت رسول حجت شرعی اور اسلامی فقہ کا دوسرا اہم ماخذ ہے۔

ماخذ : (۱) علی بن محمد الشریف الجرجانی: کتاب التقریفات، بیروت ۱۰۶۹ء، ص ۱۱۵؛ (۲) عبدالباقی احمد مگری: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۲: ۱۳۵ و ۳: ۳۹۳؛ (۳) تھاوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۸۳، ۱۳۵۸؛ (۴) الجوی: کتاب الارشاد، بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابوبکر محمد بن الیلب بن الباطلانی: کتاب التسمیہ، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۶) ابن تیمیہ: الجواب المسعی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ہمد اشاریہ؛ (۷) عضد الدین الہجلی: کتاب المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۸) ابوالحسن علی الندوی: النبوة والانبیاء فی ضوء القرآن، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۹) الشریف الرضوی: تنزیہ الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء۔



رِضَاع : (ع)، رِضَاع اور رِضَاعَت کے لغوی معنی ہیں ماں کا دودھ پینا۔ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد وہ دودھ پینا ہے جس کی بنا پر دودھ کے رشتہ داروں کا باہمی نکاح ناجائز ہو جاتا ہے۔ قیاس ہے کہ رضاعی رشتہ داری کا تصور پہلے سے قدیم عربوں میں موجود تھا۔ دیگر شہادتوں کے علاوہ اس کا ثبوت ان احادیث سے بھی ملتا ہے جن میں قرآنی احکام رضاعت کی وضاحت کی گئی ہے۔ سورہ النساء میں جن رشتے دار عورتوں سے نکاح ناجائز ہے ان میں رضاعی ماں اور رضاعی بہن بھی

شامل ہے (سورۃ [التسماء]: ۲۳)۔ سورہ ہالا میں خونی رشتوں کے علاوہ بعض اور رشتے بھی عہد کے دائرے میں شامل ہیں۔ احادیث میں رضاعی رشتوں کے مسائل کی بنا اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ رضاع کلاخ سے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی تائید میں حدیث میں ہارما ایک عبارت آئی ہے کہ حرمت کلاخ کے بارے میں رضاعی اور خونی رشتوں کی حیثیت بالکل ایک سی ہے۔ وہ مفرد مثال جو اس اصول کے لیے (کہ برادر رضاعی کی لڑکی سے کلاخ منوع ہے) لیملہ کن حیثیت رکھتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف مرفوع ہے۔ اس کی رو سے رشتہ مناکحت بھی رضاعی رشتے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں جو قرآن مجید کی مذکورہ آیت کی تفسیر کرتی ہے رضاعی رشتے کو ان مواعج میں سے شمار کیا گیا ہے جو مصاحرت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ اس حرمت کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ کلاخ (باپ کا مادہ منویہ جس سے ماں کا دودھ پیدا ہوتا ہے) ایک ہی ہے۔ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے رضاعت کی کیت کی تعیین ایک پرانا نزاعی مسئلہ ہے۔ بعض احادیث کی رو سے کبھی کبھار ایک آدمہ چمکی یا ایک دلفہ دودھ پل لینا کافی نہیں۔ بعض علما کا خیال ہے کہ کم از کم سات دلفہ دودھ پیا جائے۔ بعض یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اس سے بچے کے بدن کو حقیقتہً ہالیدگی حاصل ہو۔ اس کے برعکس متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دس رضعات پر رضاعت کا حکم نازل کیا گیا تھا۔ پھر انہیں منسوخ کر کے پانچ کر دیا گیا۔ یہ روایت جس سے بلا شبہ اس رائے کی تائید مقصود ہے قابل اعتبار نہیں (کنز العمال، ج ۳: عدد ۳۹۲۳ بعد)۔ کئی احادیث کی رو سے رضاعی رشتہ ثابت کرنے کے لیے صرف رضاعی ماں کا حلقی یا غیر حلقی بیان یا شہادت یا صرف ایک عورت کی شہادت یا ایک زائد مرد یا زائد عورت کی شہادت کافی ہے۔ اس شاذ صورت کے خلاف، جس کی بظاہر ایک وقت اجازت تھی، بعض اور احادیث میں شہادت کے عام طریقے کے مطابق دو مردوں یا ایک مرد یا دو عورتوں کی شہادت درکار ہے۔ ان مسائل پر قدیم فقہاء نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے۔ اکابر علما کی رائیں الشوکانی: نیل الاوطار (مصر ۱۳۳۵ھ: ۷: ۱۱۳ بعد) میں مذکور ہیں۔ نہایت

اہم نیا اختلافی نقطہ جس پر بعد کے زمانے میں بحث و تحقیق ہوئی اس عرصے کی تعیین ہے جس میں ایک بچے کا رضاعی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ کبھی رضاعت کا سارا زمانہ دودھ چھڑانے تک، کبھی بچپن کا سارا عہد بغیر معین تحدید کے، کبھی دو یا اڑھائی یا تین یا سات سال کی معین مدت۔ دو سال کے عرصے کی تائید میں قرآن (البقرہ: ۲۳۳) کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ "مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔" یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے الشوکانی: کتاب مذکور، ۷: ۱۲۰)۔ اہل سنت کے چاروں مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ رضاعی رشتہ ایک طرف تو مرد اور اس کی نسل سے اور دوسری طرف انا، اس کے رضاعی اور خونی رشتے داروں سے قائم ہو جاتا ہے، لیکن مرد اور اس کے رضاعی بھائی بنوں کے اجداد اور جناحی رشتے داروں نیز انا اور اس کے رضاعی بچے کے اجداد اور جناحی رشتے داروں سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوتا۔ احتلاف اور مالکی کسی کم از کم عرصہ کی تعیین کے قائل نہیں، البتہ شافعیوں کے یہاں کم از کم پانچ دلفہ دودھ پلانے کی تعیین ہے۔ رضاعت کی مدت مالکیوں کے ہاں (بشرطیکہ دودھ پشتر نہ چھڑا دیا جائے) اور شافعیوں اور حنبلیوں کے ہاں دو سال اور احتلاف کے ہاں اڑھائی سال ہے۔ ظاہری بھی رضاعت بعد از بلوغ کو جائز سمجھتے ہیں۔ رضاعی رشتے کے قیام کے لیے شافعی چار عورتوں کی شہادت کو، مالکی دو کی، بشرطیکہ واقعہ خاصی شہرت حاصل کر چکا ہو اور احتلاف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو کافی سمجھتے ہیں (بدائع الصنائع، ۱: ۱۱۳)۔

زمانہ قبل از اسلام سے اب تک شرقائے مکہ میں بچوں کے لیے ہدوی انا رکھنے کی رسم چلی آ رہی ہے۔ ابتدائے اسلام میں روٹی اور کپڑے کے عوض بچوں کو دودھ پلانے کا جو رواج تھا یہ رسم اس کا لازمی نتیجہ ہے، جو بذات خود قانونی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی۔

ماخذ: (۱) کتب تفسیر (عربی و اردو) بذیل (۲) [البقرہ: ۲۳۳] اردو تفسیر میں بالخصوص تفسیر مواہب الرحمن جلد ۲، بذیل آیت مذکور: (۲) کتب حدیث بعد مطلع کنوز السنہ

بذیل مادہ الرضاع: (۳) شروح کتب حدیث، بالخصوص ابن حجر: فتح الباری اور الشوکانی: نیل الاوطار، نیز دیکھیے کتب فقہ، کتاب الرضاع۔

○

الرفاعی، احمد بن علی ابوالعباس: طریقہ

رفاعیہ کے بانی، جنہوں نے ۲۲ جمادی الاولیٰ (۲۳ ستمبر) ۱۱۸۳ء (ج ۱۱۸۲ھ) کو ام عبیہ (مطلع واسط) میں وفات پائی۔ بعض مستند مورخوں نے ان کی تاریخ ولادت محرم ۵۰۰ھ / ستمبر ۱۱۰۶ء بیان کی ہے اور بعض نے رجب ۵۱۲ھ / اکتوبر۔ نومبر ۱۱۱۸ء اور "قربات حسن" مقام پیدائش ظاہر کیا ہے، جو مطلع بصرے کا ایک موضع ہے۔ چونکہ یہ مقامات اس خطے میں واقع ہیں جو ابلاغ کہلاتا ہے، اس لیے الرفاعی کی دوسری نسبت ابلاغی بھی ہے۔ الرفاعی کی نسبت عموماً ان کے ایک بزرگ رفاعہ سے کبھی جاتی ہے، لیکن بعض کے نزدیک رفاعہ کسی بزرگ کے بجائے قبیلے کا نام ہے۔

اگرچہ بعض بیانات کے مطابق الرفاعی کی ولادت ہاپ کے مرنے کے بعد بیان کی جاتی ہے، تاہم اکثریت کی روایت کے مطابق اس کے ہاپ کی تاریخ وفات ۵۱۹ھ اور مقام وفات بغداد ہے اور اس وقت احمد (الرفاعی) کی عمر سات سال تھی۔ اس کے بعد ان کی پرورش ان کے ماموں منصور ابلاغی نے کی، جو بصرے کے نواح میں نہر قلندر سکونت رکھتے تھے۔ اس منصور کو (جن کا ذکر شجرانی کی لوایح الانوار، ۱: ۱۷۸ء میں ہے) ایک مذہبی فرقے کا امام ظاہر کیا گیا ہے، جسے احمد (الرفاعی) نے (اگر اس کے پوتے کی روایت صحیح ہے، فلانہ، ص ۸۸) الرفاعیہ کہا ہے۔ غرض منصور نے اپنے بھانجے کو تعلیم کے لیے واسط میں ایک شافعی علامہ ابوالفضل علی الواسطی اور ایک ماموں ابوبکر الواسطی کے پاس بھیج دیا۔ الرفاعی کی تعلیم ستائیس برس کی عمر ہونے تک جاری رہی۔ جب انہیں ابوالفضل کی طرف سے "اجازہ" اور اپنے ماموں منصور کی طرف سے خرقہ ملا۔ منصور نے انہیں ہدایت کی کہ وہ ام عبیہ میں قیام کریں، جہاں معلوم ہوتا ہے ان کی ماں کے خاندان کی جاگیر تھی اور ان کے تین بیٹے الحارثی الانصاری دفن تھے۔ اگلے سال، یعنی

۵۴۰ھ میں منصور کا انتقال ہو گیا اور وہ اپنے فرقے (شیو) کی شہسخت سے اپنے بیٹے کو محرم کر کے اسے احمد (الرفاعی) کے لیے چھوڑ گئے۔

بظاہر احمد الرفاعی کی سرگرمیاں ام عبیہ اور ان لواحق دہمات تک محدود رہیں، جن کے نام جغرافیہ نویسوں کو معلوم نہیں۔ ام عبیہ کا ذکر یاقوت نے نہیں کیا، گو مراد اطلاع کے ایک نسخے میں یہ نام ملتا ہے۔ ابوالہدیٰ نے الرفاعی کے مریدین اور خلفا کی کثیر تعداد بیان کی ہے اور ان کے شعاہہ ٹھاٹھ اور ان عالیشان عمارات کا ذکر کیا ہے جن میں وہ اپنے مریدوں اور خلفا کی مدارات کیا کرتے تھے، لیکن تذکرہ ہالا حقیقت کی بنا پر اس کا یہ بیان ناقابل اعتبار ٹھہرتا ہے۔

الرفاعی کے متبعین الرفاعی سے کوئی رسالہ منسوب نہیں کرتے، لیکن ابوالہدیٰ نے حسب ذیل تالیفات و رسائل الرفاعی سے منسوب کیے ہیں: (۱) جملان، دو مواعظ جو الرفاعی نے ۵۷۷ھ (۳ رجب) اور ۵۷۸ھ میں دیے: (۲) دیوان القمائد: (۳) مجموعۃ من الادعیۃ والا دراد والا حزاب: (۴) مجموعہ ملفوظات، جو بعض اوقات وعظ کی حد تک طویل ہو گئے اور بکثرت تکرار کی وجہ سے ان کا حجم بڑھ گیا، مگر ان تحریروں کی صحت شک و شبہ سے بالا قرار نہیں دی جاسکتی۔

شجرات الذہب (۳: ۲۶۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو حیرت انگیز خوارق رفاعیوں کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں، مثلاً جلتے تور پر بیٹھنا، شیر پر سوار ہونا، وغیرہ (جن کا ذکر لین Lane: Modern Egyption، ۱: ۳۰۵ء میں آیا ہے)، ان سے بانی طریقہ واقف نہ تھے۔ ان چیزوں کا رواج مغول کے حملے کے بعد ہوا۔ خواہ کوئی صورت بھی ہو یہ خوارق الرفاعی کی ایجاد نہ تھے، اس لیے کہ اسی قسم کی باتیں چوتھی صدی ہجری میں التوفیٰ نے بیان کی ہیں۔ جو روایات الذہبی نے بیان کی ہیں (جنہیں السبکی نے طبقات، ۳: ۴۰ء میں دہرایا ہے) وہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو ہندوستانی عقیدہ اہنسا سے ملتا جلتا ہے، یعنی جاندار مخلوقات، حتیٰ کہ جانوروں اور مٹی تک کو مار ڈالنے یا دکھ دینے پر راضی نہ ہونا۔ الرفاعی کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فقر اور زحد اختیار کرنے اور

معرت و گزند کے مقابلے میں مدافعت نہ کرنے، یعنی عدم تشدد کی تعلیم دی تھی۔ اپنے ہم عصر شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کے ساتھ الرفاعی کے تعلقات کی نسبت متضاد روایات پائی جاتی ہیں۔ بھجنے الاسرار میں ایسی اسناد کے ساتھ جو بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہیں، الرفاعی کے دو بھتیجیوں اور ایک ایسے شخص کی روایت پر جس نے الرفاعی کو ام عبیدہ میں ۵۷۶ھ میں دیکھا تھا، یہ بیان درج کیا گیا ہے کہ جب شیخ عبدالقادرؒ نے بغداد میں اعلان کیا کہ ان کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے تو الرفاعی کو ام عبیدہ میں یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ ”اور میری گردن پر بھی“ تاہم اغلب یہ ہے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے سے بے نیاز رہ کر اپنا اپنا کام کیا ہوگا۔

الرفاعی کے خاندان کی تفصیلات الفاروقی: الفتوح المسکینہ سے نقل کی گئی ہیں، جو ان کے ایک مرید عمر کا پوتا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق الرفاعی نے پہلے منصور کی بھتیجی خدیجہ سے شادی کی۔ اس کے انتقال کے بعد خدیجہ کی بہن ربیعہ سے اور اس کی وفات پر نفیسہ بنت محمد بن القاسم سے عقد کیا۔ الرفاعی کی بہت سی لڑکیاں اور تین لڑکے تھے، یہ سب باپ کے سامنے وفات پا گئے۔ اس سلسلے کی گدی پر ان کے بعد ان کے بھانجے علی بن عثمان بیٹھے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ نیز دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۶۹۔



رقیہ: بنت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم۔ حضرت رقیہؓ حضرت خدیجہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری ساجزادی اور تیسری اولاد تھیں (دیکھیے ابن حزم: معجم انساب العرب، ص ۱۶، نیز رکت بہ قاطعہ)۔

حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا حضرت زینبؓ کی بعد ۳۳ عام الفیل میں، مکہ معظمہ میں اپنی والدہ ماجدہ کے مکان میں پیدا ہوئیں، جو بیت اللہ کے قریب الحجر میں واقع تھا۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا سن مبارک تینتیس سال تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر وحی نازل ہوئی

تو حضرت رقیہؓ کی عمر سات سال تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نبوت سے قبل مکہ معظمہ کے ممتاز تاجروں میں سے تھے۔ ام المومنین حضرت خدیجہؓ کا بھی اسلام سے پیشتر تمام کے میں دولت و ثروت اور پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے شہرہ تھا، اس لیے حضرت رقیہؓ کے لیے مناسب اور موزوں گھرانہ تلاش کیا گیا۔ ابولہب کے دو لڑکے تھے، ان میں سے عتبہ کے ساتھ حضرت رقیہؓ کی منگنی اور پھر نکاح ہو گیا (ابن سعد، ۸: ۲۴)، لیکن یہ رشتہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا۔

عتبہ کی طرف سے طلاق مل جانے یا نکاح سے بے تعلق ہو جانے کے بعد حضرت رقیہؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ۳ بعثت میں ہوا۔ اس وقت ان کی عمر دس سال تھی۔

ہجرت حبشہ: حضرت رقیہؓ کی عمر بارہ برس کی تھی کہ رجب ۵ بعثت میں ان کو اپنے شوہر نادر کے ساتھ حبشہ کا سفر پیش آیا۔ یہ پہلا قافلہ تھا جو حق و صداقت کی خاطر وطن اور اعزہ و اقارب کو خیر باد کہہ کر جلا وطن ہوا۔ حضرت رقیہؓ کے قیام حبشہ کا ذکر رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں آیا ہے (دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۰۸)۔ حضرت رقیہؓ نے حبشہ میں ۵ بعثت تا ۱۲ بعثت تقریباً آٹھ سال قیام فرمایا۔ ۸ بعثت میں وہ پندرہ سال کی ہو چکی تھیں۔ اس سال یا اس کے کچھ بعد ان کا ایک بچہ ساقد ہوا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔

۱۰ بعثت میں ان کی عمر کا ستر حواں سال تھا کہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت خدیجہؓ نے ماہ رمضان میں بمقام مکہ وفات پائی۔ حضرت رقیہؓ کو اس حادثہ جاننا کی خبر بہت دیر میں ہوئی ہوگی کیونکہ وہ بہت دور تھیں۔ سفر کی حالت میں ماں کا داغ مفارقت دینا ان کے لیے بہت ہی روح فرسا تھا۔

تقریباً ۱۱ بعثت میں جب کہ ان کی عمر اٹھارہ سال تھی حضرت رقیہؓ کے ہاں لڑکا پیدا ہوا۔ انہوں نے اس مبارک مولود کا نام اپنے دادا عبداللہ بن عبدالمطلب کے نام پر عبداللہ رکھ دیا۔ نانا نے اپنے پیارے نواسے کو سال ڈیڑھ سال کے بعد دیکھا۔ حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبداللہ انہیں حضرت عبداللہ سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نام نانی پر ہے۔

(کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، باب ۷، مناقب عثمان)۔ الاصابہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہ کی وفات حضرت زید کی آمد سے پہلے ہوئی تھی، چنانچہ جب وہ مدینہ پہنچے تو حضرت رقیہ کی تدفین محل میں آ رہی تھی۔

حضرت رقیہ کی علالت کا زمانہ تقریباً بیس دن ہے۔ وفات کی تاریخ بالتصریح مذکور نہیں، تاہم بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہ نے ۱۹ رمضان یک شعبہ کے دن انتقال فرمایا (الطبری، ۱/ ۳: ۸۳، ۸۴، ۱۲۸۲، ۱۳۱۸)۔

اولاد: حضرت رقیہ اٹھارہ برس کی تھیں کہ ان کے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے۔ ان کا اسم مبارک حضرت عبداللہ تھا۔ ان کی ولادت حبشہ میں ۱۱ بعثت میں ہجرت سے دو سال پہلے ہوئی۔ مدینہ کی ہجرت کے وقت یہ صاحبزادے دو سال کے تھے۔ تقریباً چار سال کی عمر تھی کہ آپ کی مادر مہربان حضرت رقیہ نے رمضان ۲ھ میں انتقال فرمایا۔ اس کے بعد تقریباً نو ماہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش تربیت میں پلے اور خالہ (حضرت ام کلثوم) پرورش کرتی رہیں۔ جب ربیع الاخر ۳ھ میں حضرت ام کلثوم کا نکاح حضرت عثمان سے ہوا اور جمادی الآخرہ میں وہ رخصت ہو کر سرال آئیں تو حضرت عبداللہ ان کے ساتھ پدر بزرگوار کے مکان میں آئے۔ خالہ نے، جو اب ماں بھی تھیں، پورے ایک سال تک انہیں بڑے ناز و نعمت سے پالا۔ جمادی الاولیٰ ۴ھ میں کہ چھ سال کا سن شریف تھا، مرغ نے آگہ میں چونچ ماری، جس کے صدمے سے چرہ مبارک پر درم آگیا اور بیمار پڑ کر انتقال فرما گئے۔

ماخذ: (۱) کتب حدیث، بعد مطاح کنوز السنہ؛ بذیل مادہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۸: ۲۴، بعد؛ (۳) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۴: ۲۹۲، بعد؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۴۵۶، (۵) ابن حجر: الاصابہ، ۴: ۲۹۷، (۶) الذمعی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۱، بعد؛ (۷) الدیار بکری: تاریخ الخلفاء، ۱: ۲۷۴، (۸) ابن حزم: تحفہ انساب العرب، ص ۱۶، (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بعد اشاریہ، (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۱، (۱۱) الطبری، ۳: ۲۳۳۰، (۱۲) ابن حشام:

۱۲ بعثت میں، جبکہ حضرت رقیہ انیس برس کی ہو چکی تھیں، حبشہ سے واپس آئیں۔ کفار مکہ کے اسلام لانے کی غلط خبر حبشہ پہنچ گئی تھی جسے سن کر مہاجرین چل کھڑے ہوئے، لیکن کچھ رہ بھی گئے۔ جو کہ مظلم آگئے تھے انہوں نے تھوڑے عرصے بعد مدینہ منورہ کو ہجرت کی، جو رہ گئے تھے وہ کئی برس کے بعد مدینہ میں آئے۔

ہجرت مدینہ: حضرت عثمان ان مہاجرین میں تھے جو حبشہ سے مکہ مظلم چلے آئے اور پھر مدینہ منورہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، باب ۷)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ پہنچیں۔

مدینہ منورہ میں حضرت عثمان نے حضرت اوس بن ثابت انصاری (برادر حضرت حسان) کے مکان میں قیام فرمایا تھا (ابن حشام، ص ۲۲۳)۔ یہ بنو نجار سے تھے۔ حضرت رقیہ بھی وہیں آ کر ٹھہریں۔

حضرت عثمان اور حضرت رقیہ کے درمیان مثالی مفاہمت پائی جاتی تھی، اسی لیے عرب میں ضرب المثل کے طور پر یہ مقولہ رائج تھا: میاں بیوی کے جوڑوں میں سب سے بہتر جوڑا، جو کسی انسان کی آنکھ نے دیکھا، وہ حضرت رقیہ اور ان کے شوہر حضرت عثمان ہیں (شرح الواہب اللہیہ، ۳: ۱۹۸)۔ حسن معاشرت کی اس سے بڑھ کر کیا مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

حضرت رقیہ کا سن شریف اکیس سال کا تھا۔ ۲ ہجری اور رمضان المبارک کا مہینا تھا کہ آپ کے دانے (کھسرا) نکل آئے۔ یہ زمانہ غزوہ بدر کی تیاریوں کا تھا۔ ۱۲ رمضان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام کو لے کر بدر کی طرف چلے۔ ۱۷ رمضان کو معرکہ پیش آیا (ابن سعد و الطبری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں ان کی تیارداری کے لیے ان کے شوہر حضرت عثمان (البخاری، کتاب المغازی، ص ۱۳، ۱۹) اور حضرت اسماء بن زید (الاصابہ، ۳: ۲۹۸) کو چھوڑ گئے تھے۔ جس دن حضرت زید بن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینہ منورہ پہنچے اسی روز حضرت رقیہ کا انتقال ہوا تھا۔

السيرة (طبع Wüstenfeld) 'م ۱۲۱' ۲۰۸ بعد ۲۳۱؛ (۱۳) الورقانی: شرح الرواحب اللدنیہ، بمواضع کثیرہ.

○

رکعتہ : رک پے صلاۃ.

○

رکوع : رک پے صلاۃ.

○

رَمَضَان : (ع) 'مادہ ر م ض سے' جو سخت گرمی اور تپش کی طرف اشارہ کرتا ہے، مجری تقویم کا لوہا مینہ اس نام کی وجہ تسمیہ پر اہل لغت نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب ابتدا میں مینوں کے نام وضع کیے گئے تو یہ مینا سخت گرمی کے موسم میں آیا ہوگا یا اس لیے کہ روزوں (صوم) کی وجہ سے روزہ دار بھوک اور پیاس کی حدت اور شدت محسوس کرتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ).

رمضان ہی وہ بابرکت مینا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے "رمضان کا مینہ وہ ہے جس میں قرآن مجید نازل کیا گیا" (البقرہ: ۱۸۵) اس مینے کے بڑے فضائل ہیں، اس مینے میں ایک رات (لیلۃ القدر) ایسی آتی ہے جو ہزار راتوں سے افضل و بہتر ہے (۹۷ [القدر: ۳])۔ فضائل و احکام کی تفصیلات کے لیے رک پے صوم.

ماخذ : (۱) الزحری: الکشاف، بذیل آیت ۲ [البقرہ: ۱۸۵]؛ (۲) ایضادی، تفسیر، بذیل آیت؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رمضان؛ (۴) الراغب: المفردات، بذیل مادہ ر م ض؛ (۵) احادیث کے لیے دیکھیے متلح کوز السنہ، بذیل مادہ رمضان.

○

روح : رک پے نص.

○

رَحْبَانِيَّة : (ع) 'خانقاہی زندگی' اسم فاعل راحب

[رک ہاں] یہ اصطلاح مادہ رعب سے مشتق ہے۔ یہ لفظ قرآن حکیم میں صرف ایک بار آیا ہے (۵۷ [الحج: ۲۷])۔ امام راغب نے مفردات میں ترشہ کے معنی تعبہ کیے ہیں، یعنی عبادت گزاری میں خوف سے کام لینا، رحبانیت اسی تعبہ یعنی فرط خوف سے عبادت گزاری میں غلو کا نام ہے، اسی سے رحبان کا لفظ ہے۔ اسی وجہ سے اسلام میں شادی کے قابل مردوں اور عورتوں کے لیے نکاح ضروری قرار دیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے اسلام رحبانیت کا قائل نہیں.

جب حضرت عثمان بن مظعون کی بیوی نے اپنے شوہر کی بے اتفاقی اور بے توجہی کی شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی (بیوی) کی حمایت کی اور فرمایا رحبانیت ہمارے لیے تجویز نہیں کی گئی (احمد بن حنبل، ۲۲۶: ۶۱؛ الداری، نکاح، باب ۳)۔ ذیل کی حدیث اس سے عام تر ہے "اپنے آپ کو تکلیف نہ دو اور خدا تمہیں تکلیف نہ دے گا" بعضوں نے اپنی جانوں کو تکلیف دی ہے، خدا نے انہیں تکلیف نہیں دی ہے، ان کے اخلاف صوموں اور خانقاہوں میں ہیں۔ یہ ایک ایسا رواج ہے جو ہم نے ان کے لیے تجویز نہیں کیا ہے (ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۳۴).

اس طرح اسلام نے رحبانیت کو رد کر کے اس کے بجائے جہاد کا حکم دیا ہے: "ہر پیغمبر نے کسی نہ کسی قسم کی رحبانیت کی تعلیم دی ہے، مگر اس امت کی رحبانیت جہاد ہے" (احمد بن حنبل، ۳: ۲۶۶)۔ اسلام ایک کامل ضابطہ حیات ہے، اس میں ترک دنیا نہیں، بلکہ معاشی اور معاشرتی زندگی اور ارتباطات کے بارے میں مفصل احکام دیے ہیں.

ماخذ : (۱) تفسیر (۵۷ [الحج: ۲۷])؛ (۲) ابن سعد، طبقات، طبع Sachau، ۳/۱: ۲۸۷؛ (۳) الزحری: الفائق، حیدر آباد، ۱۳۲۳ھ، ۱: ۲۶۹؛ (۴) ابن الاثیر: نہایہ، بذیل مادہ.

زاویہ : دراصل کسی عمارت کا کونا جو شروع میں کسی چھوٹی مسجد یا عبادت خانے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ مشرق کے اسلامی ممالک میں اب بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں اور یہ کسی بڑی (یا جامع) مسجد سے فرق دکھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شمالی افریقہ میں ”زاویہ“ کی اصطلاح نے اپنا وسیع تر مفہوم قائم رکھا ہے اور اس کا اطلاق ایسی عمارت یا مجموعہ عمارات پر ہوتا ہے جو کسی خانقاہ اور مدرسے کے مشابہ ہوں۔ کسی زاویے میں مندرجہ ذیل حصے کلی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں: نماز کے لیے ایک حجرہ مع عراب، کسی مریطہ یا شرعی ولی کا مقبرہ، جس کے اوپر قبۃ ہو، ایک کمرہ، جو تلاوت قرآن کے لیے مخصوص کیا گیا ہو، ایک مکتب یا مدرسہ قرآن خوانی، آخر میں زاویے کے مسمانوں، یعنی زائرین، مسافروں اور طالب علموں کے حجرے۔ زاویے سے متصل عموماً ایک قبرستان ہوتا ہے، جس میں ان لوگوں کی قبریں ہوتی ہیں جنہوں نے اپنی زندگی ہی میں وہاں دفن کیے جانے کی وصیت کی ہو۔ دوما Daumas کہتا ہے: ”مختصر یہ کہ زاویہ ایک مذہبی مدرسہ اور مفت کا اقامت خانہ ہوتا ہے اور ان دو باتوں میں یہ قرون وسطیٰ کی خانقاہ (Monastery) سے بہت کچھ مشابہہ ہے“۔

معلوم ہوتا ہے قرون وسطیٰ کے بعد زاویے کے مفہوم میں کم از کم المغرب میں وہاں کے خاص مذاق کے مطابق کسی حد تک تبدیلی ہو گئی ہے۔ اس کے برخلاف مشرق میں اس لفظ نے بہت جلد ایک خاص مفہوم پیدا کر لیا اور اس کا اطلاق محض چھوٹی چھوٹی مساجد پر ہونے لگا، وہاں اسے دیر، خانقاہ اور نیکے کی معین اصطلاحات کے بدل کے طور پر استعمال نہیں کرتے۔ یہ اصطلاحیں خاص طور پر ان خانقاہوں کے لیے مستعمل ہیں جو اپنے قیام کے لیے محبی تصوف کی مرحون منت ہیں۔ بخلاف اس

کے المغرب میں تیرھویں صدی عیسوی کے قریب زاویے کی اصطلاح بظاہر رابطہ، یعنی ایسے نیکہ درویش کے ہم معنی ہو گئی جہاں کوئی عبادت گزار بزرگ عزت گزین ہو کر اپنے شاگردوں اور مریدوں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہو (الہادی: المقصد، مترجمہ G.S. Colin، در AM ۲۶ (۱۹۲۶ء): ۲۴۰، بذیل مادہ) لیکن زاویے یا رابطے کو ہمیشہ بینہ رابطہ نہیں سمجھنا چاہیے، جو ایک اور کام کے لیے ہوتا تھا اور جس کی نوعیت زیادہ تر فوجی تھی۔ بہر حال اس سلسلے میں ہمیں ابن مردوق تلمسانی (م ۷۷۸/۷۷۹ء) کے بیان کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی کے متعلق ایک کتابچہ المسند الصالح الحسن لکھا ہے، جس کا بیالیسواں باب ان ذوا یا کے لیے وقف کیا گیا ہے جو اس سلطان نے تعمیر کرائے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ زاویہ وہی چیز ہے جسے مشرق میں رابطہ یا خانقاہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ زاویے کی قسم کے پہلے نیکے بہت جلد ترقی کر گئے اور صرف دنیا سے کنارہ کشی کرنے والوں کا گوشہ عافیت ہی نہیں رہے، بلکہ مذہبی اور درویشانہ زندگی کے مرکز بھی بن گئے، جہاں سے تصوف کو عوام الناس کے قریب تر لانا ممکن ہو گیا، جو اب تک بلا شرکت غیرے شری عالموں کی ملکیت تھا۔ اب یہ زاویے مرجع عوام ہو گئے اور دینی درس گاہیں اور کسی حد تک ایسے اقامت خانے بن گئے جن میں روحانی تعلیم کی تکمیل کے مسافر طلبہ بلا خرچ آکر ٹھہر جاتے تھے۔

غرباط کے لوک بنو نصر سے پہلے ہمیں اندلس میں کہیں زاویے نہیں ملتے۔ ان کا تعلق اسی زمانے سے ہے جس میں مرینی سلطان ابوالحسن کے زاویے تعمیر ہوئے اور ان کی تاسیس میں بھی لازماً انہیں ضروریات کو ملحوظ رکھا گیا ہوگا۔

آج کل شمالی افریقہ کے اہم ترین زاویے، خواہ شروں

شرعی احکام نہ ہوں اور کتاب وہ ہے جس میں احکام اور حکمیں ہوں۔ حضرت داؤدؑ کی زبور میں کوئی حکم شرعی نہ تھا، ”گویا صحیفہ حکمت ہونے کی رعایت سے اسے زبور کہا گیا۔

زمانہ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی عہد کے اشعار میں لفظ زبور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ جاہلی شعرا نے اسے شای فرمان کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ الفرزدق کے ہاں یہ لفظ اسی مضمون میں ملتا ہے (التقائض، قصیدہ ۷۵، شعرا)۔

جاہلی شعرا کے ہاں یہ لفظ زبور کی صورت میں ملتا ہے اس کی جمع ذر بھی آئی ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مزامیر کو قرآن مجید میں زبور کہا گیا ہے۔ ۲۱ [الانبیاء: ۱۰۵] میں صحیفہ داؤد کا ایک حوالہ بھی دیا گیا جو کہ زبور ۳۹/۳ میں ملتا ہے۔ موجودہ صحیفہ پانچ دیوانوں کا مجموعہ ہے، اس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے علاوہ دوسرے عبرانی شعرا کا کلام بھی شامل ہے۔ اس طرح الہامی اور غیر الہامی کلام مخلوط ہو گیا ہے۔ قرآن مجید نے زبور صرف حضرت داؤد علیہ السلام کے کلام کو کہا ہے۔

قرآن مجید میں ذٰلِکَ دَاوُدُ زَبُورًا (۳ [الانبیاء: ۱۷۳]) میں جس زبور کا ذکر ہے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد داؤد علیہ السلام کا صحیفہ ہے۔ البتہ بعض کوئی مفسرین کی رائے میں اسے بطور جمع زبور (پیش کے ساتھ)۔ معنی ”فرامین“ پڑھنا چاہیے۔ الطبری اس خیال کی تردید کرتا ہے (الطبری: تفسیر ۶: ۱۸)۔ احمد بن عبد اللہ بن سلام مولیٰ خلیفہ ہارون سے یہ منقول ہے کہ زبور سے مراد وہی مزامیر ہیں جو یہود و نصاریٰ کے ہاں حداول ہیں، جن کی تعداد دیرہ سو ہے۔

زبور کے ترجمے کا ایک جز جو دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا تحریر کردہ ہے اور جو مسیحی عربی ادب میں قدیم ترین سمجھا جاتا ہے اور جسے B. Violet نے دمشق میں دریافت کیا تھا، اس میں زبور ۷۸، آیات ۲۰، ۲۱، ۲۲ کا عربی ترجمہ یونانی جلی (Majuscular) حروف میں لکھا گیا ہے۔ الکندی نے اپنی تصنیف الرسالہ (تصنیف تقریباً ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء) میں اور ابن قتیبہ نے جیسا کہ ابن الجوزی نے الوقاء میں بیان کیا ہے، زبور کی آیات کا لفظی ترجمہ نقل کیا ہے۔ تورات [تک بائبل] کی طرح زبور میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ

میں ہوں خواہ دیہات میں (جہاں ان کے گرد ہمیشہ چھوٹی چھوٹی بستیوں آباد ہوتی رہی ہیں) مراہلون یا شرعلی درویشوں کے فرقوں کی بڑی اقامت گاہیں یا ان کی شاخیں ہیں۔

المغرب کے ایسے خطوں میں جو مرکزی حکومت کے صدر مقام سے دور ہیں، زاویے اپنے مذہبی اور ذہنی اثرات کے علاوہ، دیہاتی آبادی پر براہ راست سیاسی اثر بھی ڈالتے رہے ہیں۔ اس کی سب سے نمایاں مثال (دسلی مراکش میں ام ربیع کے کنارے، تادلا کے ضلع میں) زاویہ الدلا ہے، جہاں کے سربراہوں نے سجدی خاندان کے زوال کے بعد (سترھویں صدی کے نصف آخر میں) پر آشوب زمانے سے فائدہ اٹھایا اور اس ضلع کے بیشتر حصے میں، جو فاس کے تابع تھا، اپنا دنیوی اقتدار بوجھ لیا۔ قریب تر زمانے میں تازوؤالت کے اسیلج اور دسلی اطلس کے آسٹال نامی بربر زاویوں کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



زَبُور : (ع) جمع ذر، الثریر: لکھنا، زبور: معنی مزبور یعنی لکھی ہوئی چیز، وہ کتاب جو جلی خط میں لکھی ہوئی ہو، لیکن عرف عام میں زبور کا لفظ اس آسمانی کتاب کے لیے مخصوص ہو چکا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ یہ خیال کہ عبرانی یا سریانی مادہ زمر اور اس کا اشتقاق زمور، عربی میں ذر اور مزور ہو گیا اور اسی سے زبور ہے (جمنے، ص ۱۳۹) بداحتہ غلط ہے، کیوں کہ عربی میں ذر اور زمر دونوں مادے اور اس سے مشتق مزور اور زمور موجود ہیں، جبکہ عبرانی و سریانی میں صرف زمر اور زمور ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابدال، عبرانی اور سریانی میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل میں ہے کہ رسولوں کو ایسناں والیر دے کر بھیجا گیا (۱۹ [النحل: ۲۶، ۲۷] [الشعراء: ۱۹۴])، یہاں ذر کے معنی کتابیں ہیں۔ دوسرے مقامات پر ذر و الثریر و الکتاب التییر آیا ہے (۳ [آل عمران: ۱۸۳، ۳۵] [فاطر: ۲۵])۔

امام رافع فرماتے ہیں: ”بعض کا قول ہے کہ زبور اس کتاب کا نام ہے جو صرف عقلی حکمتوں کو شامل ہو، اس میں

وآلہ وسلم کی تشریف آوری کی پیشگوئیاں موجود ہیں۔ ابن عبیدہ کے نزدیک مزامیر کی متعدد آیات کے صداق سرور کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ علی بن ربیع نے بھی بشارت داؤدؑ دربارہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے باب میں اسی قسم کے حوالے جمع کیے ہیں۔ دوسری طرف ابن حزم نے مزامیر پر سخت نکتہ چینی کی ہے اور بائبل کی دوسری کتابوں پر بھی۔ ان کا قول ہے کہ ان کی بہت سی عمارتیں موضوع ہیں جنہیں وہ غلط ترجمے کی بنا پر گمراہ قرار دیتے ہیں۔

مأخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید؛ (۲) لسان العرب؛ بذیل مادہ؛ (۳) امام راغب: مفردات؛ بذیل مادہ؛ Arthur The foreign vocabulary of Quran: Jeffery

○

الزبیر بن العوام : بن خویلد بن أسد بن عبدالمزی بن قس بن کلاب، ابو عبد اللہ الملقب بہ الحواری۔ ان کی والدہ حضرت منیہ بنت عبدالمطلب تھیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ۱۰ مہمی تھیں، چنانچہ رشتے میں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ابن عم (پہا کے بیٹے) اور حضرت خدیجہ بنت خویلد کے بھتیجے تھے۔

حضرت زبیرؓ السابقون الاولون میں سے تھے۔ حدیث کے مطابق وہ پانچویں شخص تھے جنہوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی۔ وہ یحییٰ بن یس (بہر آٹھ سال) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر ایمان لے آئے تھے۔ وہ ان دس حضرات میں سے ہیں جن کے جنتی ہونے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بشارت دی تھی۔

ان کی ازدواج میں سے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اپنے اس عزم اور ہمت کی وجہ سے مشہور ہیں جس کا اظہار انہوں نے اپنے بیٹے عبد اللہ کے بارے میں کیا تھا۔ ان کے بطن سے زبیر کے دوسرے بیٹے عروہ پیدا ہوئے۔ حضرت زبیرؓ کے تیسرے بیٹے جنہوں نے تاریخ اسلام میں نمایاں کارنامے دکھائے، معتب تھے۔

حضرت زبیرؓ انتہائی مصائب اور تکالیف کے باوجود

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دامن سے وابستہ رہے۔ انہوں نے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں شرکت کی۔ ہجرت مدینہ کے بعد آپ کا رشتہ منواخت ابن مسعودؓ اور بعض روایات کی رو سے طلحہؓ یا کعب بن مالک کے ساتھ باندھا گیا۔ بعد ازاں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں تمام بڑی بڑی لڑائیوں میں حصہ لیتے اور داد شجاعت دیتے رہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو الحواری کا لقب ان خدمات کے سلسلے میں عطا فرمایا تھا جو انہوں نے بنو قریظہ [رکب ہاں] سے جنگ کے دوران میں بطور مخبر انجام دی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: ”ہر نبی کا ایک حواری ہوتا ہے اور میرا حواری الزبیر ہے۔“ غزوہ خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو بنو قریظہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے تین مرتبہ بھیجا اور اسی جنگ کے موقع پر انہوں نے سیرالذریٰ کے خوب جوہر دکھائے۔ فتح مکہ کے دن حضرت زبیرؓ کے ہاتھ میں دو جھنڈے تھے۔ ان کا شمار بڑے بہادر اور دلیر صحابہ کرام میں ہوتا ہے (سیر اعلام النبلاء: ۱: ۳۱)۔ انہوں نے جنگ جمل کے موقع پر شہادت پائی۔ اس وقت ان کی عمر مختلف مورخین نے ۶۰ اور ۶۷ کے درمیان بتائی ہے۔

احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نظروں میں ان کی بڑی وقعت تھی۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک بار جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے گفتگو کے دوران میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: ”مجھ پر میرے ماں باپ قربان“۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں ایک ریشی قبا عطا کی تھی جسے وہ جنگ کے وقت پہنا کرتے تھے (سیر اعلام النبلاء: ۱: ۳۳)۔ حضرت زبیرؓ بڑے مالدار اور مخیر تھے۔ ان کے ایک ہزار مملوک تھے، جو انہیں خراج ادا کرتے تھے اور وہ خراج کا سارا روپیہ خیرات کر دیتے تھے، پھر بھی وفات کے بعد لاکھوں روپوں کی جائداد اور نقدی چھوڑ گئے (سیر اعلام النبلاء: ۱: ۳۲)۔ ان کی وصیت کے لیے دیکھیے ابن سعد ۳/۱: ۷۵، بعد: البخاری، کتاب الحس، باب ۱۳۔

ہے۔ کافر پر زکوة نہیں۔ اسی طرح آزاد، بالغ اور عاقل ہونا دارالسلام میں رہنا اور زکوة کی فرضیت سے باخبر ہونا نیز ایسی چیز کے نصاب کا مالک ہونا جو ایک سال تک قائم رہتی ہو، مذکورہ مال پر ایک سال کا مل گزر جانا (سال گزرنے کے بغیر زکوة فرض نہیں ہوتی) اس مال کا قرض (حق اللہ و حق العباد) سے بری ہونا، اس مال کا اپنی ضرورتوں سے زائد ہونا، مال کا خود اپنے یا اپنے وکیل کے قبضے میں ہونا، مال میں ان تین وصفوں میں سے ایک وصف کا پایا جانا: (۱) نقدیت؛ (۲) سوم؛ (سوم = سائہ جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ سائہ کے معنی وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چرے کے گزر کرتے ہیں، گھر میں نہیں کھاتے انہیں گھر میں کچھ نہیں دیا جاتا، وہ غیر ممنوع چراگاہ سے گھاس چرتے ہوں، دودھ کے لیے یا افزائش نسل کی غرض سے رکھے گئے ہوں)؛ (۳) نیت تجارت؛ یہ شرط بھی ہے کہ اس مال پر کوئی دوسرا حق مثل عشر یا خراج کے نہ ہو، کیونکہ ایک مال پر دو حق فرض نہیں ہوتے، لہذا جس مال پر عشر یا خراج ہوگا اس پر زکوة فرض نہ ہوگی۔

زکوة کا مال مستحقین کو دینے وقت نیت بھی ضروری ہے کہ یہ مال خدا کی خوشنودی کے لیے دے رہا ہوں۔ زکوة کے مال پر مستحق کو قابض کر دینا بھی ضروری ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ زکوة مستحقین ہی کو ملے۔

زکوة چار قسم کے اسواں پر فرض ہے: (۱) سائہ (چلنے والے) جانوروں پر؛ (۲) سونے چاندی پر؛ (۳) ہر قسم کے تجارتی مال پر؛ (۴) بکھتی اور درختوں کی پیداوار پر؛ (اگرچہ اصطلاحاً اس قسم کو عشر کہتے ہیں)۔ ان اقسام کے نصاب اپنے اپنے ہیں۔ چاندی سونے اور تمام تجارتی مال میں چالیسواں حصہ زکوة فرض ہے۔ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے جس کے ساڑھے ہاون تولے اور بتول بعض ۳۶ تولے ساڑھے پانچ ماشے بنتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوة، کراچی ۱۹۶۳ء؛ عبدالحکیم: علم اللہ، جلد چہارم، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ اس سے کم چاندی پر زکوة نہیں۔ سونے کا نصاب بیس حقال ہے، جس کے ساڑھے سات تولے (اور بتول بعض پانچ تولے ذوالی ماشے) بنتے ہیں۔ اس پر چالیسواں ۱/۴۰

ماخذ : (۱) ابن حشام: سيرة، طبع 'Wiistenfeld'؛ (۲) الواقدی: ترجمہ 'Wellhausen' برلن ۱۸۸۲ء؛ (۳) البیہقی: طبع 'Houthsama'؛ (۴) البیہقی: طبع 'Houthsama'؛ (۵) ابن سعد: طبع 'Dahab' ۳/ ۵۰۱؛ (۶) البلاذری: طبع 'Houthsama'؛ (۷) المسعودی: طبع 'Houthsama'؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ؛ (۹) ۵۳؛ (۱۰) ۱۹۶؛ (۱۱) ۱۹۶؛ (۱۲) ۱۹۶؛ (۱۳) ۱۹۶؛ (۱۴) ۱۹۶؛ (۱۵) ۱۹۶؛ (۱۶) ۱۹۶؛ (۱۷) ۱۹۶؛ (۱۸) ۱۹۶؛ (۱۹) ۱۹۶؛ (۲۰) ۱۹۶؛ (۲۱) ۱۹۶؛ (۲۲) ۱۹۶؛ (۲۳) ۱۹۶؛ (۲۴) ۱۹۶؛ (۲۵) ۱۹۶؛ (۲۶) ۱۹۶؛ (۲۷) ۱۹۶؛ (۲۸) ۱۹۶؛ (۲۹) ۱۹۶؛ (۳۰) ۱۹۶؛ (۳۱) ۱۹۶؛ (۳۲) ۱۹۶؛ (۳۳) ۱۹۶؛ (۳۴) ۱۹۶؛ (۳۵) ۱۹۶؛ (۳۶) ۱۹۶؛ (۳۷) ۱۹۶؛ (۳۸) ۱۹۶؛ (۳۹) ۱۹۶؛ (۴۰) ۱۹۶؛ (۴۱) ۱۹۶؛ (۴۲) ۱۹۶؛ (۴۳) ۱۹۶؛ (۴۴) ۱۹۶؛ (۴۵) ۱۹۶؛ (۴۶) ۱۹۶؛ (۴۷) ۱۹۶؛ (۴۸) ۱۹۶؛ (۴۹) ۱۹۶؛ (۵۰) ۱۹۶؛ (۵۱) ۱۹۶؛ (۵۲) ۱۹۶؛ (۵۳) ۱۹۶؛ (۵۴) ۱۹۶؛ (۵۵) ۱۹۶؛ (۵۶) ۱۹۶؛ (۵۷) ۱۹۶؛ (۵۸) ۱۹۶؛ (۵۹) ۱۹۶؛ (۶۰) ۱۹۶؛ (۶۱) ۱۹۶؛ (۶۲) ۱۹۶؛ (۶۳) ۱۹۶؛ (۶۴) ۱۹۶؛ (۶۵) ۱۹۶؛ (۶۶) ۱۹۶؛ (۶۷) ۱۹۶؛ (۶۸) ۱۹۶؛ (۶۹) ۱۹۶؛ (۷۰) ۱۹۶؛ (۷۱) ۱۹۶؛ (۷۲) ۱۹۶؛ (۷۳) ۱۹۶؛ (۷۴) ۱۹۶؛ (۷۵) ۱۹۶؛ (۷۶) ۱۹۶؛ (۷۷) ۱۹۶؛ (۷۸) ۱۹۶؛ (۷۹) ۱۹۶؛ (۸۰) ۱۹۶؛ (۸۱) ۱۹۶؛ (۸۲) ۱۹۶؛ (۸۳) ۱۹۶؛ (۸۴) ۱۹۶؛ (۸۵) ۱۹۶؛ (۸۶) ۱۹۶؛ (۸۷) ۱۹۶؛ (۸۸) ۱۹۶؛ (۸۹) ۱۹۶؛ (۹۰) ۱۹۶؛ (۹۱) ۱۹۶؛ (۹۲) ۱۹۶؛ (۹۳) ۱۹۶؛ (۹۴) ۱۹۶؛ (۹۵) ۱۹۶؛ (۹۶) ۱۹۶؛ (۹۷) ۱۹۶؛ (۹۸) ۱۹۶؛ (۹۹) ۱۹۶؛ (۱۰۰) ۱۹۶؛ (۱۰۱) ۱۹۶؛ (۱۰۲) ۱۹۶؛ (۱۰۳) ۱۹۶؛ (۱۰۴) ۱۹۶؛ (۱۰۵) ۱۹۶؛ (۱۰۶) ۱۹۶؛ (۱۰۷) ۱۹۶؛ (۱۰۸) ۱۹۶؛ (۱۰۹) ۱۹۶؛ (۱۱۰) ۱۹۶؛ (۱۱۱) ۱۹۶؛ (۱۱۲) ۱۹۶؛ (۱۱۳) ۱۹۶؛ (۱۱۴) ۱۹۶؛ (۱۱۵) ۱۹۶؛ (۱۱۶) ۱۹۶؛ (۱۱۷) ۱۹۶؛ (۱۱۸) ۱۹۶؛ (۱۱۹) ۱۹۶؛ (۱۲۰) ۱۹۶؛ (۱۲۱) ۱۹۶؛ (۱۲۲) ۱۹۶؛ (۱۲۳) ۱۹۶؛ (۱۲۴) ۱۹۶؛ (۱۲۵) ۱۹۶؛ (۱۲۶) ۱۹۶؛ (۱۲۷) ۱۹۶؛ (۱۲۸) ۱۹۶؛ (۱۲۹) ۱۹۶؛ (۱۳۰) ۱۹۶؛ (۱۳۱) ۱۹۶؛ (۱۳۲) ۱۹۶؛ (۱۳۳) ۱۹۶؛ (۱۳۴) ۱۹۶؛ (۱۳۵) ۱۹۶؛ (۱۳۶) ۱۹۶؛ (۱۳۷) ۱۹۶؛ (۱۳۸) ۱۹۶؛ (۱۳۹) ۱۹۶؛ (۱۴۰) ۱۹۶؛ (۱۴۱) ۱۹۶؛ (۱۴۲) ۱۹۶؛ (۱۴۳) ۱۹۶؛ (۱۴۴) ۱۹۶؛ (۱۴۵) ۱۹۶؛ (۱۴۶) ۱۹۶؛ (۱۴۷) ۱۹۶؛ (۱۴۸) ۱۹۶؛ (۱۴۹) ۱۹۶؛ (۱۵۰) ۱۹۶؛ (۱۵۱) ۱۹۶؛ (۱۵۲) ۱۹۶؛ (۱۵۳) ۱۹۶؛ (۱۵۴) ۱۹۶؛ (۱۵۵) ۱۹۶؛ (۱۵۶) ۱۹۶؛ (۱۵۷) ۱۹۶؛ (۱۵۸) ۱۹۶؛ (۱۵۹) ۱۹۶؛ (۱۶۰) ۱۹۶؛ (۱۶۱) ۱۹۶؛ (۱۶۲) ۱۹۶؛ (۱۶۳) ۱۹۶؛ (۱۶۴) ۱۹۶؛ (۱۶۵) ۱۹۶؛ (۱۶۶) ۱۹۶؛ (۱۶۷) ۱۹۶؛ (۱۶۸) ۱۹۶؛ (۱۶۹) ۱۹۶؛ (۱۷۰) ۱۹۶؛ (۱۷۱) ۱۹۶؛ (۱۷۲) ۱۹۶؛ (۱۷۳) ۱۹۶؛ (۱۷۴) ۱۹۶؛ (۱۷۵) ۱۹۶؛ (۱۷۶) ۱۹۶؛ (۱۷۷) ۱۹۶؛ (۱۷۸) ۱۹۶؛ (۱۷۹) ۱۹۶؛ (۱۸۰) ۱۹۶؛ (۱۸۱) ۱۹۶؛ (۱۸۲) ۱۹۶؛ (۱۸۳) ۱۹۶؛ (۱۸۴) ۱۹۶؛ (۱۸۵) ۱۹۶؛ (۱۸۶) ۱۹۶؛ (۱۸۷) ۱۹۶؛ (۱۸۸) ۱۹۶؛ (۱۸۹) ۱۹۶؛ (۱۹۰) ۱۹۶؛ (۱۹۱) ۱۹۶؛ (۱۹۲) ۱۹۶؛ (۱۹۳) ۱۹۶؛ (۱۹۴) ۱۹۶؛ (۱۹۵) ۱۹۶؛ (۱۹۶) ۱۹۶؛ (۱۹۷) ۱۹۶؛ (۱۹۸) ۱۹۶؛ (۱۹۹) ۱۹۶؛ (۲۰۰) ۱۹۶؛ (۲۰۱) ۱۹۶؛ (۲۰۲) ۱۹۶؛ (۲۰۳) ۱۹۶؛ (۲۰۴) ۱۹۶؛ (۲۰۵) ۱۹۶؛ (۲۰۶) ۱۹۶؛ (۲۰۷) ۱۹۶؛ (۲۰۸) ۱۹۶؛ (۲۰۹) ۱۹۶؛ (۲۱۰) ۱۹۶؛ (۲۱۱) ۱۹۶؛ (۲۱۲) ۱۹۶؛ (۲۱۳) ۱۹۶؛ (۲۱۴) ۱۹۶؛ (۲۱۵) ۱۹۶؛ (۲۱۶) ۱۹۶؛ (۲۱۷) ۱۹۶؛ (۲۱۸) ۱۹۶؛ (۲۱۹) ۱۹۶؛ (۲۲۰) ۱۹۶؛ (۲۲۱) ۱۹۶؛ (۲۲۲) ۱۹۶؛ (۲۲۳) ۱۹۶؛ (۲۲۴) ۱۹۶؛ (۲۲۵) ۱۹۶؛ (۲۲۶) ۱۹۶؛ (۲۲۷) ۱۹۶؛ (۲۲۸) ۱۹۶؛ (۲۲۹) ۱۹۶؛ (۲۳۰) ۱۹۶؛ (۲۳۱) ۱۹۶؛ (۲۳۲) ۱۹۶؛ (۲۳۳) ۱۹۶؛ (۲۳۴) ۱۹۶؛ (۲۳۵) ۱۹۶؛ (۲۳۶) ۱۹۶؛ (۲۳۷) ۱۹۶؛ (۲۳۸) ۱۹۶؛ (۲۳۹) ۱۹۶؛ (۲۴۰) ۱۹۶؛ (۲۴۱) ۱۹۶؛ (۲۴۲) ۱۹۶؛ (۲۴۳) ۱۹۶؛ (۲۴۴) ۱۹۶؛ (۲۴۵) ۱۹۶؛ (۲۴۶) ۱۹۶؛ (۲۴۷) ۱۹۶؛ (۲۴۸) ۱۹۶؛ (۲۴۹) ۱۹۶؛ (۲۵۰) ۱۹۶؛ (۲۵۱) ۱۹۶؛ (۲۵۲) ۱۹۶؛ (۲۵۳) ۱۹۶؛ (۲۵۴) ۱۹۶؛ (۲۵۵) ۱۹۶؛ (۲۵۶) ۱۹۶؛ (۲۵۷) ۱۹۶؛ (۲۵۸) ۱۹۶؛ (۲۵۹) ۱۹۶؛ (۲۶۰) ۱۹۶؛ (۲۶۱) ۱۹۶؛ (۲۶۲) ۱۹۶؛ (۲۶۳) ۱۹۶؛ (۲۶۴) ۱۹۶؛ (۲۶۵) ۱۹۶؛ (۲۶۶) ۱۹۶؛ (۲۶۷) ۱۹۶؛ (۲۶۸) ۱۹۶؛ (۲۶۹) ۱۹۶؛ (۲۷۰) ۱۹۶؛ (۲۷۱) ۱۹۶؛ (۲۷۲) ۱۹۶؛ (۲۷۳) ۱۹۶؛ (۲۷۴) ۱۹۶؛ (۲۷۵) ۱۹۶؛ (۲۷۶) ۱۹۶؛ (۲۷۷) ۱۹۶؛ (۲۷۸) ۱۹۶؛ (۲۷۹) ۱۹۶؛ (۲۸۰) ۱۹۶؛ (۲۸۱) ۱۹۶؛ (۲۸۲) ۱۹۶؛ (۲۸۳) ۱۹۶؛ (۲۸۴) ۱۹۶؛ (۲۸۵) ۱۹۶؛ (۲۸۶) ۱۹۶؛ (۲۸۷) ۱۹۶؛ (۲۸۸) ۱۹۶؛ (۲۸۹) ۱۹۶؛ (۲۹۰) ۱۹۶؛ (۲۹۱) ۱۹۶؛ (۲۹۲) ۱۹۶؛ (۲۹۳) ۱۹۶؛ (۲۹۴) ۱۹۶؛ (۲۹۵) ۱۹۶؛ (۲۹۶) ۱۹۶؛ (۲۹۷) ۱۹۶؛ (۲۹۸) ۱۹۶؛ (۲۹۹) ۱۹۶؛ (۳۰۰) ۱۹۶؛ (۳۰۱) ۱۹۶؛ (۳۰۲) ۱۹۶؛ (۳۰۳) ۱۹۶؛ (۳۰۴) ۱۹۶؛ (۳۰۵) ۱۹۶؛ (۳۰۶) ۱۹۶؛ (۳۰۷) ۱۹۶؛ (۳۰۸) ۱۹۶؛ (۳۰۹) ۱۹۶؛ (۳۱۰) ۱۹۶؛ (۳۱۱) ۱۹۶؛ (۳۱۲) ۱۹۶؛ (۳۱۳) ۱۹۶؛ (۳۱۴) ۱۹۶؛ (۳۱۵) ۱۹۶؛ (۳۱۶) ۱۹۶؛ (۳۱۷) ۱۹۶؛ (۳۱۸) ۱۹۶؛ (۳۱۹) ۱۹۶؛ (۳۲۰) ۱۹۶؛ (۳۲۱) ۱۹۶؛ (۳۲۲) ۱۹۶؛ (۳۲۳) ۱۹۶؛ (۳۲۴) ۱۹۶؛ (۳۲۵) ۱۹۶؛ (۳۲۶) ۱۹۶؛ (۳۲۷) ۱۹۶؛ (۳۲۸) ۱۹۶؛ (۳۲۹) ۱۹۶؛ (۳۳۰) ۱۹۶؛ (۳۳۱) ۱۹۶؛ (۳۳۲) ۱۹۶؛ (۳۳۳) ۱۹۶؛ (۳۳۴) ۱۹۶؛ (۳۳۵) ۱۹۶؛ (۳۳۶) ۱۹۶؛ (۳۳۷) ۱۹۶؛ (۳۳۸) ۱۹۶؛ (۳۳۹) ۱۹۶؛ (۳۴۰) ۱۹۶؛ (۳۴۱) ۱۹۶؛ (۳۴۲) ۱۹۶؛ (۳۴۳) ۱۹۶؛ (۳۴۴) ۱۹۶؛ (۳۴۵) ۱۹۶؛ (۳۴۶) ۱۹۶؛ (۳۴۷) ۱۹۶؛ (۳۴۸) ۱۹۶؛ (۳۴۹) ۱۹۶؛ (۳۵۰) ۱۹۶؛ (۳۵۱) ۱۹۶؛ (۳۵۲) ۱۹۶؛ (۳۵۳) ۱۹۶؛ (۳۵۴) ۱۹۶؛ (۳۵۵) ۱۹۶؛ (۳۵۶) ۱۹۶؛ (۳۵۷) ۱۹۶؛ (۳۵۸) ۱۹۶؛ (۳۵۹) ۱۹۶؛ (۳۶۰) ۱۹۶؛ (۳۶۱) ۱۹۶؛ (۳۶۲) ۱۹۶؛ (۳۶۳) ۱۹۶؛ (۳۶۴) ۱۹۶؛ (۳۶۵) ۱۹۶؛ (۳۶۶) ۱۹۶؛ (۳۶۷) ۱۹۶؛ (۳۶۸) ۱۹۶؛ (۳۶۹) ۱۹۶؛ (۳۷۰) ۱۹۶؛ (۳۷۱) ۱۹۶؛ (۳۷۲) ۱۹۶؛ (۳۷۳) ۱۹۶؛ (۳۷۴) ۱۹۶؛ (۳۷۵) ۱۹۶؛ (۳۷۶) ۱۹۶؛ (۳۷۷) ۱۹۶؛ (۳۷۸) ۱۹۶؛ (۳۷۹) ۱۹۶؛ (۳۸۰) ۱۹۶؛ (۳۸۱) ۱۹۶؛ (۳۸۲) ۱۹۶؛ (۳۸۳) ۱۹۶؛ (۳۸۴) ۱۹۶؛ (۳۸۵) ۱۹۶؛ (۳۸۶) ۱۹۶؛ (۳۸۷) ۱۹۶؛ (۳۸۸) ۱۹۶؛ (۳۸۹) ۱۹۶؛ (۳۹۰) ۱۹۶؛ (۳۹۱) ۱۹۶؛ (۳۹۲) ۱۹۶؛ (۳۹۳) ۱۹۶؛ (۳۹۴) ۱۹۶؛ (۳۹۵) ۱۹۶؛ (۳۹۶) ۱۹۶؛ (۳۹۷) ۱۹۶؛ (۳۹۸) ۱۹۶؛ (۳۹۹) ۱۹۶؛ (۴۰۰) ۱۹۶؛ (۴۰۱) ۱۹۶؛ (۴۰۲) ۱۹۶؛ (۴۰۳) ۱۹۶؛ (۴۰۴) ۱۹۶؛ (۴۰۵) ۱۹۶؛ (۴۰۶) ۱۹۶؛ (۴۰۷) ۱۹۶؛ (۴۰۸) ۱۹۶؛ (۴۰۹) ۱۹۶؛ (۴۱۰) ۱۹۶؛ (۴۱۱) ۱۹۶؛ (۴۱۲) ۱۹۶؛ (۴۱۳) ۱۹۶؛ (۴۱۴) ۱۹۶؛ (۴۱۵) ۱۹۶؛ (۴۱۶) ۱۹۶؛ (۴۱۷) ۱۹۶؛ (۴۱۸) ۱۹۶؛ (۴۱۹) ۱۹۶؛ (۴۲۰) ۱۹۶؛ (۴۲۱) ۱۹۶؛ (۴۲۲) ۱۹۶؛ (۴۲۳) ۱۹۶؛ (۴۲۴) ۱۹۶؛ (۴۲۵) ۱۹۶؛ (۴۲۶) ۱۹۶؛ (۴۲۷) ۱۹۶؛ (۴۲۸) ۱۹۶؛ (۴۲۹) ۱۹۶؛ (۴۳۰) ۱۹۶؛ (۴۳۱) ۱۹۶؛ (۴۳۲) ۱۹۶؛ (۴۳۳) ۱۹۶؛ (۴۳۴) ۱۹۶؛ (۴۳۵) ۱۹۶؛ (۴۳۶) ۱۹۶؛ (۴۳۷) ۱۹۶؛ (۴۳۸) ۱۹۶؛ (۴۳۹) ۱۹۶؛ (۴۴۰) ۱۹۶؛ (۴۴۱) ۱۹۶؛ (۴۴۲) ۱۹۶؛ (۴۴۳) ۱۹۶؛ (۴۴۴) ۱۹۶؛ (۴۴۵) ۱۹۶؛ (۴۴۶) ۱۹۶؛ (۴۴۷) ۱۹۶؛ (۴۴۸) ۱۹۶؛ (۴۴۹) ۱۹۶؛ (۴۵۰) ۱۹۶؛ (۴۵۱) ۱۹۶؛ (۴۵۲) ۱۹۶؛ (۴۵۳) ۱۹۶؛ (۴۵۴) ۱۹۶؛ (۴۵۵) ۱۹۶؛ (۴۵۶) ۱۹۶؛ (۴۵۷) ۱۹۶؛ (۴۵۸) ۱۹۶؛ (۴۵۹) ۱۹۶؛ (۴۶۰) ۱۹۶؛ (۴۶۱) ۱۹۶؛ (۴۶۲) ۱۹۶؛ (۴۶۳) ۱۹۶؛ (۴۶۴) ۱۹۶؛ (۴۶۵) ۱۹۶؛ (۴۶۶) ۱۹۶؛ (۴۶۷) ۱۹۶؛ (۴۶۸) ۱۹۶؛ (۴۶۹) ۱۹۶؛ (۴۷۰) ۱۹۶؛ (۴۷۱) ۱۹۶؛ (۴۷۲) ۱۹۶؛ (۴۷۳) ۱۹۶؛ (۴۷۴) ۱۹۶؛ (۴۷۵) ۱۹۶؛ (۴۷۶) ۱۹۶؛ (۴۷۷) ۱۹۶؛ (۴۷۸) ۱۹۶؛ (۴۷۹) ۱۹۶؛ (۴۸۰) ۱۹۶؛ (۴۸۱) ۱۹۶؛ (۴۸۲) ۱۹۶؛ (۴۸۳) ۱۹۶؛ (۴۸۴) ۱۹۶؛ (۴۸۵) ۱۹۶؛ (۴۸۶) ۱۹۶؛ (۴۸۷) ۱۹۶؛ (۴۸۸) ۱۹۶؛ (۴۸۹) ۱۹۶؛ (۴۹۰) ۱۹۶؛ (۴۹۱) ۱۹۶؛ (۴۹۲) ۱۹۶؛ (۴۹۳) ۱۹۶؛ (۴۹۴) ۱۹۶؛ (۴۹۵) ۱۹۶؛ (۴۹۶) ۱۹۶؛ (۴۹۷) ۱۹۶؛ (۴۹۸) ۱۹۶؛ (۴۹۹) ۱۹۶؛ (۵۰۰) ۱۹۶؛ (۵۰۱) ۱۹۶؛ (۵۰۲) ۱۹۶؛ (۵۰۳) ۱۹۶؛ (۵۰۴) ۱۹۶؛ (۵۰۵) ۱۹۶؛ (۵۰۶) ۱۹۶؛ (۵۰۷) ۱۹۶؛ (۵۰۸) ۱۹۶؛ (۵۰۹) ۱۹۶؛ (۵۱۰) ۱۹۶؛ (۵۱۱) ۱۹۶؛ (۵۱۲) ۱۹۶؛ (۵۱۳) ۱۹۶؛ (۵۱۴) ۱۹۶؛ (۵۱۵) ۱۹۶؛ (۵۱۶) ۱۹۶؛ (۵۱۷) ۱۹۶؛ (۵۱۸) ۱۹۶؛ (۵۱۹) ۱۹۶؛ (۵۲۰) ۱۹۶؛ (۵۲۱) ۱۹۶؛ (۵۲۲) ۱۹۶؛ (۵۲۳) ۱۹۶؛ (۵۲۴) ۱۹۶؛ (۵۲۵) ۱۹۶؛ (۵۲۶) ۱۹۶؛ (۵۲۷) ۱۹۶؛ (۵۲۸) ۱۹۶؛ (۵۲۹) ۱۹۶؛ (۵۳۰) ۱۹۶؛ (۵۳۱) ۱۹۶؛ (۵۳۲) ۱۹۶؛ (۵۳۳) ۱۹۶؛ (۵۳۴) ۱۹۶؛ (۵۳۵) ۱۹۶؛ (۵۳۶) ۱۹۶؛ (۵۳۷) ۱۹۶؛ (۵۳۸) ۱۹۶؛ (۵۳۹) ۱۹۶؛ (۵۴۰) ۱۹۶؛ (۵۴۱) ۱۹۶؛ (۵۴۲) ۱۹۶؛ (۵۴۳) ۱۹۶؛ (۵۴۴) ۱۹۶؛ (۵۴۵) ۱۹۶؛ (۵۴۶) ۱۹۶؛ (۵۴۷) ۱۹۶؛ (۵۴۸) ۱۹۶؛ (۵۴۹) ۱۹۶؛ (۵۵۰) ۱۹۶؛ (۵۵۱) ۱۹۶؛ (۵۵۲) ۱۹۶؛ (۵۵۳) ۱۹۶؛ (۵۵۴) ۱۹۶؛ (۵۵۵) ۱۹۶؛ (۵۵۶) ۱۹۶؛ (۵۵۷) ۱۹۶؛ (۵۵۸) ۱۹۶؛ (۵۵۹) ۱۹۶؛ (۵۶۰) ۱۹۶؛ (۵۶۱) ۱۹۶؛ (۵۶۲) ۱۹۶؛ (۵۶۳) ۱۹۶؛ (۵۶۴) ۱۹۶؛ (۵۶۵) ۱۹۶؛ (۵۶۶) ۱۹۶؛ (۵۶۷) ۱۹۶؛ (۵۶۸) ۱۹۶؛ (۵۶۹) ۱۹۶؛ (۵۷۰) ۱۹۶؛ (۵۷۱) ۱۹۶؛ (۵۷۲) ۱۹۶؛ (۵۷۳) ۱۹۶؛ (۵۷۴) ۱۹۶؛ (۵۷۵) ۱۹۶؛ (۵۷۶) ۱۹۶؛ (۵۷۷) ۱۹۶؛ (۵۷۸) ۱۹۶؛ (۵۷۹) ۱۹۶؛ (۵۸۰) ۱۹۶؛ (۵۸۱) ۱۹۶؛ (۵۸۲) ۱۹۶؛ (۵۸۳) ۱۹۶؛ (۵۸۴) ۱۹۶؛ (۵۸۵) ۱۹۶؛ (۵۸۶) ۱۹۶؛ (۵۸۷) ۱۹۶؛ (۵۸۸) ۱۹۶؛ (۵۸۹) ۱۹۶؛ (۵۹۰) ۱۹۶؛ (۵۹۱) ۱۹۶؛ (۵۹۲) ۱۹۶؛ (۵۹۳) ۱۹۶؛ (۵۹۴) ۱۹۶؛ (۵۹۵) ۱۹۶؛ (۵۹۶) ۱۹۶؛ (۵۹۷) ۱۹۶؛ (۵۹۸) ۱۹۶؛ (۵۹۹) ۱۹۶؛ (۶۰۰) ۱۹۶؛ (۶۰۱) ۱۹۶؛ (۶۰۲) ۱۹۶؛ (۶۰۳) ۱۹۶؛ (۶۰۴) ۱۹۶؛ (۶۰۵) ۱۹۶؛ (۶۰۶) ۱۹۶؛ (۶۰۷) ۱۹۶؛ (۶۰۸) ۱۹۶؛ (۶۰۹) ۱۹۶؛ (۶۱۰) ۱۹۶؛ (۶۱۱) ۱۹۶؛ (۶۱۲) ۱۹۶؛ (۶۱۳) ۱۹۶؛ (۶۱۴) ۱۹۶؛ (۶۱۵) ۱۹۶؛ (۶۱۶) ۱۹۶؛ (۶۱۷) ۱۹۶؛ (۶۱۸) ۱۹۶؛ (۶۱۹) ۱۹۶؛ (۶۲۰) ۱۹۶؛ (۶۲۱) ۱۹۶؛ (۶۲۲) ۱۹۶؛ (۶۲۳) ۱۹۶؛ (۶۲۴) ۱۹۶؛ (۶۲۵) ۱۹۶؛ (۶۲۶) ۱۹۶؛ (۶۲۷) ۱۹۶؛ (۶۲۸) ۱۹۶؛ (۶۲۹) ۱۹۶؛ (۶۳۰) ۱۹۶؛ (۶۳۱) ۱۹۶؛ (۶۳۲) ۱۹۶؛ (۶۳۳) ۱۹۶؛ (۶۳۴) ۱۹۶؛ (۶۳۵) ۱۹۶؛ (۶۳۶) ۱۹۶؛ (۶۳۷) ۱۹۶؛ (۶۳۸) ۱۹۶؛ (۶۳۹) ۱۹۶؛ (۶۴۰) ۱۹۶؛ (۶۴۱) ۱۹۶؛ (۶۴۲) ۱۹۶؛ (۶۴۳) ۱۹۶؛ (۶۴۴) ۱۹۶؛ (۶۴۵) ۱۹۶؛ (۶۴۶) ۱۹۶؛ (۶۴۷) ۱۹۶؛ (۶۴۸) ۱۹۶؛ (۶۴۹) ۱۹۶؛ (۶۵۰) ۱۹۶؛ (۶۵۱) ۱۹۶؛ (۶۵۲) ۱۹۶؛ (۶۵۳) ۱۹۶؛ (۶۵۴) ۱۹۶؛ (۶۵۵) ۱۹۶؛ (۶۵۶) ۱۹۶؛ (۶۵۷) ۱۹۶؛ (۶۵۸) ۱۹۶؛ (۶۵۹) ۱۹۶؛ (۶۶۰) ۱۹۶؛ (۶۶۱) ۱۹۶؛ (۶۶۲) ۱۹۶؛ (۶۶۳) ۱۹۶؛ (۶۶۴) ۱۹۶؛ (۶۶۵) ۱۹۶؛ (۶۶۶) ۱۹۶؛ (۶۶۷) ۱۹۶؛ (۶۶۸) ۱۹۶؛ (۶۶۹) ۱۹۶؛ (۶۷۰) ۱۹۶؛ (۶۷۱) ۱۹۶؛ (۶۷۲) ۱۹۶؛ (۶۷۳) ۱۹۶؛ (۶۷۴) ۱۹۶؛ (۶۷۵) ۱۹۶؛ (۶۷۶) ۱۹۶؛ (۶۷۷) ۱۹۶؛ (۶۷۸) ۱۹۶؛ (۶۷۹) ۱۹۶؛ (۶۸۰) ۱۹۶؛ (۶۸۱) ۱۹۶؛ (۶۸۲) ۱۹۶؛ (۶۸۳) ۱۹۶؛ (۶۸۴) ۱۹۶؛ (۶۸۵) ۱۹۶؛ (۶۸۶) ۱۹۶؛ (۶۸۷) ۱۹۶؛ (۶۸۸) ۱۹۶؛ (۶۸۹) ۱۹۶؛ (۶۹۰) ۱۹۶؛ (۶۹۱) ۱۹۶؛ (۶۹۲) ۱۹۶؛ (۶۹۳) ۱۹۶؛ (۶۹۴) ۱۹۶؛ (۶۹۵) ۱۹۶؛ (۶۹۶) ۱۹۶؛ (۶۹۷) ۱۹۶؛ (۶۹۸) ۱۹۶؛ (۶۹۹) ۱۹۶؛ (۷۰۰) ۱۹۶؛ (۷۰۱) ۱۹۶؛ (۷۰۲) ۱۹۶؛ (۷۰۳) ۱۹۶؛ (۷۰۴) ۱۹۶؛ (۷۰۵) ۱۹۶؛ (۷۰۶) ۱۹۶؛ (۷۰۷) ۱۹۶؛ (۷۰۸) ۱۹۶؛ (۷۰۹) ۱۹۶؛ (۷۱۰) ۱۹۶؛ (۷۱۱) ۱۹۶؛ (۷۱۲) ۱۹۶؛ (۷۱۳) ۱۹۶؛ (۷۱۴) ۱۹۶؛ (۷۱۵) ۱۹۶؛ (۷۱۶) ۱۹۶؛ (۷۱۷) ۱۹۶؛ (۷۱۸) ۱۹۶؛ (۷۱۹) ۱۹۶؛ (۷۲۰) ۱۹۶؛ (۷۲۱) ۱۹۶؛ (۷۲۲) ۱۹۶؛ (۷۲۳) ۱۹

حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ سونے چاندی کی قیمت بڑھتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت سونے چاندی کی جو قیمت ہو، اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت نقد رقم کے بجائے سونے یا چاندی کی زکوٰۃ اسی جنس میں بھی ادا کی جاسکتی ہے۔ تجارتی مال کا نصاب بھی یہی ہوگا۔ تجارتی مال وہ مال ہے جو فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو۔ اس کا نصاب مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگا، یعنی اگر کل مال کی قیمت ساڑھے ہاون تو لے چاندی یا ساڑھے سات تو لے سونے کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو سال گزر جانے پر اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔

چاندی سونے میں اگر کسی اور چیز کی ملاوٹ ہے، مگر وہ غالب نہیں تو وہ کاغذ ہوگی۔ اگر غالب ہے تو اس میں زیر نصاب جنس کی مالیت کی زکوٰۃ ہوگی (دیکھیے مفتی محمد شفیع و عبدالحکیم، کتب مذکورہ)۔

ساتھ جانوروں کے ہارے میں شرط ہے کہ وہ جنگلی نہ ہوں اور یہ کہ تجارت کی نیت سے پالے جائیں۔ پانچ اونٹوں یا ان سے زائد پر زکوٰۃ فرض ہے۔ تفصیل کے لیے رکت بہ زکوٰۃ در ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

اگر حاکم وقت عادل مسلمان ہے تو اسے ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ لینے کا حق ہے۔ وہ لوگوں کو زکوٰۃ لے کر مستحقین میں صرف کرے گا، لیکن اگر وہ ظالم یا غیر مسلم ہے یا زکوٰۃ کو مستحقین میں صرف نہیں کرتا تو لوگوں کو چاہیے کہ دوبارہ زکوٰۃ نکالیں اور خود مستحقین میں تقسیم کریں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ نہ دیتا ہو تو حاکم وقت کا فرض ہے کہ اسے قید کر دے اور اسے مجبور کرے۔ (انہیں زکوٰۃ کے خلاف جہاد کی بحث آگے آئی ہے)۔ اسی طرح اگر حلال مال میں حرام ملا دے تو سب کی زکوٰۃ دینا پڑے گی۔

عشر کے واجب ہونے میں کسی نصاب کی شرط نہیں۔ قلم (یا پیداوار) درختوں کا پھل کم ہو یا زیادہ، سب پر عشر ۱/۱۰ واجب ہے، بشرطیکہ ایک صاع سے کم نہ ہو۔ اس میں ایک سال تک ہاتی رہنے کی قید بھی نہیں۔ یہ ہر پیداوار پر واجب ہے، خواہ پیداوار سال میں دو مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ عشر کے

ادا کرنے والے کے لیے بالغ عاقل ہونے کی شرط بھی نہیں۔ پہاڑ اور جنگل کی پیداوار میں بھی عشر ہے۔ مسلمان پر عشر ہی لگانا چاہیے، خراج نہیں، کیونکہ عشر عبادت ہے اور خراج محصول، لیکن اگر کسی مسلمان نے خرابی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ زمین کی تین قسمیں ہیں: مشری، خراجی اور تنصیفی۔ ان کے لیے الگ الگ احکام ہیں (رکت بہ عشر، خراج) زکوٰۃ اور عشر کا بیت المال الگ اور خراج اور جزیہ کا الگ ہوتا تھا۔ جس شخص کو زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اسے ساعی کہتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے گھروں میں جا کر زکوٰۃ وصول کرتا تھا۔ اسے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ عام شاہراہوں پر بیٹھ کر تاجروں سے رقم وصول کرنے والے کو عاشر کہتے ہیں۔ یہ امام وقت یا حاکم وقت کی طرف سے مقرر ہوتا تھا۔

زکوٰۃ کی تاکید کا ایک بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے دور خلافت میں منکرین زکوٰۃ سے جہاد کیا اور صحابہ کرامؓ نے ایسے لوگوں کو مرتد خیال کیا۔ انہوں نے فرمایا خدا کی قسم جو صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا اس سے میں ضرور لڑوں گا (بحوالہ صحیح بخاری)۔

پہلے ذکر آچکا ہے کہ زکوٰۃ کے احکام بتدریج نازل ہوئے۔ تفصیلی احکام نازل ہونے سے پہلے حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات سے جو بچ جائے، خرچ کر دیا جائے (الغزو کے یہی معنی ہیں)۔ تفسیر مظہری میں یہی لکھا ہے کہ تفصیلی احکام سے پہلے صحابہ کی یہ عادت تھی کہ ضروریات سے جو کچھ بھی بچ جاتا تھا وہ صدقہ کر دیتے تھے۔ بعد میں سورۃ التوبہ کی آیت متعلقہ نازل ہوئے پر اس کی وصولی اسلامی حکومت کا فریضہ قرار پائی (یہ جزئیات تفسیر قرطبی اور الجصاص: احکام القرآن میں بھی مذکور ہیں)۔

نصاب زکوٰۃ بھی بڑی عقلی اور تمدنی بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور اس میں انسانی ضرورتوں اور مجبوریوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔

دور حاضر میں زکوٰۃ کے تمدنی مصالح پر نہایت پر مغز بحثیں ہوئی ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اسلام اور جدید معاشی

اسرائیل میں ایک بہت معزز عمدہ تصور ہوتا تھا (قصص الانبیاء ص ۳۶۸: قصص القرآن ۲: ۳۶۶ بعد)۔ حضرت زکریا کے والد کے بارے میں مختلف روایات ہیں: زکریا بن اَوْن، زکریا بن ثُبْرِی، زکریا بن لَدْن، اور بعض نے زکریا بن برخیا بھی لکھا ہے اور انجیل برناباس سے بھی اس آخری قول کی تائید ہوتی ہے (فتح الباری ۶: ۳۶۶) قصص القرآن کے مؤلف اشعری نے زکریا بن یوحیا بھی لکھا ہے۔ حضرت زکریا اور حضرت مریم کے والد عمران بن ماثان ہم زلف تھے (الطبری ۱: ۵۸۵)۔ زکریا کی بیوی کا نام ایشاع بنت قاتوزہ اور عمران کی بیوی کا نام شدہ بنت قاتوزہ تھا۔

انجیلوں میں بھی ان کا تذکرہ آتا ہے (دیکھیے انجیل لوقا باب ۱، آیت ۵ تا ۶)۔

گزشتہ تفصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ محفہ زکریا میں مذکور شخصیت اور قرآن مجید میں جس ہستی کا ذکر ہے، دونوں الگ الگ ہیں اور دونوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ حاصل ہے۔ حضرت زکریا اور ان کے ہم زلف عمران بن ماثان (والد مریم) کا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے ہونا بھی اہل کتاب اور اہل اسلام دونوں کی روایات کی بنیاد پر ثابت اور مسلم ہے۔ الطبری (۱: ۵۸۵) کے بیان کے مطابق حضرت زکریا کے فرزند حضرت یحییٰ کی پیدائش بائبل پر سکندر کے حملے کے تین سو تیس سال بعد اور حضرت مسیح کی ولادت سے صرف چھ ماہ قبل ہوئی۔ ابن الاثیر نے یہ وضاحت لکھا ہے کہ سب سے پہلے حضرت یحییٰ نے نبوت مسیح کی تصدیق کی اور انہیں پتہ چلا کہ حضرت یحییٰ ہی نے دیا تھا۔ حضرت یحییٰ اور زکریا کا قتل ریح مسیح سے ایک سال قبل ہوا (الکامل ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۰)۔ ابن الاثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ بائبل سے واپسی کے بعد بنی اسرائیل نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس اپنے رسول بھیجے، مگر انہوں نے سب کو یا تو قتل کیا یا تکذیب کی۔ آخری انبیاء مرسلین زکریا، یحییٰ اور مسیح تھے جن میں سے دو اول الذکر قتل کیے گئے (الکامل ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۰)۔

قرآن مجید میں حضرت زکریا کا قصہ دو جگہ زیادہ تفصیل سے آیا ہے، ایک جگہ کفالت مریم کے ضمن میں، جہاں ارشاد

نظریات میں اسے "اجتہادی سوشل سیکورٹی" کا ایک نظام قرار دیا ہے جس کے ذریعے معاشرے کے نادار لوگوں کے لیے کفالت عمومی کا بندوبست کیا گیا ہے۔ یہی خیال سید قطب حمید نے اپنی کتاب اسلام کا عدل اجتماعی میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید اسلامی ریاست میں کفالت عمومی کے اس خدائی قانون سے "اللاس اور ناداری کا تشفی بخش حل ہو سکتا ہے (نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ اور اسلام میں تقسیم دولت کا اصول)۔

ماخذ: تفصیلی جزئیات کے لیے دیگر تفاسیر قرآن اور کتب احادیث کے علاوہ دیکھیے (۱) الجصاص: احکام القرآن؛ (۲) کتب فقہ و حدیث: عبد الحکوم فاروقی: علم الفقہ جلد ۳؛ زکوٰۃ؛ (۳) الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، بحث زکوٰۃ وغیرہ۔



زکریا: علیہ السلام (غیر عربی اسامی سے ہے، ابو یحییٰ) حضرت زکریا دیکھیے انبیاء بنی اسرائیل میں سے ہیں اور ان کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۳۸)؛ (۶ [الانعام]: ۸۵)۔ (۱۹ [مریم]: ۲۰) اور (۲۱ [الانبیاء]: ۸۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا ذکر آتا ہے۔ وہ اور ان کے فرزند حضرت یحییٰ اور حضرت عیسیٰ معاصر تھے۔ انبیاء بنی اسرائیل میں زکریا نام کے دو نبی ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زکریا بن برخیا ہیں جو انبیاء تورات میں سے تھے۔ ان کا ظہور ایران کے بادشاہ دارا بن گشتاسپ کے عہد میں ہوا، دوسرے زکریا ابو یحییٰ ہیں، جو حضرت مریم کے خالو اور حضرت عیسیٰ کے معاصر تھے۔ اول الذکر زکریا کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں، لیکن مجموعہ تورات کے محفہ زکریا میں ان کا ذکر موجود ہے۔ دونوں میں تقریباً چار سو سال کا عرصہ جاگزیں ہے (قصص الانبیاء ص ۳۶۸: قصص القرآن ۲: ۳۶۶ بعد)۔

حضرت زکریا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے تھے (تفسیر الرازی ۳: ۱۳۸) "لاوی" ہونے کی حیثیت سے وہ میکہ کے کاہنوں یا خادموں میں شامل تھے۔ میکہ کا کاہن (یہ کاہن عربوں کے کاہنوں سے بالکل الگ اور ارفع ہوتے تھے) یا خادم ہونا بنی

الزحشری : ابوالقاسم محمود بن عمر مشہور ایرانی الاصل عالم فہ و کلام و لسانیات، ۲۷ رجب ۳۶۷ھ / ۸ مارچ ۱۰۷۵ء میں خوارزم میں پیدا ہوا اور ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف مقامات کا سفر کرتا ہوا کے پہنچا، جہاں اس نے کچھ عرصہ ابن وثعاس کے شاگرد کی حیثیت سے اقامت اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کا لقب جابر اللہ (اللہ کا ہمسایہ) قرار پایا، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اس سے پہلے ہی ادبی شہرت حاصل کر چکا تھا، کیوں کہ سفر حج کے دوران میں جب اس کا گزر بغداد سے ہوا تو مشہور علوی عالم جابر اللہ بن الزحری نے اس کا خیر مقدم کیا تھا۔ علم کلام میں اس نے معتزلہ کی پیروی کی۔ ایرانی الاصل ہونے کے باوجود وہ عربی زبان کی فصاحت کا علمبردار تھا اور اپنی مادری زبان (فارسی) میں صرف مبتدیوں کو پڑھاتا تھا۔ وہ عرفہ (۹ ذوالحجہ ۵۳۸ھ / ۱۳ جون ۱۱۳۳ء) کو خوارزم کے شہر جہانپہ میں فوت ہو گیا۔ جب ابن بطوطہ (مطبوعہ بیروت ۱۳۰۶ء) جہانپہ پہنچا تو اس کا مقبرہ ابھی وہاں موجود تھا۔

الزحشری کی اہم ترین تصنیف قرآن مجید کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل ہے جو ۵۲۸ھ / ۱۱۳۳ء میں مکمل ہوئی۔ باوجودیکہ اس کا نقطہ نظر معتزلی ہے اور ابتداء ہی میں وہ اپنے اس عقیدے کا اعلان کرتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے، پھر بھی رائج العقیدہ مسلمانوں میں خاصی مقبول ہوئی۔ اس کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ مصنف کی توجہ زیادہ تر عقائد کی فلسفیانہ تفسیر پر ہے؛ دوم: خالص نحوی تشریحات کے علاوہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے قرآن کے ادبی محاسن کی طرف توجہ دلائی ہے اور یوں عقیدہ اعجاز قرآن کی حمایت کی ہے؛ سوم: تفسیر کے لغوی پہلو کا اس نے خاص طور پر خیال رکھا ہے اور قرأت کی پوری پوری تحقیق کی اور اپنی تشریحات کی تائید میں قدیم شاعری کے حوالے کثرت سے دیے ہیں۔ ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ اس میں یہ خالی ہے کہ وہ حدیث سے کم سے کم استفادہ کرتا ہے۔ بہر حال ان وجوہ سے کشاف کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور ادب میں اس کا درجہ اس زمانے میں بھی مسلم تھا جب ایسناوی نے عقائد صحیحہ کی روشنی میں گویا اس کا رد لکھا تھا اور کوشش کی کہ نحوی تشریحات کی صحت اور مختلف

رہائی کے مطابق حضرت مریمؑ کی والدہ اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے خانہ خدا میں حاضر ہوتی ہیں اور اپنی بیٹی کو خدمت کے لیے وقف کرنا چاہتی ہیں۔ یہاں کے کاتبوں میں سے ہر ایک کی خواہش تھی کہ وہ حضرت مریمؑ کی کفالت اپنے ذمے لے۔ حضرت زکریاؑ چونکہ ان کے خالوتھے اس لیے انہوں نے اس استحقاق کا دعویٰ کیا، مگر فیصلہ قرعہ اندازی سے ہوا (۳ آل عمران) اور حضرت زکریاؑ کی کفالت و نگرانی میں ان کی تربیت ہوئی۔ حضرت زکریاؑ جب بھی ان کے عبادت والے کمرے میں داخل ہوتے، بے موسیٰ پھل پاتے اور تعجب سے پوچھتے تو وہ فرماتے کہ یہ سب کچھ اللہ کے ہاں سے آتے ہیں۔ تب حضرت زکریاؑ کو اپنے بے اولاد ہونے کا احساس ہوا اور بھری (وہ اس وقت بقول ابن کثیر ستر برس کے اور اشعلی کے بیان کے مطابق ۹۰ یا ۱۲۰ سال کے تھے) دیکھیے قصص القرآن ۲: ۳۶۹ تا ۳۷۵ کے باوجود اولاد کی خواہش پیدا ہوئی اور وہیں انہوں نے اللہ سے دعا کی جس کی قبولیت کی بشارت اور علامات سے انہیں آگاہ کر دیا گیا (۳ آل عمران) ۳۳ تا ۳۳) دوسری جگہ سورہ مریم کے شروع میں ذکر آیا ہے، جہاں یہی قصہ مذکور ہے۔

حضرت زکریاؑ کی شہادت کے سلسلے میں ابن الاثیر (الکامل ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴) نے بیان کیا ہے کہ بعثت مسیح سے جو احکام تورات منسوخ ہوئے ان میں سے ایک بھتیجی سے نکاح بھی تھا۔ بنی اسرائیل کا ایک بادشاہ ہیرودس اپنی ایک بھتیجی سے نکاح کرنا چاہتا تھا۔ حضرت یحییٰؑ چونکہ شریعت عیسوی پر ایمان رکھتے تھے، اس لیے مانع آئے؛ تب بادشاہ کے حکم سے انہیں عبادت خانے میں ذبح کر دیا گیا۔ اس واقعے سے حضرت زکریاؑ ہماگ کر ایک باغ میں بچے اور ایک درخت کے تنے میں پناہ لی، بادشاہ کے آدمیوں نے درخت کو حضرت زکریاؑ سمیت آگ سے جڑ دیا۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی زکریاؑ اپنی ردی کمانے کے لیے بومحی کا کام کرتے تھے (فتح الباری ۶: ۳۶۶ بعد؛ قصص القرآن ۲: ۳۶۸)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

قراءتوں کے حوالوں میں الزحشری سے بھی آگے بڑھ جائے۔
المغرب میں بھی، جہاں الزحشری کے عقائد سے مالکوں کے
ہدایت کو خاص طور پر نہیں لگتی تھی، ابن خلدون نے اسے
دوسرے مفسرین پر فضیلت دی ہے، تاہم یہ محض اتفاق نہیں
ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخے مشرق کی نسبت المغرب میں
بہت کم دستیاب ہوئے ہیں۔ ایک کشف کو سب سے پہلے ۱۸۷۷
Nassau lees، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی نے
شائع کیا (کلکتہ ۱۸۵۶ء دو جلد) اور پھر یہ یولاق (۱۲۹۱ھ) اور
قاہرہ (۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ) میں طبع ہوئی۔

قواعد عربی میں الزحشری کی تصنیفات میں سے التفصیل کو
جو ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں لکھی گئی، خوب خوب
شہرت حاصل ہوئی، کیونکہ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی
جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بے حد صاف اور واضح ہے۔
اسے بروخ J.B.Broch نے Christiania سے ۱۸۵۹ء اور
۱۸۷۹ء میں شائع کیا۔ GAL: ۲۹۱: ۱ میں اس کی جن شرحوں
کا ذکر ہے ان میں سب سے زیادہ مشہور ابن جیش (م ۶۳۳ھ
۱۲۳۵ء) کی شرح (طبع G.Jahn لاہنرگ ۱۸۸۲ء، دو جلدوں
میں) ہے۔

علم النحو میں ایک رسالہ الْمُفْرَدُ وَالْمُتَوَلَّفُ فِي النُّحُو کے
علاوہ، جس کی اشاعت محدود تھی اور جس کا پتا صرف مخطوطات
استانبول، کوپرلو، شمارہ ۱۳۹۳ و لالہ لی [لا لیل] شمارہ ۳۷۳۰
(دیکھیے Rescher، در M S O S، ۱۳: ۳۱) سے چلا، اس
نے ایک مختصر رسالہ الانموذج فی النحو کے نام سے بھی لکھا تھا،
جو بے مقبول ہوا۔ نحوی معنوں میں ایک تصنیف اور علم عروض
میں ایک اور تصنیف کے لیے دیکھیے GAL: ۲۹۱: ۱ و مکملہ ۱:
۵۱۱۔ یہاں اشغرفی کے قعیدے لامیۃ العرب کی شرح العجب
العجب شرح لامیۃ العرب کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جو البرد کی
شرح کے ساتھ ۱۳۰۰ھ میں استانبول (جواب) سے، الگ غالی
متن ۱۳۲۳ھ میں قاہرہ سے اور بعض دوسری شرحوں کے ایک
سلسلے کے ساتھ ۱۳۲۸ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی (دیکھیے معجم
المطبوعات، عمود ۹۷۴: ۱، GAL: ۱۰۷: ۱۰۷)۔

الزحشری نے مقدمۃ الادب اور فارسی میں اس کی

شرح لکھ کر اہل علم کے لیے عربی زبان کا ایک وسیع ذخیرہ الفاظ
میا کر دیا۔ یہ کتاب پہ سالار اتز = [تسراین خوارزم شاہ کے
نام معنوں کی گئی تھی۔ الزحشری کی اساس البلاغ، دو جلدیں،
قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۳۱ھ (دارالکتب المصریہ) و لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، قدیم
زبان کی لغت اور اپنی باقاعدہ تقسیم و ترتیب کے اعتبار سے بے
حد ممتاز درجہ رکھتی ہے۔ لغت حدیث کے سلسلے میں الزحشری
نے کتاب الفائق (حیدرآباد ۱۳۳۳ھ) لکھی، اس کی جغرافیائی
لغت کتاب الاکنہ و الجبال والیاء (طبع M.
'T.G.J. Juynboll، باصنام Salverda de Grave
لاہنرگ ۱۸۵۶ء) البتہ الدر الدائر المستتب فی کنایات و
استعارات و تشبیہات العرب کا صرف ایک جز ہی لاہنرگ
Vollers شمارہ ۱/۸۷۳) میں دستیاب ہوتا ہے حال ہی میں
الدر الدائر المستتب.... کا ایک عمدہ ایڈیشن بہجتہ الحسی کی تحقیق
و تصحیح سے ہندو میں طبع ہوا۔

عربی زبان کے بارے میں الزحشری کو جو حیرت انگیز
معلومات حاصل تھیں ان کے لیے مشہور و مقبول امثال کے ان
مجموعوں کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا جو اس نے تالیف کیے۔
اس کی کتاب المستقنی فی الامثال جو حیدرآباد سے دو جلدوں
میں طبع ہو چکی ہے، قدیم ضرب الامثال کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ
کتاب متعدد قلمی نسخوں میں استانبول کے علاوہ کئی اور مقامات
میں بھی موجود ہے، علاوہ ان کے جن کا ذکر GAL: ۲۹۲: ۱
میں آتا ہے۔ الزحشری نے خود بھی امثال کے تین مجموعے
مرتب کیے تھے اور اس سلسلے میں وہ خاص احتیاط اور صنعت
کلام کے ہر اسلوب کو بروئے کار لایا تھا: (۱) توابع الکلم عربی
متن، طبع C. Barbier de Meynard، در JA، سلسلہ ۷،
۲۱۳: ۶ (بعد)؛ قاہرہ ۱۲۹۲ھ؛ دیگر مصادر سے پھر اضافوں کے
ساتھ ربیع کا خلاصہ محمد بن الحلیب قاسم (م ۹۳۰ھ/۱۵۳۳ء)
دیکھیے GAL: ۲: ۲۲۹) نے بھی روش الاختیار کے نام سے
تیار کیا (یولاق ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۸ھ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱۳۰۶ھ،
۱۳۰۷ھ)؛ (۳) الطواق الذهب، دی ۱۸۳۵ء۔

الزحشری نے مکالموں کے انداز میں متعدد اخلاقی
رسائل بھی تصنیف کیے۔ ان کا آغاز "یا ابا القاسم" یعنی خود اپنے

کہتے ہیں۔ یہ حرم شریف میں کعبے کی جنوب مشرقی سمت میں اس مقدس مقام کے بالقابل واقع ہے جہاں حجر اسود نصب ہے۔ یہ کنواں ایک سو چالیس فٹ گہرا ہے اور اس کا پانی صحت بخش ہے، تباہ اسے پیتے ہیں اور بطور تبرک گھروں میں لے جاتے ہیں۔ عربی میں زمزم کے معنی ہیں ”وافر پانی“ اور زمزم کے معنی ہیں ”چھوٹے چھوٹے جرعون میں پینا“ نیز ”دانت بھیج کر بولنا“۔

اسلامی روایات کی رو سے اس کنویں کی ابتدا کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے ملتا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے حضرت حاجرہؑ اور آپ کے فرزند حضرت اسمعیلؑ کی جان بچانے کے لیے جاری کیا تھا، جب وہ صحرا میں فرط تشنگی سے جان بلب ہو رہے تھے۔ حضرت حاجرہؑ نے سب سے پہلے اس کے ارد گرد پتھر کی دیوار تعمیر کی تاکہ اس کا پانی محفوظ ہو جائے اور ادھر ادھر بہہ نہ جائے۔ یہ امر یقینی ہے کہ انتہائی قدیم زمانے میں بھی لوگ اس کنویں کو مقدس سمجھتے تھے۔ زمانہ جاہلیت میں ایرانی بھی یہاں آیا کرتے تھے، جیسا کہ زمانہ قدیم کے ایک شاعر کے مصرع سے پتا چلتا ہے۔ ایک دوسرے شاعر کا قول ہے کہ آل ساسان کا جد امجد ساسان بن بابک اس کی زیارت کے لیے گیا تھا۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: ”حضرت ابراہیمؑ، اسمعیلؑ اور اسمعیلؑ کی والدہ کو لے کر نکلے ساتھ پانی کا ایک مشکیزہ تھا۔ ام اسمعیلؑ مشکیزے سے پانی پیتی تھیں اور اس سے بچے کے لیے دودھ بناتا تھا۔ یہاں تک کہ حضرت ابراہیمؑ اس جگہ پہنچے جہاں اب کتبہ ہے اور ایک بھاڑی کے نیچے بچے کو رکھ دیا۔ پھر حضرت ابراہیمؑ اپنے گھرواپس آنے لگے۔ واپسی پر حضرت حاجرہؑ نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا کہ آپ ہمیں یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم سے چھوڑے جا رہے ہیں حضرت ابراہیمؑ نے اثبات میں جواب دیا۔ ام اسمعیلؑ نے کہا پھر اللہ تعالیٰ ہمیں ضائع نہیں کرے گا۔ لوٹ کر آئیں اور مشکیزے سے پانی پیتی رہیں اور بچے کے لیے دودھ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی ختم ہو گیا۔ دل میں کہا: جا کر دیکھوں، شاید کوئی نظر آجائے۔ کوہِ صفا پر چڑھیں، کوئی نظر نہ آیا۔ وادی میں

آپ کو خطاب کرتے ہوئے کیا گیا ہے۔ ان کی شہرت مقامات (اس لفظ کے قدیم معانی کے مطابق) کے نام سے ہوئی اور وہ الانصاع الکبار بھی کہلاتے ہیں۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں ایک شدید علات سے صحت یاب ہونے پر الزحزحی نے ان میں بالکل مختلف قسم کے پانچ اور رسائل کا اضافہ کر دیا، جو صرف و نحو عروض اور ایام عرب سے متعلق تھے (مطبوعہ مع شرح معضہ قاهرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ۔ کتاب نزہۃ المتالس و غمرۃ المتعین بھی ادبی تصنیف ہے، جو فقہ اللہ کی قسم کی ایک کتاب ہے اور آبا صوفیا (شمارہ ۳۳۳۱) میں محفوظ ہے (دیکھیے Rescher در ZDMG ۱۳: ۵۰۸)۔

الزحزحی کی نظموں میں سے، جن کا ایک دیوان مرتب ہو چکا ہے (لمرست قاهرہ، بار دوم، ۱۳۱: ۳)۔ اس کے استاد ابو مضر کا مرقیہ العزلی کی مشنوں (طبع بیروت، ۱۶ بعد) میں چھپ گیا ہے۔

حدیث میں اس نے صرف دو کتابیں تصنیف کیں: (۱) مختصر الموائفہ بین آل الیت والصحابہ، محفوظ در کتاب خانہ احمد تیمور، دیکھیے RAD ۱۰: ۳۱۳؛ (۲) خصائص الشیخۃ الکرام البرہۃ، دیکھیے Ahlwardt، مخطوطات برلن، شمارہ ۹۶۵۶۔ Hesperis ۱۲: ۱۱۷، ۹۹۱۔

ماخذ: (۱) الانباری: نزہۃ الالباء، ص ۳۶۹ تا ۳۷۳؛ (۲) ابن تلکان: وفيات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۰۷؛ (۳) یاقوت: ارشاد الارباب، طبع Margoliouth، ۷: ۱۳۷ تا ۱۵۱؛ (۴) السیوطی: بنية الوعاء، ص ۳۸۸؛ (۵) طاش کوپرلی زادہ: ملحق السعادة، ۱: ۳۳۱؛ (۶) محمد عبدالحی کسنتوی: الفوائد البیہ، ص ۸۷؛ (۷) جمیل بک: عقود الجواهر، ۱: ۲۹۳ بعد؛ (۸) ابن ترقی بردی، طبع Popper، ۳: ۳۳، ص ۷ تا ۱۷؛ (۹) Brockelmann: GAL، ۱: ۲۸۹ بعد، تکرار، ۱: ۵۰۷ تا ۵۱۳؛ (۱۰) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، عمود ۹۷۳ بعد؛ الصادی الجوزی: منہج الزحزحی فی تفسیر القرآن، قاهرہ۔

○

زمزم: اس کے بارہ ناموں میں سے ایک رکعت جبریل بھی ہے، مکہ معظمہ کا تبرک کنواں جسے بزر اسمعیل بھی

پہلے کبھی رونما نہیں ہوا تھا اور وہ یہ کہ چاہ زمزم چٹک کر بہ نکلا اور متعدد حاجی اس میں ڈوب گئے۔ لہذا الوقت حکومت سعودیہ نے چاہ زمزم میں متعدد طاقت ور ثوب وبل نصب کر رکھے ہیں۔ جن کے ذریعے زمزم کا پانی ہمہ وقت کثیر مقدار میں دستیاب ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی میں آنے والے زائرین کے لیے بھی مہیا کیا جاتا ہے (اللازرقی: اخبار مکہ: ۱: ۶۹)۔ (۳۳۶)

مآخذ : (۱) آآ لائڈن، بار اول، بذیل کعبہ: (۲) المسعودی، طبع و ترجمہ Barbier de Meynard، بدر اشاریہ: (۳) متعدد ابن مشام: سیرۃ، بدر اشاریہ: (۴) اللازرقی: اخبار مکہ، بدر اشاریہ: (۵) یاقوت: معجم البلدان: (۶) ابن خلدون: ۲: ۳۶۱۔



زنا : (ع) زنا کے معنی ہیں وہ تکلیف یا تنگی جو پیشاب کی شدت کے باعث محسوس ہوتی ہے۔ شریعت اسلامی میں زنا سے مراد ایسی عورت کے ساتھ صحیح اور مکمل قسم کے جنسی تعلقات ہیں جو (۱) شرعاً صحیح نکاح کے ذریعے مرد کی زوجیت میں نہ ہو؛ (۲) اپنی مطلقہ یا نہ ہو؛ (۳) عقد فاسد سے نکاح میں لایا ہو؛ مثلاً بغیر گواہوں کے عقد ہوا ہو؛ (۴) محرمات میں سے ہو؛ حتیٰ کہ نکاح کے بعد بھی محرمات سے جماعت یا جنسی تعلقات زنا میں شامل ہیں۔ تمام شرائع مساویہ اور ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں کے نزدیک زنا حرام ہے۔ زنا چونکہ دیگر معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عصمت اور انسانی حسب و نسب پر دست درازی ہے، اس لیے اس کی حد (یعنی سزا) بھی اشد الحدود (سب سے سخت) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین گناہوں کو اکبرا کبائر (سب سے بڑے کبیرہ گناہ) قرار دیا جن میں شرک اور قتل اولاد کے علاوہ زنا بھی ہے (معنی المحتاج: ۳: ۱۳۳ تا ۱۵۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۲۳)۔

قرآن مجید میں اس فعل فحش سے شدید نفرت کا اظہار کیا گیا ہے اور اس کے لیے تین مختلف الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زنا ہے (۱۷: ۱۱) (اسرائیل: ۳۲)؛ دوسرا لفظ

بہنجش تو دوڑ کر کوہ مروہ پر آئیں۔ اسی طرح سات پھیرے کیے (اس کی یادگار میں منا اور مروہ کے درمیان حاجی سات بار سعی کرتے ہیں)۔ اس کے بعد ایک آواز آئی۔ ام اسمعیل نے کہا: اگر نیکی تمہارے پاس ہو تو میری فریاد رسی کرو۔ دیکھا تو جبریلؑ نے اپنی ایدی کو زمین پر مارا تو پانی بننے لگا۔ ام اسمعیل متحیر ہو کر پانی جمع کرنے لگیں۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ام اسمعیلؓ اگر پانی کو اپنے حال پر چھوڑ دیتیں تو پانی جاری رہتا (البخاری: المسیح، کتاب الانبیاء)۔

کسی زمانے میں نائلہ بت زمزم پر رکھا ہوا تھا (ابن مشام، طبع مصطفی القا ۱۹۳۶ء، ۱: ۸۳)۔ اسی زمزم اور بعض دوسرے کنودوں کا پانی حاجیوں کو پلانے کے لیے قریش نے القایا کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کر رکھا تھا (ابن مشام: ۱: ۱۳۱)۔ عبدالمطلب کے بعد زمزم کن لوگوں کے زیر تصرف رہا اس کے لیے دیکھیے اللازرقی: اخبار مکہ: ۱: ۷۰)۔ زمانہ جاہلیت میں بنو جرم نے اسے پاٹ دیا تھا اور اپنا سارا خزانہ بھی اسی میں ڈال دیا تھا، لیکن المسعودی کے رائے میں بنو جرم بڑے تنگدست تھے، اس لیے جو خزانہ اس میں دفن کیا گیا تھا وہ بنو جرم نہیں بلکہ ایرانی لائے ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا عبدالمطلب نے اچوتھی مدی کے وسط میں موجود تھے اس کنویں کو پھر سے دریافت کر کے کھدوایا اور اس کے گرد اینٹوں کی دیواریں تعمیر کرا دیں۔ انہیں اس میں سے دو طلائی ہرن، کچھ نکواریں اور زرہ بکتر بھی دستیاب ہوئیں۔ نکواریں سے تو انہوں نے خانہ کعبہ کا دروازہ بنوایا اور اس پر سونے کی پتیاں لگوا دیں، جس میں ایک طلائی ہرن کام آیا۔ دوسرا طلائی ہرن انہوں نے حرم پاک میں رکھوا دیا۔ کنویں کا پانی کنے کے باشندوں میں تقسیم ہوتا تھا۔ (عبدالمطلب کو کس طرح رویا میں زمزم کو دوبارہ جاری کرنے کی طرف متوجہ کیا گیا اس کے لیے دیکھیے ابن مشام: ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰؛ عمد اسلامی میں زمزم کے حالات کے لیے دیکھیے اخبار مکہ: ۱: ۳۳۳)۔

۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس سے

فاحشہ (بدکاری، جمع فواحش، ۴ [النساء]: ۱۵) تیسرا لفظ البغاء (۲۳ [النور]: ۳۳) ہے جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ۔ ان آیات قرآنی میں اس مسئلے کے مختلف پہلو واضح کر دیے گئے ہیں۔ سورۃ الفرقان (۶۸: ۲۵) میں اہل ایمان کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ زنا کے فعل بد سے بھی بچتے ہیں۔ سورۃ بنی اسرائیل (۳۲: ۱۷) میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو احکام دیئے ہیں ان میں سے ایک زنا سے دور رہنے کا بھی حکم ہے سورۃ المائدہ (۱۲: ۶۰) میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ جب مومنات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیعت کرنے کے لیے آئیں تو انہیں زنا سے بچنے کی بھی تلقین کیجئے۔ سورۃ النور (۲۴: ۱۹) میں ان لوگوں کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب الیم کی وعید آئی ہے جو اسلامی معاشرے میں بدکاری کو پھیلانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ سورۃ العلق (۱: ۶۵) میں ارشاد ہوا ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عدت کے دوران بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں۔ سورۃ النور (۲۴: ۳۳) میں بھی اللہ تعالیٰ نے عصمت فروشی اور بدکاری کی لعنت سے منع فرمایا ہے۔ سورۃ النور (۲۴: ۳) ہی میں زانی کو مشرک اور زانیہ کو مشرکہ کے برابر ٹھہرا کر زنا کو بھی شرک کی طرح اکبرا کبائر قرار دیا گیا ہے (روح المعانی: ۷۸: ۱۹)۔

زنا کی سزا: زنا کی حد یا سزا (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) کے سلسلے میں بھی قرآن مجید کی حکمت تدریج پوری طرح کار فرما ہے۔ سب سے پہلے تو یہ حکم ہوا کہ زانی اور زانیہ کو اذیت اور تنگی دی جائے اور اگر وہ تائب ہو کر نیک بن جائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ ساتھ ہی ان عورتوں کو موت تک گھروں میں مقید رکھنے کا حکم ہوا جن کے بدکار ہونے پر چار گواہ شہادت دے چکے ہوں (۴ [النساء]: ۱۵ تا ۱۶) پھر سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کو درے مارنے کا حکم ہوا (۲۴ [النور]: ۲ تا ۳)۔

اس مسئلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی بہت سی احادیث مروی ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: اگر کنوارا مرد

اور کنواری عورت زنا کریں تو ان کی سزا سو سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کریں تو سو درے اور سنگساری یا رجم [رک باں] کی سزا ہے (مسلم: الصحیح، ص ۱۳۱۶)۔ شاذ ولی اللہ دہلوی نے بھی لکھا ہے کہ قتل میں قصاص، زنا میں رجم اور سرتے میں قطعید ہماری طرح ہم سے پہلے کی آسمانی شریعتوں میں معمول تھا، تمام انبیاء کرامؑ اور تمام امتوں نے اس پر عمل کیا ہے (تجۃ اللہ الہالہ، ۲: ۱۱۸)۔ علامہ الالوسی کے مطابق ”صحابہ کرامؓ“ اسلاف، علمائے امت اور ائمہ مسلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے (روح المعانی: ۷۸: ۷۸ بعد)۔ یہی بات علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں بھی کہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کی سزا دی تھی۔ جبکہ اس نے چار مرتبہ آپ کے سامنے اقرار کیا تھا۔ بنو ہینہ کی ایک حاملہ عورت نے زنا کا اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا کہ بچہ پیڑا ہو جائے تو اس عورت کو سنگسار کیا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک یہودی اور یہودیہ کو بھی رجم کی سزا دی اور فرمایا کہ تورات میں بھی اس جرم کی سزایہی ہے، لیکن یہود نے بعد میں اس حکم کو قائم نہ رکھا اور تحریف کی (مسلم، ص ۱۳۱۸، ۱۳۲۰، ۱۳۲۳، ۱۳۲۶)۔

فقہائے اسلام نے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے کے اہم مباحث یہ ہیں: (۱) اثبات زنا کی صورت؛ (۲) زنا کے مرتکبین کی حیثیت کے اختلاف سے احکام میں کیا اختلاف پیدا ہوتا ہے؛ (۳) حد زنا (یعنی کوڑے مارنے اور سنگسار کرنے) کی کیفیت؛ (۴) تحریم زنا اور اس کی سخت سزاؤں میں کیا حکمت ہے۔ اثبات زنا کی تین صورتیں ہیں: (۱) شہادت، یعنی جب چار ایسے مرد جن کا عادل و صادق ہونا ظاہر و باطن میں ثابت ہو، اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں مرد یا عورت کو ہم نے ان طرح زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح سرے کی سلائی سرت دانی میں داخل کی جاتی ہے۔ قاضی وقت کا یہ فرض ہو گا کہ وہ گواہوں سے زنا کی ماہیت، کیفیت، مقام، وقت اور زانی و زانیہ کی تعیین کے سلسلے میں واضح الفاظ

زنا کی سزاؤں میں سختی کا مقصد یہ ہے کہ جرائم کا خاتمہ کیا جا سکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ گناہ کے محرکات کا مقابلہ ان چیزوں کے ذریعے کیا جائے جو ان محرکات کا ختم کر سکتی ہیں۔

شریعت اسلامیہ اس سلسلے میں نہایت نازک اور سب سے زیادہ عادلانہ اصول پر قائم ہے۔ شادی شدہ زانی قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل عصمت و نسب پر حملہ ہے، معاشرے میں ایک بہت بری مثال ہے جس کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں۔ اسلام نے انسان کی مادی ضرورت (مثلاً تسکین شہوت) کو تسلیم کیا ہے اور حلال طریقے سے اس کی تسکین کے لیے نکاح کو واجب قرار دیا۔ جو شخص نکاح سے اعراض کرتا ہے اور پھر زنا کا بھی مرتکب ہوتا ہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج کا انسانی معاشرہ جس بے اطمینانی اور بے راہ روی کا شکار ہے اس کا علاج صرف اسلامی سزاؤں کے نفاذ ہی سے ممکن ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



زندقہ : رکبہ زندیق



زندیق : (جمع: زنادقہ، اسم کیفیت: زندقہ) فقہ اسلامی میں یہ اصطلاح اس فاسد العقیدہ بدعتی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی تعلیم حکومت کے لیے خطرہ بن جائے۔ یہ جرم سزائے موت اور عذاب جہنم کا مستوجب ہے (بخلاف خفیوں کے) 'کفر' جو عموماً نظری صورت کو ظاہر کرتی ہے، زندقہ جیسی سخت اصطلاح نہیں ہے۔ زندیق حق تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتا اور اگر ایمان ظاہر بھی کرے تو درحقیقت باطن میں کافر ہوتا ہے۔ شرح مقاصد میں ہے کہ زندیق وہ کافر ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرنے کے باوجود کافرانہ عقائد رکھتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۳: ۶۱۷)۔ درحقیقت یہ لفظ عراق میں پہلی دفعہ ۱۲۵ھ/۴۲۲ میں 'جعد بن درہم کے قتل کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے' پھر ۱۶۷ھ/۶۸۳ سے ۶۸۶ھ تک جب کہ عباسی خلیفہ نے ایک

میں بیان لے (حدایہ اولین، ۱: ۳۸۵)؛ (۲) اثبات زنا کی دوسری صورت اقرار ہے، اس میں خفی فقہاء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اقرار چار مرتبہ ہو اور مختلف چار مجالس میں ہو (حدایہ، ۱: ۳۸۸ بعد)۔ شیعہ فقہاء بھی خفیوں کی تائید کرتے ہیں (نقد الامام جعفر الصادق، ۶: ۲۵۶ تا ۲۷۴) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے (کتاب الام، ۶: ۱۱۹ بعد)؛ (۳) زنا کے اثبات کی تیسری صورت حمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت صرف عورت کے ساتھ مختص ہے (المغنی، ۹: ۲)۔

جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کی حد کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ اگر زانی یا زانیہ کنوارے ہیں تو خفی فقہاء کے نزدیک قرآن مجید کی آیت (۲۴) [النور، ۲: ۳] کے مطابق صرف سو سو درے لگائے جائیں گے (حدایہ اولین، ۱: ۳۸۵ بعد) لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بعض روایات میں بیان شدہ سزا کے مطابق سو سو دروں کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کرنا چاہیے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف مرد کو جلا وطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں (التشریع الجبائی الاسلامی، ۱: ۶۳۹) مگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہوں تو خوارج کو چھوڑ کر تمام فقہائے اسلام کے نزدیک ان پر رجم یا سنگساری کی حد لاگو ہوگی۔ خوارج کے نزدیک زنا کی حد صرف سو درے ہے، جو قرآن مجید سے ثابت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک احسان، یعنی شادی شدہ ہونے کے لیے چھ شرائط ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) حریت؛ (۳) عقل؛ (۴) بلوغ؛ (۵) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۶) دخول صحیح۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف آخری پانچ شرطیں جس میں پائی جائیں گی وہ محسن ہے اور اس پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶: ۱۱۹ بعد؛ ۱: کشاف، ۳: ۲۰۹) (نیز دیکھیے رجم)۔

اسلامی شریعت میں زنا کی تحریم کا مقصد عصمت و نسب کی حفاظت اور معاشرے کو گندگی اور تباہی سے پاک کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے لوگوں کو ملعون قرار دیا ہے جو نسب کی پاکیزگی کا خیال نہیں رکھتے (النودی: شرح مسلم، ۳: ۳۴۶، التشریع الجبائی الاسلامی، ۱: ۶۳۱ بعد)۔

مستقل معجون مرکب خیال کرتے ہیں؛ (۲) مالویہ اور (۳) مزدکیہ، جو شنی ہیں؛ (۴) عبدکیہ (کوفے کے سبزی خور امامی زہاد)؛ (۵) روحانیہ (وجد و حال کے ماننے والے چار فرقے) جو عشق کے ذریعے روح کو خدا سے واصل کر کے اپنے آپ کو شری قیود و قوانین سے نجات دلوانا چاہتے ہیں۔ خود امام ابن حنبلؒ ہم کو اس لیے زندیق کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک روح ایک غیر مادی فیض ہے، اس لیے ربانی ہے۔

مغرب (مہانبیہ اور مراکش) کے مالکیوں نے زندہ کے باعث بالخصوص پیغمبر علیہ السلام کی شان میں بے ادبی کرنے پر مقدمات چلائے (الحکم ثانی کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ابوالخیر کا مقدمہ، طلیطلہ میں ۳۵۷ھ / ۱۰۶۳ء میں ابن حاتم الازدی کا مقدمہ اور بعد ازاں فاس میں ابن زکور کا مقدمہ)۔ اسی طرح حنفیوں نے بھی ایسا ہی کیا خصوصاً سلطنت عثمانی کے زمانے میں (قابض کا مقدمہ ۹۳۳ھ / ۱۵۲۷ء میں، دیکھیے النابلسی: غایۃ المطلب، فارسی مخطوطہ، ورق ۷۷)۔

بعض صوفیہ اپنے عقیدہ طول کی وجہ سے قدیم سے زندہ کہلائے، اور انہیں سزائیں دی جاتی رہی ہیں (۲۶۲ھ / ۸۷۵ء میں لوری کا مقدمہ، حلاج کا قتل)۔ ایک عجیب و غریب نفسیاتی تجزیے کے دوران میں الحلاج (دیکھیے اللواسین، ۲: ۵) خود تسلیم کرتا ہے کہ قلب ماہیت کرنے والے وصال کے آستانے پر پہنچ کر تصوف میں بین ذات (خدا) ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جو زندہ ہے (اخبار الحلاج، عدد ۵۲، ص ۸۰ کی ۷)۔

اعتدال پسند شیعہ، ہمالی شیعوں کو اسی وجہ سے زندہ کہتے ہیں، زیدی امام قاسم سے زندیق ابن المقفع کا رد لکھنے کا فقر منسوب کیا جاتا ہے جسے Guidi نے طبع و ترجمہ کیا ہے۔

مختصراً یہ کہ زندیق کا اطلاق قرآن و سنت کی فاسد اور غلط تاویل کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور اہل بدعت و الحاد پر بھی۔ بعض کے نزدیک وہ مانی کے پھر و کار یا مزدک کے ماننے والے ہیں (الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص ۲۵ بعد)۔ السعودی انہیں شنیہ کا معتقد کہتا ہے (مروج، ۲: ۱۶۷)۔ الغزالی کے نزدیک وہ اللہ اور آخرت کے منکر ہیں (المعتد من الضلال،

خاص قاضی "عارف" (صاحب الزنادقہ) کے تحت محکمہ تفتیش قائم کیا اور بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس اس زمانے میں قتل کیے گئے تھے۔ پھر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح بن گیا اور ادبی روایات میں تین مشہور مصنفوں ابن الرواندی، توحیدی اور العسری کو اسلام کے تین زندیقوں کے نام سے یاد کیا گیا ہے، لیکن عام استعمال میں اس کلمے کا معین مغموم جاتا رہا۔ غلیفہ مہدی کے قول کے مطابق (الہبری، طبع ڈوغیہ، ۳: ۵۸۸) زندیق کی سرکاری تعریف یہ تھی: شنیہ کا معتقد زاہد، پھر وہ مسلمان جو خفیہ طور پر مانی کا پیرو ہو، لیکن جب ابتدائی زمانے ہی میں زندیق کی تعریف کے متعلق یہ بے احتیاطی ہونے لگی کہ اس کا اطلاق مذکورہ بالا تین اشخاص پر ہوا، جنہیں سزائے موت دی گئی تھی، تو ظاہر ہے کہ اس سے "اسلام کے زندہ ٹلاش" کی اصلی نفسیاتی کیفیت کا پتا نہیں چل سکتا۔ عملاً قدامت پسند لوگ متاعرانہ تحریروں میں ہر اس شخص کو زندیق یا آزاد خیال بتا دیتے ہیں، جو ان کے نزدیک دین کا ظاہری اقرار کرنے میں کافی غلوں نہ رکھتا ہو۔ العسری نے اپنے رسالۃ الغفران میں اس کلمے کو بہت پہلے انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔

اس کلمے کی سیاسی نوعیت سے اس کے ارتقا کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ اس بدعت و الحاد سے مواخذہ کرتا ہے جو حکومت اسلامی کو خطرے میں ڈالے۔ یہ امر منصور الحلاج کے مقدمے سے واضح ہو جاتا ہے۔ فقہانے زندہ کو بدرجہ ایک ایسی ذہنی بنیاد قرار دیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عزت کا استغناء ہوتا ہے۔ علمائے کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سب و شتم کرنے والے کی سزا موت قرار دی ہے (دیکھیے ابن تیمیہ: الصارم السلول علی شاتم الرسول)۔ مختلف اسلامی دہشتانوں نے کلمہ زندہ کی جو تعریفیں کی ہیں ان کا لب لباب پیش کرنے سے اس ارتقا کے مدارج پیش از پیش نزدیک تر کیے جاسکتے ہیں، یہ دعویٰ حقیق اور گرفت کے لائق ہے۔

شیش (م ۲۵۳ھ / ۸۶۷ء) کے قول کے مطابق حنبلیوں کے نزدیک زندیقوں کے پانچ فرقے ہیں: (۱) معطل، جو ظن و خالق کے منکر ہیں، اور دنیا کو عناصر اربعہ کی ایک غیر

کا ہائنی طریق ترقی کر گیا تو داعلیٰ اور ہائنی اجتناب اور ترک خواہشات و شہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف راستہ کھلتا ہے۔

اکثر مشاہیر صوفیہ کی سیرتوں سے اخذ کی ہوئی زہد کی دل چسپ مثالیں ابن الجوزی کے ہاں ملیں گی جو طرز آئیز اور معاندانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں اور ابن عباد الرندی الشاذلی کے ہاں بڑی احتیاط سے جمع کیے ہوئے نقشہ کے احوال اور بیانات موجود ہیں (نیز دیکھیے النبی: طبقات الصوفیہ)۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے زہد محمود کو زہد مذموم سے امتیاز کیا ہے۔ شریعت نے اس قسم کے افعال کو پسند نہیں کیا جو بعض اوقات راحلوں پر غالب آجاتے ہیں۔

انہیں وجہ سے علانے زہد میں غلو کی بیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہاپسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہاپسندانہ زہد کی جھلک ملتی ہے، لیکن وسیع الشربہ کی شاعری میں اس قسم کے زہد پر گہرا طغریٰ ملتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ دہلوی: حجتہ اللہ البالذہ)

ماخذ : (۱) النبی: قوت القلوب: ۱: ۲۳۲ تا ۲۷۱؛ (۲) خرگوشی: تہذیب مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۱۹، ورق ۵۳ ب؛ (۳) النشیری: رسالہ، ص ۶۷؛ (۴) الجوزی: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، عدد اشاریہ بذیل مادہ: (۵) الغزالی: احیاء علوم الدین، طبع ۱۳۲۲ھ، ص ۱۵۳ تا ۱۷۱؛ (خلاصہ از Asin Palacios، در M.F.O. ج ۷، ۱۹۱۳ء)؛ (۶) ابن الجوزی: تلخیص البیہ، طبع ۱۳۳۰ھ، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵ (الدارانی)، ص ۳۷۴ تا ۳۸۸؛ (۷) ابن عربی: توحات مکیہ، بار اول، ص ۳، ۱۹۷؛ (۸) ابن عباد الرندی: رسائل، چاپ سنگی، قاس۔



زیارۃ : (عربی) معنی ملاقات اور رویت، مذہبی اصطلاح میں مدینہ منورہ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ اقدس پر

قصر ۱۳۰۶ھ، ص ۸ تا ۹)؛ المعری انیس نبوت اور آسانی کتابوں اور بنیادی عقائد کا منکر ٹھہراتا ہے (رسالۃ الفخران، قصر ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳)۔

ماخذ : (۱) ابن خلیل: رد علی الزہد، طبع استانبول یونیورسٹی ۱۹۳۱ء؛ (۲) خلیل النسانی: الاستقامۃ، طبع المملکی؛ (۳) السعدی: مروج، ۲: ۱۶۷؛ (۴) الخوارزمی: مناقب، طبع van Vloten، ص ۳۷؛ (۵) الرراج: اللع، طبع نکلسن، ص ۳۳۱؛ (۶) الجوزی: کشف، ترجمہ نکلسن؛ (۷) الغزالی: لیقل التفرقة بین الاسلام والزہد، طبع القبانی، ص ۵۳ و ۵۴ تا ۵۵؛ (۸) ابن الجوزی: تلخیص البیہ، قصر ۱۳۳۰ھ، ص ۱۱۸؛ (۹) ابن حجر البیہقی: الصواعق المحرقة فی رد علی اهل البدع والزہد، قصر ۱۳۰۸ھ؛ (۱۰) ابن کمال پاشا: فی تصحیح معنی الزہد (مخطوطہ کوپہلی، عدد ۱۵۸۰، جس کا Huart نے حال لکھا ہے)۔



زہد : (ع) 'تصوف کی ایک اصطلاح' ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرہیز، بعد میں ہر قائلہ چیز سے پرہیز، ہر اس چیز سے پرہیز جو خدا سے بیگانہ کر دے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کے معنی "ہر فانی چیز سے دل ہٹانا" ہو گئے (تصوف کی حد یہاں سے شروع ہوتی ہے) 'تفتش تام' جملہ مخلوقات سے قطع تعلق، اس طرح زہد کے لفظ نے نک کی جگہ لے لی نک کے معنی اجتناب کامل ہیں، اس لیے اس کے معنی قاعدت (اعتدال اور ضبط شہوات) ہی نہیں، بلکہ ورع بھی ہیں، یعنی ان چیزوں سے کامل اجتناب جو شرع کے لحاظ سے مکھوک ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ورع سے بھی آگے کا ایک درجہ ہے۔

مدارج فضائل کی ترتیب دیتے ہوئے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ مرتبہ ورع سالک کو مرتبہ زہد کی جانب لے جاتا ہے۔ امام غزالی اس کو فخر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ہیں۔

دوسری قسری صدی ہجری میں زہد کا تخیل، جو حسن البصری سے لے کر الدارانی تک عمیق سے عمیق تر ہوتا چلا آ رہا تھا، آخر کار محدود اور معین کر دیا گیا۔ یہ صرف ترک لباس، ترک مکان اور ترک طعام لذیذ ہی نہیں بلکہ ترک نساء بھی ہو گیا (الدارانی)۔ اس کے بعد جب الحجاب کا (اور ملائیت)

حاضر ہوا، کسی جبرک مقام یا کسی ولی کے مقبرے پر حاضری دینا۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ اقدس پر حاضری کا تعلق ہے، تو اس کا مسلمانوں میں سے کسی بھی شخص نے انکار نہیں کیا۔ البتہ بزرگوں اور اولیاء کرام کے مزارات پر بعض علاقے لوگوں کو جانے سے روکا ہے جس کی وجہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ لوگ اولیاء کے مزارات پر جا کر طرح طرح کی بدعات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں ابن تیمیہ کے بعض رسائل اور شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریرات کو پیش کیا جاسکتا ہے، تاہم اگر دائر کا مقصد محض ان کے لیے فاتحہ خوانی اور دعا ہو، تو اکثریت کے نزدیک اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے۔ زیارت قبور اور اس کی متعلقہ رسوم کے جواز پر محمد بن عبدالوہاب سے پہلے بھی اعتراض کرنے والے موجود رہے ہیں۔ اس کی تائید میں وہ مواد پیش کیا جاسکتا ہے جو حدیث میں موجود ہے، لیکن آخری دور میں خصوصاً اسلامی ہند میں یہ نزاع خاص طور سے ابھر کر سامنے آئی، خصوصاً سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کے سلسلے میں، اس موضوع پر بہت سی کتابیں فارسی، اردو اور چند عربی میں لکھی گئیں (نیز رگ بہ وہابیہ)۔

مآخذ : دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المنہرس

لألفاظ الحديث النبوي، بذیل مادہ قبر؛ (۲) ابن تیمیہ کی کتب وغیرہ۔



زیانسیہ : شاذلی فرقتے کی ایک شاخ، جس کا صدر

مقام قازی ہے۔ اس کے شیوخ کی فہرست 'Rinn' Dupont اور Coppolani نے دی ہے۔ ان کے عقائد دوسرے شاذلیوں سے صرف فروعات میں مختلف ہیں۔ ان کا معمولی "ذکر" Rinn (ص ۴۱۱) نے نقل کیا ہے۔ یہ ذکر چند کلمات کی تکرار پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض سو بار اور بعض ہزار مرتبہ دہرائے جاتے ہیں۔ ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسافروں اور قافلوں کو رہزوں کے ہاتھ سے بچاتے اور ان کی رہبری کرتے ہیں۔ Rinn کے زمانے (۱۸۸۳ء) میں کوئی تاجر اس وقت تک جنوبی علاقے میں اپنا مال تجارت برآمد کرنے

کی ہمت نہیں کر سکتا تھا جب تک وہ کسی زبانی سوار کی خدمات حاصل نہ کر لے۔ اس سوار کے پاس مقدم کا ایک سر بھر خط ہوتا تھا، جسے ناراض کرنے کی کسی رمن میں جرأت نہ تھی۔

اس فرقتے کی بنیاد محمد بن عبدالرحمن بن ابی زیان (م ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۳ء) نے رکھی تھی۔ محمد بن عبدالرحمن قازلی (مراکش میں فوج کے جنوب مغرب میں) کے قریب ٹاٹا کے مقام پر پیدا ہوا تھا۔ اس نے سبلسہ میں سیدی مہارک بن عزہ سے تعلیم حاصل کی اور اس کی وفات کے بعد فاس چلا گیا۔ یہاں اس نے آٹھ سال تک محمد بن عبدالقادر الفاسی (م ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۳ء) احمد بن الحاج (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) اور دیگر اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ Rinn کے بیان کے مطابق سلطان نے اسے جادو کرنے کے الزام میں فاس سے نکل جانے کا حکم دے دیا۔ یہاں سے فرار ہو کر وہ تانیلات چلا گیا جہاں فرقہ شاذلیہ کی نصیریہ شاخ کے مقدم نے اسے اپنے فرقتے میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد اس نے مکہ معظمہ جا کر حج کیا اور وہاں سے واپس آکر قازلی میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں اس نے اپنا زاویہ قائم کیا۔ اس نے نہ صرف شاذلی رسوم میں ترمیمیں کیں اور اپنے زحد و اتقا کے باعث شہرت حاصل کی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کنوئیں کھدوائے اور آبپاشی کا انتظام درست کیا۔ اس کی سب سے مشہور کرامت جس نے اس کے فرقتے کا مستقبل بنا دیا، یہ تھی کہ اس نے رہزوں کا قلع قمع کر دیا۔ اس کی شہرت اور اوصاف بہت سے زائرین کو قازلی کھینچ لائے اور تھوڑی ہی مدت میں انہوں نے یہاں ایک خوشحال نو آبادی کی صورت اختیار کر لی۔ دوسرے مسلمان اولیا کے مانند وہ بھی اپنے قبیلے کا شیخ تھا۔ اس نے اپنے فرقتے کی سرداری وراثت میں اپنے بیٹے کو دی۔

مآخذ : متن میں درج ہیں۔



زید بن حارثہ : بن شراصل الکلبی، بچپن ہی میں بنو قین کے غار محروں نے انہیں چرا کر بازار میں بطور غلام فروخت کے لیے پیش کر دیا۔ حضرت خدیجہ کے بچپنے حکیم بن نزام نے انہیں خرید لیا اور کے لاکر حضرت خدیجہ کے ہاتھ

میں اپنی جائینی کا خیر بخشا تو اس مہم میں حصہ نہ لے سکے۔ بیشتر سرایا ان کی سپہ سالاری میں سر ہوئے۔ ۸ھ میں حضرت زیدؓ نے بچپن سال کی عمر میں شہادت پائی۔ اس وقت وہ غزوہ موتہ میں مسلمانوں کی قیادت اور علیبرداری کر رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کی شہادت کا بچہ صدمہ ہوا اور ان کا قصاص لینے کی کوشش بھی کی۔

حضرت زیدؓ کے صحیفہ اخلاق میں وفا شعار کا باب سب سے نمایاں ہے۔ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رضاپندی ان کا مقصد حیات تھا اور اسی بات نے انہیں اور ان کی اولاد کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نگاہ میں محبوب بنا دیا تھا۔ حدیث میں بھی ان کا مقام بڑا بلند ہے اور اس کا ایک سبب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قرب تھا۔

مآخذ : (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۳/ ۲۶: ۲۶ تا ۳۱؛ (۲) ابن مشام: سیرۃ، طبع Wiistenfeld، ص ۱۶۰، ۱۶۱؛ ۸۰۱، ۸۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۲: ۲۲۲ تا ۲۲۷؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۵، قاهرہ، ۱۹۰۶ء؛ (۵) معین الدین ندوی: معارجین (سلسلہ سیر الصحابہ)، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء، ۲۰۱: ۲ بعد۔



زید بن عمرو : بن نفیل الکی القرشی، ان جویمان حق میں سے ہیں جنہیں ”حنیف“ (جمع، خفاء) کہا جاتا تھا۔ ان کا انتقال بشت نبویؐ سے قبل ہی ہو گیا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عمر ابھی پینتیس برس کی تھی۔ زید نے اگرچہ بت پرستی سے کنارہ کشی کر لی تھی، لیکن وہ نہ تو عیسائی ہوئے، نہ یہودی۔ دختر کشی کی رسم کے وہ شدت سے مخالف تھے اور ان جانوروں کا گوشت بھی نہیں کھاتے تھے جو بتوں کے لیے قربان کیے جاتے یا اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیے جاتے تھے۔ وہ اپنے آپ کو ککے کا واحد مؤمن اور دین ابراہیمی کا پیرو تصور کرتے تھے۔ وہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عم زاد بھائی تھے اور انہوں نے صفیہ بنت الحضری اور قاطبہ بنت ابجہ سے شادی کی۔ ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا، جس کا نام سعید بن زید تھا، ان کے بارے میں اسی نے روایات بیان کی ہیں۔

فروقت کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو زمانہ بشت سے قبل حدیث حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا۔ زیدؓ کے والد حارث کے بچے تاکہ انہیں آزاد کرائیں، لیکن حضرت زیدؓ نے حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے علیحدگی گوارا نہ کی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں آزادی عطا کی اور اپنا بیٹا بنا لیا۔ یوں ان کا نام زید بن محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مشہور ہو گیا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تجارتی کاروبار میں اکثر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ساتھ دیتے رہے۔

زیدؓ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صرف دس برس چھوٹے تھے۔ ان کا شمار السابقون الاولون میں ہوتا ہے اور موالی میں سب سے پہلے انہوں ہی نے اسلام قبول کیا۔ مکہ میں ان کا رشتہ منواخت حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے ساتھ استوار کیا گیا تھا۔ ہجرت مدینہ کے بعد پہلے ہی سال وہ مکے گئے تاکہ ام المومنین حضرت سودة بنت زعدہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں کو اپنے ساتھ مدینہ لے آئیں۔

حضرت زیدؓ کی شادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی، یہی زاد بن حضرت زینبؓ بنت محسن سے ہوئی، لیکن ناموافقت کے باعث طلاق ہو گئی [رک بہ زینبؓ] حضرت زینبؓ کے بعد زیدؓ نے ام کلثوم بنت عقبہ سے شادی کی، جن کے بطن سے زید اور رقیہ پیدا ہوئے اور پھر درۃ بنت ابی لہب سے، لیکن ان دونوں کو بھی انہوں نے طلاق دے دی۔ علاوہ ازیں انہوں نے ہند بنت العوام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آزاد کردہ حبشی کنیز ام ایمنؓ سے بھی شادی کی تھی۔ ام ایمن سے ان کے ہاں اسامہؓ پیدا ہوئے۔ منور الذکر کے علاوہ ان کی اولاد زندہ نہیں رہی اور زید اور رقیہ بچپن ہی میں فوت ہو گئے۔

حضرت زیدؓ ایک بہادر سپاہی تھے اور تیر اندازی میں کمال رکھتے تھے۔ بدر سے موتہ تک تمام اہم غزوات میں پامردی اور شجاعت سے شریک کار زار ہوئے۔ غزوہ مریسج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں مدینہ منورہ

اپنے خاندان کے مذہبی تشدد سے مجبور ہو کر وہ پہنچ
دین کی تلاش میں چل کھڑے ہوئے اور موصل تک سفر کیا۔ وہ
شام پہنچے تو بقاء (صلح دمشق) میں ایک راہب نے انہیں کے
میں ایک بچے نبی کے پیدا ہونے کی بشارت دی۔ زید یہ سنتے ہی
بڑی جیڑی سے واپس ہوئے، لیکن ابھی اس علاقے ہی میں پہنچے
تھے جہاں بنو لخم آباد تھے کہ ان پر حملہ ہوا اور وہ مارے گئے۔
ابن اسحق نے بعض ایسے اشعار نقل کیے ہیں جو ان سے منسوب
ہیں، لیکن ان کا مستند ہونا مشکوک ہے۔ اگرچہ زید تلور اسلام
سے پہلے ہی رحلت پا گئے تھے، تاہم ان کی بڑی فضیلت بیان کی
جاتی ہے۔ ان کے بیٹے حضرت سعید بن زیدؓ مشرف بہ اسلام
ہوئے اور ان کا شمار عشرہ مبشرہ میں ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، طبع رجا، ۱/۱۰۵؛
(۲) ابن حشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۳۳ تا ۱۳۶؛
۱۳۹؛ (۳) ابن حزم: حصر، ص ۱۵۰؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام
النبلاء، ۱: ۸۳، ۸۹، ۹۰؛ (۵) وہی: حنف: تاریخ الاسلام، ۵: ۵۲
بسط۔

○

الزید بن شیعہ کی ایک شاخ جسے زید بن علی کو
امام تسلیم کرنے کی بنا پر اثنا عشریہ اور سبعیہ سے ممتاز کیا جاتا
ہے۔ زید بن علیؓ کی وفات کے بعد زید بن علیؓ نے علویوں کی بہت
سی بغاوتوں میں حصہ لیا، لیکن ان کی کوئی متحد جماعت نہ تھی۔
چنانچہ مل و مل پر کتابیں لکھنے والوں نے انہیں آٹھ مختلف مل
میں تقسیم کیا ہے۔ یہ ملتیں ابوالجبار سے شروع ہو کر، جس کے
ہاں جنگی سرگرمیوں کے ساتھ عقیدہ الوہیت امام اور مہدی پر
اعتقاد دونوں جمع ہیں، سلمہ بن کبیل پر جس کی زیدیت کھٹے کھٹے
صرف سادہ شیعہ نظریہ رہ گئی ہے، ختم ہوتی ہیں۔ عقائد دینی
کے لحاظ سے مؤخر زیدی اور شیعہ دونوں ایک ہیں۔ زید بن
صرف اس وقت جا کر ایک متحد فرقہ بنے جب علوی مدعیان
امامت نے روحانی قیادت خود اپنے ہاتھ میں لے لی۔ جہاں تک
تحقیق کی جاسکتی ہے یہ دو آدمیوں کا کام تھا: (۱) الحسن بن زید
جنہوں نے ۲۵۰ھ / ۸۶۳ء میں بحر خزر کے جنوب میں ایک
زیدی حکومت کی بنا ڈالی اور (۲) القاسم الرقی بن ابراہیم طاب

بن اسحاق (۲۳۶م/۶۸۶ء)۔ الحسن بن زید کی تصانیف کا علم
ہمیں فقط بعض اقتباسات کے ذریعے ہوتا ہے، مگر القاسم کی
بعض تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں۔ یہ القاسم سیاسی میدان
میں بالکل ناکام رہے، گو ان کا نام ابھی زمانہ حال ہی میں
عیسائیوں کے ساتھ اور ابن المقفع کے ساتھ مناظروں کے سلسلے
میں زیادہ مشہور ہو گیا ہے۔ وہ فرقہ جس کی بنیاد القاسم نے ڈالی
اور اس کے جانشینوں نے اسے ترقی دی اور جو آج کل
زیدیوں کا تھا ایک باقیماندہ فرقہ ہے یہ فرقہ عقیدہ توحید کے
اقتدار سے معزلی ہے، اخلاقیات میں مرجعہ کے خلاف ہے اور
ساتھ ہی تصوف کو رد کرتا ہے جس سے ان کی سلفیت سے
وابستگی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ موجودہ زیدی مملکت میں
صوفیوں کے مشہور سلسلوں میں سے کسی میں شامل ہونا قطعاً
منوع ہے۔ عبادت میں دیگر شیعہ فرقوں سے ملتی جلتی ان میں
بھی کچھ فرقہ دارانہ خصوصیتیں ہیں، مثلاً اذان میں ”حی علیٰ خیر
الصل“ ”کنا“ نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں ”کنا“ مسح علی الخفین کا
انکار، نماز کے لیے غیر متقی امام کو قبول نہ کرنا اور غیر مسلم کا
ذبیحہ ناجائز قرار دینا۔ عائلی قوانین میں وہ ایک خاندان کی
دوسرے خاندان میں شادی سے منع کرتے ہیں، دوسری طرف
وہ حد (رک بائ) کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے مد مقابل
چونکہ تقریباً سب کے سب دوسرے خیال کے لوگ تھے اس لیے
وہ ان سے باغیوں کے قانون کے ماتحت سلوک کیا جانا روا رکھتے
تھے، کیونکہ وہ خدج علی الامام کے مرعکب ہیں۔ لیکن چونکہ یہ
مخالف مسلمان، مسلمان ہونے کے علاوہ، معزلی اور سنی کے
القب سے بالعموم باہم ممتاز تھے، اس لیے ان سب کے مقابلے
میں زیدی اپنے آپ کو محض مؤمن کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان
کے ساتھ قتال کو باقاعدہ جہاد تصور کرتے ہیں، جس میں تمام
احکام جہاد نافذ کیے جاتے ہیں۔ اس طرز عمل کی وجہ سے زیدی
مذہب چار سنی مذاہب کے علاوہ علی طور پر ایک پانچواں مذہب
بن گیا ہے۔ ابوالحسن عبداللہ بن ملاح زیدی نے اپنی کتاب
المتزعج الخمار من انیث الدرار (ج ۱، قاہرہ ۱۳۲۸ء) میں
اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آج کل کی
زیدی ریاست (یمن) میں ظاہر ہے کہ پہلے سے بہت زیادہ یک

جتنی پائی جانا چاہیے۔ اس کے پیدا کرنے کا ذریعہ احمد بن یحییٰ بن الرضی (یعنی دیکھیے) کی الاذکار فی فقہ الاصلیۃ الاطبار (براکمان: G.A.L. ۲: ۱۸۷ س ۶۱-۲۳۹ س ۱) اور الرضی التفسیر (دیکھیے مآخذ) کا بطور سرکاری درسی نصاب کے مقرر اور رائج کیا جاتا ہے۔

زیدیوں کے ہاں امام کے لیے مندرجہ ذیل بنیادی شرائط ہیں: (الف) اہل بیت میں سے ہونا، خواہ وہ حنفی ہو یا حنفی، یعنی حق جانشینی وراثۃً حاصل نہیں ہو سکتا: (ب) بوقت ضرورت جارمانہ یا مدافعانہ جنگ کے قابل ہونا۔ چنانچہ کسی مظلوم یا مظلوم کا اہل نہیں سمجھا جاسکتا: (ج) علوم ضروریہ سے آراستہ ہونا، زیدیہ میں اس صفت کی اہمیت اس حقیقت سے واضح ہو جائے گی کہ شروع سے اب تک ہر زمانے میں زیدی امام وسیع پیمانے پر صاحب تعزیف و تالیف چلے آتے ہیں۔ اگر امام میں شرائط امامت مکمل طور پر نہ پائی جاتی ہوں تو اسے مکمل امام حلیم نہیں کیا جاسکتا، البتہ وہ خاص شعبوں کا امام ہو سکتا ہے، جیسے جنگ میں ماہر صرف امام حرب اور علم میں ماہر صرف امام علم ہوگا۔ ایسے رہنما جن میں فقط اتنی قوت ہے کہ زیدی ادعا کو برقرار رکھ سکتے ہیں داعی، نقشبند، معتقد وغیرہ کلاتے ہیں۔ اس امر میں تذبذب کہ در حقیقت کس شخص کو امام سمجھا جائے ان علوی مدعیان خلافت کی فرست سے ظاہر ہوتا ہے جنہیں متاخر زیدیوں نے اس لیے منتخب کر لیا تھا کہ اصلی شیعہ فرقے کے ساتھ ان کا تعلق قائم رہے۔ ان میں سب سے پہلی فرست میں، جو آج موجود ہے اور یمن میں زیدی حکومت کے بانی کی بھائی ہوئی ہے، ہمیں یہ نام اس طرح ملتے ہیں: (۱) علی: (۲) الحسن: (۳) الحسین: اس کے بعد: (۴) زید بن علی: اور ان کے بیٹے: (۵) یحییٰ: اس کے بعد تین بھائی: (۶) محمد بن عبد اللہ: (۷) ابراہیم: نیز: (۸) یحییٰ: جو: (۹) الحسین بن علی بن الحسن کے پہلو بہ پہلو جنگ میں شامل ہونے کے بعد دیم میں نمودار ہوئے، سب سے آخر میں (۱۰) محمد بن ابراہیم علمائے جنوں نے ابو الرایا کے ساتھ مل کر بغاوت کی اور (۱۱) ان کے بھائی القاسم الرسی، جن کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کی فرستوں میں مزید نام دیے گئے ہیں جن

کی تعداد دس تک پہنچتی ہے۔
دو جنگ زیدیوں کے سیاسی ارمان پورے ہوئے: الحسن بن زید سے لے کر ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء تک بحر خزر کے علاقے میں بے قاعدہ و قتلوں سے اور بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف تقریباً بیس امام اور داعی ظاہر ہوئے۔ بعد میں وہاں کے زیدی 'کتوبہ' میں، جو ایک چھوٹا سا فرقہ تھا، مدغم ہو گئے۔ یمن میں زیدی حکومت کا بانی القاسم الرسی کا پوتا المادی الی الحق یحییٰ بن الحسین تھا۔ یمن کی تمام سلطنتوں میں سے صرف یہی اب تک باقی ہے اگرچہ کئی بار اسے اس کے نقطہ ابتدا بعد تک واپس دھکیلا گیا، جیسے کہ چوتھی / دسویں صدی کی ابتدا میں المادی کے بیٹے اور دوسرے جانشین الناصر احمد کی وفات پر ہوا اور اس صدی کے دوران میں اس احمد کے بیٹوں اور پوتوں اور نیزان کے ہم جد اقارب کی جانب سے، جو المادی کی نسل سے تونہ تھے، لیکن القاسم کی اولاد تھے، توسیع مملکت کے لیے بحر معمولی کوششوں کے اور کچھ نہ ہو سکا۔ انہیں ہم جد اقارب میں سے وہ فرقہ تھا جو عیسائی کلاتا تھا۔ اس فرقے کے ایک کثیر التناہی امام المادی الحسین بن المنصور القاسم کی وفات (۳۰۳ھ / ۱۰۱۳ء) سے مایوس کن آثار کے ذمہ اثر ان میں تفرقہ پیدا ہو گیا، چنانچہ ان میں سے ایک گروہ، جو ہزار سالہ دور کے اختتام پر ظہور ممدی کا متوقع تھا، جماعت سے الگ ہو گیا۔ تقریباً ۳۴۷ھ / ۱۰۵۵ء میں الناصر ابو القاسم بن الحسین ملیتون کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارا گیا۔ ۵۲۳ھ / ۱۱۲۸ء میں کہیں جاکر المادی کے خاندان میں سے الموکل احمد بن سلیمان (۵۶۱ھ / ۱۱۷۰ء) اس کے جانشین کی حیثیت سے مہر عام پر آیا۔ اپنی فوجی مہموں کے علاوہ جو اسے نجران تک لے گئیں اس نے مطافیہ کے طہرانہ خیالات کے خلاف ایک ادبی مہم شروع کی۔ امام المادی احمد بن الحسین، کو جو دس سال سے امام چلا آتا تھا، ۶۵۹ھ / ۱۲۵۸ء میں اس کی اپنی قوم نے قتل کر دیا۔ المادی ابراہیم بن تاج الدین احمد کا حریف امام ایک شخص یحییٰ بن محمد تھا، جو الرامی کے ایک بالکل غیر معروف حنفی خاندان کا فرد تھا۔ خود المادی کا اپنا خاتمہ الغفر یوسف الرسولی [رک بہ الرسولیہ و آقا قید خانے واقع قعر میں ہوا۔ اسی زمانے

میں الہادی کے خاندان کا ایک اور شخص الموکل الطہر بن یحییٰ (م ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء) الخلل بالانعام کے نام سے مشہور ہوا۔ امامت میں جانشینی کا حق اس کے بیٹے الہدی محمد اور اس کے پوتے الطہر کو پہنچا تھا، لیکن اس حق کو سلب کرنے کے لیے چند اغیار آموجود ہوئے، مثلاً جب بہت سے امام آپس میں اور نیز طاعریہ کے خلاف زار اور منشاء کے لیے لڑ چکے تو اس کے پوتے الموکل یحییٰ شرف الدین کو مصری مملوک سپہ سالاروں کے حملے (۹۳۳ھ/۱۵۲۷ء) کی وجہ سے بھاگ کر کچھ عرصے کے لیے ٹٹا جانا پڑا۔ اس کا بیٹا الطہر عارضی طور پر اس قابل ہوا کہ اپنے کھوئے ہوئے علاقے کو التہامہ تک دوبارہ حاصل کر لے۔ اس اثنا میں حکومت عثمانیہ قائم ہو چکی تھی، چنانچہ اس کے پوتے کی موت استانبول کے قید خانے میں واقع ہوئی۔ اسی طرح ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء میں الناصر الحسن بن علی جو الہادی کے اخلاف کی ایک اور شاخ میں سے تھا، الاغصوم میں سات سال تک امام رہنے کے بعد استانبول کے قید خانے میں فوت ہوا۔

الہادی کے خاندان کے ایک اور شخص المنصور القاسم بن محمد نے اس سال کے آخر میں نکوار سنبھالنے کی دعوت دے کر زیدیوں کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس کی وفات ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء میں ہوئی اور یہ مرتے دم تک کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا۔ اس کے بیٹے المنوید محمد (م ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء) کے عہد میں ترکوں نے یمن چھوڑ دیا (۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء)۔ اس وقت سے لے کر امام مہموتا اسی القاسم کے خاندان سے ہوتے رہے، گو صدیوں کے بعد اصل زیدی خاندان جس میں کسی زمانے میں امام پیدا ہوا کرتے تھے، پھر کامیابی کے ساتھ میدان میں نمودار ہوا۔ تاہم کثرت کے ساتھ خانہ جنگیاں ہوئیں، جن میں ذاتی مفاد کی خاطر مختلف عرب قبائل کو ایک دوسرے سے لڑوایا گیا۔ الہدی عباس بن المنصور الحسین (م ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء) کے عہد میں پھر امن و امان کا دور دورہ ہوا۔ منشاء آج تک تعمیرات کے سلسلے میں اس کی سرگرمی کی شہادت دیتا ہے۔ اگرچہ اس کا بیٹا المنصور علی (م ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۹ء) جس کے عہد میں وحالی التہامہ تک پہنچ گئے، نابل تھا، لیکن اس کا پوتا الموکل احمد منشاء میں امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا، گو

التہامہ شریف مکہ کے قبضے میں چلا گیا۔ اس نے ایک خزانہ اور ایک کتب خانہ تعمیر کیا تھا۔ الموکل احمد کے پوتے المنصور علی بن الہدی عبد اللہ (از ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) کا ذکر خود زیدیوں نے مذمت کے ساتھ کیا ہے۔ ۱۲۶۳ھ/۱۸۷۳ء میں ترک محمد بن یحییٰ کی دعوت پر منشاء میں داخل ہو گئے۔ لیکن وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر کے انہیں وہاں سے باہر نکال دیا۔ قبیلوں کی بغاوتوں اور قرامطہ کے حملوں نے عام بد امنی میں اضافہ کر دیا۔ اس کے بعد تین بر طرف شدہ امام جو دراصل ایک دوسرے کے دشمن تھے، امام الموکل محسن بن احمد کے خلاف باہم متحد ہو گئے اور ۱۶ مفر ۱۲۸۹ھ/۲۵ اپریل ۱۸۷۲ء کو ترکوں کو منشاء پر قبضہ دوبارہ کرنے کا موقع دے دیا، جب کہ محسن کا بیٹا محمد ترکوں کی رضامندی سے ان کا تنخواہ دار بن کر منشاء میں امام بننا چاہتا تھا۔ الہادی شرف الدین محمد الحسینی نے الاغصوم اور مَعْدَہ میں ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء تا ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء اپنی بالکل الگ امامت قائم رکھی تھی۔ اس کے بعد المنصور محمد بن یحییٰ حمید الدین نے مَعْدَہ اور الاغصوم سے اپنی کارروائی شروع کی اور بہت سی لڑائیاں لڑ کے، نیز ترکوں سے سیاسی گفت و شنید کر کے، یہ مطالبہ پیش کیا کہ یمن میں زیدیوں کو عام طور پر زیدی شریعت کے مطابق رہنے کا حق دیا جائے۔ اس کے بیٹے الموکل یحییٰ نے ۲۰ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ/۳ جون ۱۹۰۳ء کو اس کا جانشین ہوا، اس سے بھی زیادہ سختی کے ساتھ اس مطالبے پر اصرار کیا۔ اس کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے قبائل نے ایک دم ترکوں کے قلعوں پر حملہ کر دیا۔ ۱۹۰۳ء میں منشاء اس کے حوالے کر دیا گیا اور اسے دوبارہ فتح کرنے کی سوا باقاعدہ جنگ کے اور کوئی صورت نہ رہی۔ یحییٰ نے جنگ طرابلس کے بعد ترکوں کی مشکلات سے فائدہ نہ اٹھایا، لیکن مفر ۱۳۳۷ھ/نومبر ۱۹۱۸ء میں وہ اس قابل ہو گیا کہ منشاء پر قبضہ کر لے۔ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں اس نے مسیر کے اوریسیوں کے خلاف التہامہ کے لیے پھر جنگ شروع کر دی اور کامیاب ہو گیا۔ عدن کی محروسہ ریاست سے اس قدر قرب نے یمن کے نئے بادشاہ یعنی زیدی امام اور امیر المومنین کو بین الاقوامی سیاست کے وسیع تر حلقے میں الجھا دیا۔ اس کی سب سے آخری توسیع مملکت کی کوشش قرامطہ

وسلم کی حقیقی بہن زیدہ اور باپ کی طرف سے قبیلہ اسد بن خزیمہ سے نسبت رکھتی ہیں جو قریش (نہر) کا بنی عم تھا۔ مورخوں نے ان کا جو آبائی نسب نامہ درج کیا ہے اس میں یقیناً کئی درمیانی شخصیں چھوٹ گئی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ بخت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وقت محش کا انتقال ہو چکا تھا، مگر ان کے سارے بچوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ابتدا ہی میں سارا کنبہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ چلا گیا تھا اور ان کے خالی مکلوں پر قریش نے قبضہ کر لیا۔ اس سلسلے میں کئی ہوئی کئی تلمیذ مشہور ہیں۔

ہجرت کے بعد ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جناب زینبؓ کے پاس گئے اور (تفسیر البری کے مطابق) فرمایا کہ تم چاہو تو تمہارا نکاح کرا دوں۔ بی بی نے جواب دیا کہ آپ جو چاہیں کریں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ سے کر دیا۔

حضرت زیدؓ نے اولاً ام ایمنؓ سے نکاح کیا تھا، جو غالباً عمر میں ان سے بڑی تھیں اور اسامہ بن زیدؓ کی ماں تھیں۔ اس کے بعد حضرت زینبؓ سے نکاح کیا جن کے مزاج کی حمزہ (حدت) کا التسابی اور البری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ تفسیر ابن کثیر کے مطابق نکاح کے کوئی ایک سال بعد حضرت زیدؓ شکایت لے کر آئے: ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپ کی بہن زیدہ بن زید بن زیدہ کی رازداری کرتی اور مجھے ایذا دیتی ہیں۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سمجھانے کی کوشش کی، مگر شکایتوں کا سلسلہ وقتی وقتی جاری رہا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت زیدؓ ہی کو سمجھاتے رہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر واضح ہو گیا کہ ان دونوں کے تعلقات آپس میں زیادہ دیر تک خوشگوار نہ رہیں گے، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس بیخ باب کو بند کرنے کی تدبیر سوچنے لگے اور دل ہی دل میں اس کے حل کی جستجو میں رہے۔

قائدہ اور الواقدی کے قول کے مطابق حضرت زیدؓ کی طرف سے حضرت زینبؓ کو طلاق دینے کا قصہ ۵۵ھ کا اور بتول ابو عبیدہ ۵۳ھ کا واقعہ ہے اور شاید دوسری روایت ہی صحیح

نجران سے جنگ تھی، بیہوش اسی طرح جس طرح کہ اس کے ابتدائی شکاروں میں سے ایک شکار نواح مناذہ کے قرامد کا ایک دای تھا۔ اس جنگ کی نوعیت کی اور ایسے ہی اور بہت سے دیگر جزئی امور کی وجہ سے یہاں تک کہ اس کے جاری کردہ محشی مشہوروں (دیکھیے درمہد الواسع، دیکھیے ماخذ) رنگ و عنک سے بھی موجود امامت یعنی الہادی کی امامت کی یاد دلاتی ہے جو سب سے پہلی امامت تھی۔ زمانہ حال میں امام کو معزول کر کے یمن میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی ہے اگرچہ امام اپنے حق سے دست بردار نہیں ہوا اور اپنا گمشدہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے کی جدوجہد کر رہا ہے۔

ماخذ : اصلی ماخذ کے لیے دیکھیے (۱) 'Isi' ج ۱ (۱۹۱۰ء) ص ۳۵۳ تا ۳۶۸ اور ج ۲ (۱۹۱۱ء) ص ۷۸ تا ۷۹؛ اس کے بعد یہ کتاب طبع ہو چکی ہے: (۲) الحسین ابن احمد البیہی الصنعانی: الروض التفسیر (مجموع الفتاویٰ الکبیر کی شرح، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۳۳۷ تا ۱۳۳۹ھ)؛ (۳) یورپ میں زیدی مخطوطات کے مجموعوں کے لیے جن کی تعداد کئی سو ہے دیگر لبرستوں کے ساتھ دینا کے مخطوطات کی لبرست اور ای۔ گریفی E. Griffini (در R.S.O. ج ۲، ۱۸۰۸ء میں سے) کی میلان Milan کے مخطوطات کی لبرست بھی دیکھیے۔ نیز رک بہ منشاء المروث، المنصور باللہ القاسم (دو امام)، المدی لدین اللہ احمد (تین امام)، زید بن علی اور وہ حوالے جو ان میں دیئے گئے ہیں۔ مؤرخ الذکر کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۴) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع رٹر Ritter، بعد اشاریہ؛ (۵) اشعری، طبع کیورٹن Cureton، ص ۱۱۵ تا ۱۲۱؛ (۶) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۴: ۱۷۹ تا ۱۸۸؛ (۷) امین الریحانی: ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۳ء، ص ۶۹ تا ۱۹۶؛ (۸) عبد الواسع بن یحییٰ الواسعی البیہی: تاریخ الیمن، قاہرہ ۱۳۳۶ھ؛ (۹) محمد بن محمد ابن یحییٰ زہارہ الحسینی البیہی الصنعانی: نیل الوطیر من تراجم رجال الیمن فی القرن الثالث عشر، قاہرہ ۱۳۳۸ھ۔



زینب بنت جحش : بن زباب، اپنی ماں امیر بنت عبد المطلب کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ

ہے۔

حضرت زینبؓ نے آئے دن کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے حضرت زینبؓ کو طلاق دے دی اور چند دن بعد انہوں نے اس کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی دے دی۔ آپؐ نے دو وجہ سے حضرت زینبؓ سے نکاح کا ارادہ کر لیا: ایک وجہ تو یہ کہ قرآن مجید کے حکم ۳۳ [الاحزاب]: (۳۸) کے مطابق اس میں غلطی ایزدی بھی نظر آیا، دوسرا اس وجہ سے کہ عربوں کی اس جاہلانہ رسم کو مٹایا جائے کہ وہ عیسیٰ کی مقلد سے شادی نہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی مثال سے یہ رسم مٹائی۔ عدت گزرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زینبؓ ہی کو حضرت زینبؓ کے پاس بھیجا کہ نکاح کا پیام دیں۔

بہر حال حضرت زینبؓ سے آپ کا نکاح ہو گیا اور اس میں وہ مصلحتیں کارفرما تھیں جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں مشرکین و منافقین نے بہت کچھ انسانہ ہانی کی، لیکن قرآن مجید کی آیات نے تمام معاملہ صاف کر دیا۔

حضرت زینبؓ کا چار سو درہم مرہن دیا۔ آیت حجاب ۳۳ [الاحزاب]: (۵۳) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کے ولیمے کی ضیافت کے بعد نازل ہوئی اور مسلمانوں کو تعلیم دی گئی کہ کھانے کے بعد میزبان کے ہاں بے ضرورت بیٹھ کر گپ شپ نہ کیا کریں۔

حضرت زینبؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی عبادت و ریاضت کے باعث بہت محبوب رکھتے تھے (النسائی)۔ اس کی وجہ سے بتقاضے نوائیت حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے کچھ رکھ بھی کیا، جس کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طبیعت پر کچھ اثر بھی پڑا اور بعض احکام بھی نازل ہوئے۔

حضرت زینبؓ سے اس قدر محبت کے باوجود جب انہوں نے ایک دن حد سے بڑھ کر حضرت صفیہؓ پر چوٹ کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا (ابن عبد البر)۔

بقول ابن سعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے

نکاح کے وقت حضرت زینبؓ کی عمر ۳۵ سال کی تھی۔ اس حساب سے اب میں حضرت زینبؓ سے نکاح کے وقت آپ کی عمر کم از کم ۳۰ (یا ۳۳) سال کی ہونا چاہیے۔

حضرت زینبؓ اتنی فیاض تھیں کہ وفات کے وقت ایک درہم تک گھر میں نہ چھوڑا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس پیشین گوئی کا آپ ہی صداق تھیں کہ ”مجھ سے میری بیویوں میں سب سے پہلے وہ آٹے کی جس کے ہاتھ سب سے لیے ہوں گے“ ہاتھوں کی لمبائی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد فیاض تھی۔ ابن سعد کے مطابق وہ ہاتھ کی عزت میں اعتقاد رکھتی تھیں اور چڑوں کی دہانت اور منکوں کے ہار پرونے سے جو آمدنی ہوتی وہ راہِ خدا میں خیرات کر دیتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب بارہ ہزار درہم سالانہ ان کا تحفہ آیا تو انہوں نے اس رقم کو ہاتھ تک نہ لگایا اور سب خیرات کر دی۔ ان کی وفات ۴۰ھ میں شدید گرمی کے زمانے میں ہوئی۔ اس وقت ان کے لیے جش والوں کی طرح ڈولا استعمال ہوا اور اس پر ایک چادر بھی ڈالی گئی تاکہ ام المؤمنین پر کسی کی نظر نہ پڑے (ابن سعد)۔

آپؐ سے گیارہ روایتیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں (ابن حزم)۔

مآخذ: ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ تا ۸۲، ۱۵۱: (۲) الحاكم: المستدرک، کتاب الفضائل، مطبوعہ حیدرآباد دکن؛ (۳) ابن حشام: السیرۃ، ص ۱۰۰۳؛ (۴) ابن عبد البر: الاستیعاب، مطبوعہ حیدرآباد دکن، عدد ۱۳۰؛ (۵) الطبری: التفسیر، ج ۲۲، ۲۳ (سورۃ ۳۳، آیات ۳۶ تا ۴۰ وغیرہ)؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر، ج ۳، سورۃ الاحزاب؛ (۷) ابن حزم: جامع السیرۃ (مطبوعہ قاہرہ)، ص ۲۸۵؛ (۸) ابن حبیب: المعجم، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۸۵ تا ۸۸؛ (۹) دی معتمد: المنہج، مخطوطہ ناصر حسین لکھنؤ، ص ۱۸۵، حلف بخش بن زناہ؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۳۳ تا ۲۳۷، (طبع محمد حیدر اللہ)؛ (۱۱) البخاری: الصحیح، کتاب ۶۵، باب سورۃ ۲۳ و ۶۶، کتاب ۶۷، باب ۶۷، کتاب ۶۸، ۸/۸۳، ۲۵/۹۷، ۲۲/۱۲؛ (۱۲) مسلم: صحیح، کتاب ۱۶، عدد ۹۵ تا ۹۸، کتاب ۱۸، عدد ۸۷ تا ۸۸؛

(۱۳) التروی: الجامع، کتاب ۴۳: ۳۳ (۱۳) التائی: ۲۶/۲۶
 ۳۵/۳: (۱۵) ابوداؤد: سنن ۲۵/۱۱: (۱۶) السی: الروض
 الانف، مصر ۱۳۳۲ھ: ۲۸۵: ۱ بعد.

○

زینب بنت خزیمہ : بن الحارث بن عبد اللہ
 البلالیہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زوجہ مطہرہ۔ فقرا
 اور مساکین کی خدمت کی وجہ سے زمانہ جاہلیت ہی میں آپ کا
 نام ام المساکین مشہور ہو گیا تھا۔ آپ کے پہلے شوہر طفیل بن
 الحارث نے آپ کو طلاق دے دی اور دوسرے شوہر عبد اللہ
 بن جحش غزوہ احد میں شہید ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و
 آلہ وسلم نے رمضان ۳ھ میں آپ سے شادی کی اور ۴۰۰
 درہم مہر ادا کیا، لیکن دو تین ماہ بعد آپ رحلت کر گئیں۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور
 جنت البقیع میں وطن کی گئیں۔

ماخذ : (۱) ابن سعد، طبع رجاؤ: ۸: ۸۲: (۲) کاتانی
 ۳ھ، فصل ۱۶ و ۲۲: (۳) البری، طبع ذخیرہ: ۱: ۱۷۷۵ تا
 ۱۷۷۶: (۴) ابن الاثیر: آمد القایہ: ۵: ۳۶۶ تا ۳۶۷: (۵)
 الذہبی: سیر اعلام النبلاء: ۲: ۱۵۳: قاهرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زینب : بنت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
 آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی۔ کہا جاتا ہے کہ
 وہ عمر میں سب صاحبزادیوں سے بڑی تھیں۔ ان کی شادی
 آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیٹہ سے پہلے ہی اپنے م
 داد بھائی ابوالعاص بن الربیع کے ساتھ ہو گئی تھی۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت
 فرمائی تو اس وقت وہ طائف میں تھیں اور مدینہ منورہ ہجرت
 نہیں فرمائی۔ ان کے شوہر جو ابھی تک مشرک تھے، جب غزوہ
 بدر میں گرفتار ہو گئے تو حضرت زینب نے اپنا ہار جو حضرت
 خدیجہ کی ملکیت تھا، بطور فدیہ ارسال کیا اور آنحضرت صلی اللہ
 علیہ و آلہ وسلم نے اس شرط پر انہیں رہا کر دیا کہ وہ حضرت
 زینب کو مدینہ بھیج دیں، لیکن اٹارے راہ میں انہیں ایک حادثہ
 پیش آیا جس کے نتیجے میں وہ ایسی بیمار پڑیں کہ بالآخر وہ فوت

ہو گئیں (بعض مصنفین کی رائے میں یہ حادثہ ۸ھ میں پیش آیا
 اور وہ اسی کو ان کے انتقال کا سبب ٹھہراتے ہیں)۔

سریہ میس یعنی ۶ھ میں ان کے شوہر دوسری بار گرفتار
 ہوئے اور ان کی سفارش پر پھر رہا کر دیئے گئے۔ انہوں نے
 ۷ھ میں اسلام قبول کر لیا اور ان کی شادی دوبارہ ان سے کر
 دی گئی۔

حضرت زینب کا انتقال ۸ھ میں مدینہ منورہ میں ہوا۔
 ان کی دو اولادیں تھیں۔ ایک بچہ تو کسی ہی میں فوت ہو گیا
 تھا، دوسری بچی امہ تھیں جن سے حضرت علی بن ابی طالب
 نے حضرت فاطمہ کے انتقال کے بعد شادی کی۔

ماخذ (۱) ابن سعد، طبع رجاؤ: ۸: ۲۰ تا ۲۳: (۲) البری
 طبع ذخیرہ: ۳: ۲۳۰۳ تا ۲۳۰۷: (۳) الذہبی: سیر اعلام النبلاء
 ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۷: قاهرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زین الدین : ابوبکر محمد بن محمد الخوانی، ایک
 سلسلہ (تصوف) کے بانی جو ان کی نسبت سے زینیہ کہلایا اور
 جو اپنا روحانی رشتہ (حضرت) جنید سے جا ملاتا ہے۔ زین الدین
 خراسان کے شہر خواف میں (سنج اور دوزن کے درمیان)

۷۷۵ء / ۱۳۵۶ء میں پیدا ہوئے اور ۸۳۸ء / ۱۳۳۳ء میں
 ایک گاؤں مالین (حرات سے دو فرلانگ کے فاصلے پر) میں سپرد
 خاک کر دیئے گئے۔ یہیں سے آپ کی میت اول درویش آباد
 اور پھر حرات کی عید گاہ میں منتقل ہوئی، جہاں ان کے مزار پر
 ایک مسجد تعمیر کر دی گئی ہے۔ زین الدین نے مصر پہنچ کر
 نور الدین عبدالرحمن المہری سے اجازت حاصل کیا (نعمت
 الانس، عدد ۵۰۵) اور اس کے بعد وسط ایشیا واپس چلے آئے،
 لیکن وہ ایک بار پھر مصر گئے اور وہاں سے ۸۴۲ء / ۱۳۱۹ء میں
 خواجہ محمد پارسا کے لیے جن کا انتقال مدینہ میں ہو گیا تھا، سنگ
 لحد بھجوایا۔ خواجہ صاحب موصوف ہی کے ایک خط سے مصنفین
 زین الدین کے بارے میں بعض معلومات اخذ کرتے ہیں۔ مصر
 ہی میں عبدالرحیم بن الامیر المرزوقی ان کے مرید ہوئے جنہیں
 وہ اپنے ساتھ وطن لے گئے تھے۔ بیت المقدس میں عبداللطیف
 بن عبدالرحمن المقدسی اور عبدالعطلی المغربی نے ان کی بیعت

کی۔ ان کے چوتھے مرید سعد الدین کاشغری تھے جو اس شرکی سب سے زیادہ نامور شخصیت ہیں۔ زین الدین نے متعدد کتابیں تصنیف کیں: رسالہ الوصایا القدیہ جو بیت المقدس میں مرتب ہوا، پھر الاوراد الرئیۃ اور زہد پر ایک رسالہ۔ ان کے ایک پوتے کا نام بھی زین الدین تھا۔ وہ ہمارے دور ہاری تھا اور اس

نے توڑک ہاری کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا۔
 مآخذ : (۱) نعمات الالہ، عدد ۵۰۶؛ (۲) اشتقاق
 النعمانیہ، ترجمہ O. Rescher، قسطنطنیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۸ تا
 ۳۱؛ (۳) براکلمان: G.A.L.، ۲: ۲۰۶۔

سالیہ : متکلمین کا ایک فرقہ جس کے عقائد میں تصوف کے رجحانات پائے جاتے ہیں اور جس کا آغاز تیسری اور چوتھی ہجری میں بصرے کے مالکی سینوں میں ہوا۔

اس فرقے کے بانی ابو محمد سل بن عبداللہ التبری زک ہائماً تھے جن کی وفات ۲۸۳ھ / ۸۹۶ء میں ہوئی لیکن اس فرقے کا نام تیسری کے مرید اعلیٰ ابو عبداللہ محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء) اور ان کے بیٹے ابو الحسن احمد بن محمد بن سالم (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کے نام پر مشہور ہوا جو یکے بعد دیگرے اس فرقے کے امام بنے۔ یہ دوسرے محمد بن سالم جو مفسر قرآن ابن مجاہد کے دوست تھے اپنی اس مدح و ستائش کے سبب سے بہت مشہور ہوئے جو ان کے شاکر اور جانشین ابو طالب الکی (م ۳۸۰ھ / ۹۸۷ء) نے کی ہے نیز اس تنقید کی وجہ سے بھی جو کتاب اللج (طبع ٹکس) میں ان پر کی گئی ہے۔ سالیہ کے اہم عقائد ان کے خطبی مخالفوں نے ہمارے لیے محفوظ کر دیئے ہیں بالخصوص ابو یعل بن الفراء (م ۳۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے جس نے ان عقائد میں سے سولہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دس کا ذکر غنیۃ الطالبین میں ہے جو شیخ عبدالقادر الجیلانی کی طرف منسوب ہے۔

(الف) خدائے تعالیٰ کا فعل خلق ہر لمحہ جاری ہے۔ یہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں رکتا اسی لیے وہ اپنی ذاتی قدرت (تفعل) غیر مخلوق کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے خاص طور پر قرآن مجید کے ہر قاری کی تلاوت میں۔

(ب) خدائے تعالیٰ میں مثبت غیر مخلوق (= غیر حادث) اور ارادہ مخلوق (حادث) دونوں پائے جاتے ہیں۔ ارادہ مخلوق مخلوقات کے افعال قبیہ (= محاسن) کے وجود کا سبب بنتا ہے اگرچہ اس کی مثبت ذاتی ان افعال کے حج کی متقاضی نہیں ہے

شیطان نے انجام کار خدا کی اطاعت قبول کر لی تھی خدائے تعالیٰ بروز شر بہ تبدیل صورت ایک انسانی شکل میں تجلی فرمائے گا اور اسے بلا حجاب تمام مخلوق دیکھ سکے گی (رکت بہ طمانیہ و آراء) (ج) شریعت پر عمل اپنے اختیاری ارادے کے ساتھ اس کی مطابقت کی کوشش یعنی اکتساب سے حاصل ہوتا ہے (یہ نظریہ کرامیہ کے نظریے کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ یہ صفات باطن اور مراتب سے حاصل ہوتا ہے) مبرود فعل کا درجہ لذت اندوزی سے بلند ہے انبیاء کا درجہ اولیا سے بلند ہے حکمت اور ایمان ایک ہی شے ہے۔

(د) مؤمن کے لیے اپنی اصل کے ساتھ وصال (= اتحاد) باطنی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی شخصیت کا شعور حاصل کرے پھر ذات باری تعالیٰ کی اس قدر معرفت حاصل کرے جس قدر ازل میں اس کے لیے اس کی استعداد کے مطابق مقرر ہو چکی ہے (سر الریویت)۔

ابن الفراء سے لے کر ابن الجوزی اور ابن تیمیہ تک جتنے بھی خطبی علما گزرے ہیں انہوں نے بڑی شدت کے ساتھ ان نیم معتزلی رجحانات اور ان کے وحدة الوجودی (monistic) میلانات کی تردید کی ہے جن پر شروع ہی سے الحلاج الاشعری اور ابن خفیف مختلف مدارج میں تنقید کر چکے تھے۔

چونکہ سالیہ (شمول کرامیہ) ہی علمائے اہل سنت کا ایک ایسا گروہ ہے جو بدن سے جدا ہو جانے کے بعد روح کی تاقیام قیامت (عالم برزخ میں) بالاستقلال ہٹا کا قائل ہے اس لیے سنی متوفین کی اکثریت ابوبکر الواسطی سے لے کر انہیں کی طرف مائل رہی ہے۔ الفزائی نے اپنی زندگی کے دوسرے دور میں کتاب احیاء علوم الدین کو سالیہ کے مشہور معتمد ابو طالب

۵۲:۹ میں اور یوحنا کی انجیل ۹:۳۰ میں اس ارتداد کی شہادت موجود ہے۔ الزمخشری لکھتا ہے کہ السامری یہودی قبیلہ سامرو سے تعلق رکھتا تھا جن کا مذہب یہودی مذہب سے قدرے مختلف تھا۔ السامری کو لوگوں کے ساتھ کسی قسم کا معاشرتی اور تجارتی تعلق رکھنے سے روک دیا گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی قوم ابھی تک اس امتناع کو ملحوظ رکھتی ہے۔ اشطلی بھی پچھلے کے واقعے کو اسی طرح ختم کرتا ہے۔

ماخذ : (۱) البری: تفسیر: (۲) الزمخشری: الکشاف: تفسیر قرآن حکیم (۲۰: [ط] ۸۷ تا ۹۷): (۳) اشطلی: قصص الانبیاء، قاهرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۸۲: (۴) I. Goldziher: La Misasa در Revue Africaine، شمارہ ۲۶۸، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۳، ۲۸.



سُبْحَہ : (عربی) اس کا تلفظ ”سُبْحَہ“ بھی ہے۔ بہ معنی بیچ (تاکے میں پروئے ہوئے والوں پر مشتمل ایک چم) جسے مسلمان اگلے الٹی کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ رائج العقیدہ مسلمانوں کا ایک گروہ اس استعمال کو بدعت قرار دیتا ہے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ابتدائی علقہ صوفیہ میں مروج ہوئی اور نیچے کے طبقات میں بھی سیوٹی نے اس کے جواز میں لکھا ہے۔ اسے عام پرہیزگار اور درویش آج کل بھی ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

عموماً بیچ میں کلڑی، ہڈی، سیپ وغیرہ سے بنے ہوئے والوں کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ان کو دو ذرا ہڈی جسامت کے یا کسی دوسری طرح کے ممتاز والے عرضاً علیحدہ کرتے ہیں۔ اور ایک ان سے بھی بڑا دانہ امامی کل سجھا ہوتا ہے جو ایک دستے (ید) کا کام دیتا ہے۔ ہر حصے میں دانوں کی تعداد یہ ہوتی ہے (۳۳+۳۳+۳۳) ایک سو کی میزان اللہ تعالیٰ اور اس کے نالوے اگلے حسی کی تعداد کے مطابق ہے، بیچ پر یہ اگلا شمار کیے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حمد و ثناء اذکار اور نماز (صلوٰۃ) کے اختتام پر اوراد کے شمار کے کام بھی آتی ہے۔ بیچ کے استعمال سے قبل ایسی روایات ملتی ہیں جن میں کلڑیوں، سبوروں کی گھنٹیوں وغیرہ سے بکیر، خیل، بیچ کے شمار

الٹی کی قوت القلوب کی طرز پر لکھا ہے۔ ابن برجان (م ۵۳۶ھ / ۱۱۳۱ء) اور ابن رتی سے لے کر ابن عربی [رک با] تک چھٹی صدی ہجری کے اندلسی صوفیہ کے نیم اسمعیلی فرقے نے ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق ”وحدۃ الوجود سے متعلق اپنے ممت سے عقائد سالیہ سے اخذ کیے ہیں۔ سالیہ کے دیگر مقالات روایتی سلسلہ شاذلیہ [رک با] میں محفوظ چلے آتے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



السامری : اس شخص کا نام جس کا قرآن پاک (۲۰: [ط] ۸۷، ۹۰، ۹۱) میں ذکر آیا ہے کہ اس نے بنی اسرائیل کو سنہری پھڑے کی پرستش کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ اس کے اس جرم کا قرآن مجید میں دو مرتبہ ذکر آیا ہے: پہلی مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۷: [الاعراف] ۱۳۶ تا ۱۵۳) میں آیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے جرم کا ذکر ہے۔ اس کا ذکر تورات کی کتاب خروج، باب ۳۲ میں بھی آیا ہے، صرف اس اضافے کے ساتھ کہ پھڑا دھات سے بنایا گیا تھا اور اس میں سے آواز نکلتی تھی، دوسری مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۲۰: [ط] ۸۵ تا ۹۷) میں بیان ہوا ہے۔ اسلامی روایات کی رو سے یہ سورت کی ہے (الانعام، ص ۱۱)۔ یہاں السامری کو بنی اسرائیل کا گمراہ کنندہ بتایا گیا ہے۔ السامری کے کہنے پر بنی اسرائیل نے اپنے زیورات آگ میں ڈال دیئے اور اس نے ان زیورات سے ایک پھڑا بنا کر کھڑا کیا جس میں سے آواز نکلتی تھی اور جس کی ان لوگوں نے عبادت شروع کر دی اگرچہ حضرت حارون علیہ السلام انہیں منع کرتے رہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے السامری کو ڈانٹا تو اس نے اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کا جرم ثابت ہونے پر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی سزا کا اعلان کیا ”سو جب تک تو زندہ رہے گا تو جس سے بھی ملے گا اس سے کہے گا ”مجھے مت چھو“۔ مغرب میں السامری کی اصلی شخصیت کو سب سے پہلے Goldziher نے نمایاں کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ وہ السامری کو سامریوں کے ارتداد کی داستان کے حوالے سے سامری مذہب کا نمائندہ ثابت کرتا ہے۔ ہمارے پاس پہلے ہی سے سیراخ، ۲۵ میں اور لوقا انجیل

کیے جانے کا ذکر ہے۔

مثلاً ایک روایت ہے ”سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیت میں ایک ایسی عورت کے پاس گئے جو اپنے ازکار محمد و ثناء میں شار کے لیے کٹھلیوں یا کٹکڑیوں کو استعمال کرتی تھی، جو اس کے سامنے پڑی ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس عورت سے پوچھا: کیا میں تمہیں ایسی ترکیب بتاؤں جو آسان تر اور زیادہ سود مند ہے (ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب التبیح بالسیح)۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواتین مدینہ سے فرمایا، ”سیح“، حلیل اور تقدیس کا ورد کیا کرو اور اپنے اوراد کو اپنی انگلیوں پر شمار کیا کرو کیونکہ ان (انگلیوں) کو بھی حساب دینا ہوگا (ابو داؤد، ”تر“، باب ۲۳، ”ترمذی“، ”دعوات“، باب ۱۲۰)۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے جسے ابن سعد (۸: ۳۳۸) نے محفوظ کیا ہے، کہ فاطمہ بنت حسینؑ اپنے اوراد میں دُور استعمال کیا کرتی تھیں جس میں وہ گریں لگا دیتی تھیں (”مُحَمَّدٌ مَعْقُودٌ فِيمَا“).

متحدہ احادیث میں ”سبحہ“ کی اصطلاح، بمعنی سیح استعمال نہیں ہوئی، اکثر اوقات یہ صلوٰۃ لفظ کے معنی میں آئی ہے، مثلاً ”سبحۃ النبی“ (شرح صحیح مسلم، قاهرہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۰۴)۔ ابن الاثیر: ”النہایہ“ بذیل مادہ، میں ”ناقلہ اور سبحہ کی مفہوم میں مترادف پر شک کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اوراد (سبحہ) فرض نمازوں کے ساتھ اضافہ ناقلہ ہیں اس لیے صلوٰۃ ناقلہ کو بھی ”سبحہ“ کہا جائے گا۔

اسلامی ادبیات (خصوصاً شاعری) میں ”سبحہ“ اور ”سیح“ کا استعمال بطور ایک معاشرتی علامت کے بھی بکثرت آتا ہے جس پر اسے زاحدون اور داعقوں سے وابستہ کر کے بعض اوقات طہر بھی کی جاتی ہے۔

ماخذ : (۱) ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب التبیح بالسیح؛ (۲) ترمذی، ”دعوات“، باب ۱۱۳؛ (۳) شرح صحیح مسلم، قاهرہ ۱۲۸۳ھ؛ (۴) بماء الدین زکریا: ”الاورداد“، مخطوط؛ (۵) فاطمہ ایشرتیہ: ”رملۃ الی الحق“، بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۳۵۔

سَبَّحَیَہ : (سات والے) شیعہ کے وہ مختلف گروہ سبھیہ کہلاتے ہیں جن کے ہاں ظاہری اماموں کی تعداد سات تک محدود ہے۔ جن شیعہ فرقوں کے نزدیک امامت موروثی ہے اور باپ سے بیٹے کو من جانب اللہ پہنچتی ہے۔ ان میں انتشار اس وقت پھیلا جب چھٹے امام جعفر الصادقؑ [رک ہاں] کی زندگی ہی میں، ان کے فرزند اسلعل نے ۱۳۵ھ/۷۶۲ء میں وفات پائی۔ اکثریت نے تو اسلعل کی جگہ اثنا عشریہ [رک ہاں] کے آئمہ ظاہری میں ساتویں امام کی حیثیت سے امام جعفر کے ایک اور فرزند موسیٰ الکاظمؑ کو چن لیا اور دوسروں نے محمدؑ عبد اللہ اور علیؑ کو، جو چنداں نامور نہیں تھے، لیکن جو لوگ سختی کے ساتھ وارث کے قائل تھے، ان کی وفاداری بدستور اسلعل ہی سے وابستہ رہی۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا کہ اسلعل اپنے باپ سے پہلے فوت ہو گئے تھے۔ اس نظریے کی حمایت میں جو دلائل پیش کیے گئے ان سے، ان کے مخالف بھی، منکر ہوئے۔

شروع ہی سے سبھیہ کی تحریک متحدہ نہیں تھی۔ مہار کیہ کا ایک فرقہ ”استقامت کے ساتھ“ اسلعل سے وابستہ تھا۔ ان کے نزدیک وہی آخری امام اور مہدی ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں نے امامت کو ان کے فرزند محمد تک منتقل کر دیا، اس طرح وہ قائم الزمان بن گئے اور ان کا خطاب ہو الامام (یعنی ختم کرنے والا)۔ یہ خطاب، بعض نسبتاً چھوٹے طریقوں میں مٹھل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ محمد کے بعد ایسے آئمہ مستورین کا دور شروع ہو گیا جن کا علم صرف وابستگان سلسلہ ہی کو ہوتا تھا۔ محمد الام کے منصب کے باوجود بڑے بڑے گروہ بدستور اسلعل ہی کے نام سے منتسب ہیں۔ گویا باطنی سلسلہ امامت کے نظریے میں سبھیہ بھی فرقہ واتیہ (استوار در وفا) کے بہت سے افراد کے ہم نوا ہیں۔ اس کی توجیہ قدرتی طور پر ایک حد تک اس زمانے کی سیاسی حالت سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۳۵ھ میں عباسی خلیفہ المنصور نے مدینے میں اس تحریک کو دبایا جو انفس الزکیہ محمد بن عبد اللہ بن الحسن نے شروع کی تھی، اس کے ایک سال بعد ان کے بھائی ابراہیم البصری بھی کام آئے۔ اسی طرح وقتی طور پر علویہ کا مسئلہ ختم ہو گیا اور وہ بھی اس کامیابی کے ساتھ کہ جو فعال حلقے علویوں میں سے صرف اصحاب سیف اور

ارباب عزیمت افراد ہی کو اپنا امام منتخب کیا کرتے تھے ان میں سے ایک فرقہ الحارودیہ نے خود کو النفس الزکیہ سے "وابستہ" کر کے انہیں "مدی مستور" تسلیم کر لیا۔ رجعت کی آس لگائے رکھنے کا جذبہ اس سے بھی زیادہ ان میں بڑھا، جو "حق مشرّع موردی" کے قائل تھے اور اپنے عقیدے کے تحت متعین افراد سے وابستہ رہنے پر مجبور۔ کچھ ایسے بھی تھے جو "استقامت کے ساتھ" اسلعل کے بھائیوں میں سے ایک نہ ایک کے ساتھ وابستہ رہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے کچھ اہمیت حاصل کی وہ موسویہ الملقب، مملوہ ہیں، یعنی جن پر نزول باراں ہوتا ہو۔ انہیں کو سادہ طریقے پر واقفیت کہ دیا جاتا ہے۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو اس قسم کے گروہ بھی آتے تو ہیں سبعیہ ہی کے تحت، لیکن عموماً سبعیہ کی اصطلاح اسمعیلیہ [رک باں] ہی کے مرادف سمجھی جاتی ہے۔

بجائے خود سبعیہ کی تحریک جتنی مذہبی ہے اور مذہب بھی وہ جو مستقل ہو، اتنی ہی سیاسی بھی ہے۔ یہ غور طلب صورت حال کہ بیک وقت امام جعفر الصادق کے مختلف فرزندوں کے ہاں، اماموں کے لیے سات ہی کا عدد متعین ہوا، اس وقت پسمانی سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم مذکورہ بالا سیاسی احوال کی تائید مزید میں وہ زاویہ نگاہ بھی فرض کر لیں جس کے تحت تمام کائناتی اور تاریخی واقعات کے لیے سات ہی کے عدد کے مطابق ادوار تجویز ہوتے ہیں۔ خطابیہ کی مثال سے، جو اسلعل کے والد امام جعفر صادقؑ کی الومیت کے قائل ہیں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ اماموں کی الومیت کا جو تصور سبعیہ کے ہاں رو پذیر ہوا وہ قرون اولیٰ میں بالکل ہی مفقود نہ تھا۔ ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ سبعیہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ انہوں نے علم دین میں "اسرار کائنات" داخل کیے۔ اس ذیل میں جو اسما اور اشیا مذکور ہیں وہ ہر حال ایک ہی معنی میں مستعمل نہیں۔ ان کے ہاں مدارج ظہور یہ ہیں: (۱) خدا، (۲) عقل کل، (۳) نفس کل، (۴) حیولی یا مادہ اولیٰ، (۵) مکان (Pleroma)، (۶) زمان (Kenoma)، (۷) عالم ارضی و انسانی۔ سات کا یہی عدد پھر عالم ناسوت میں آتا ہے، یعنی سرگذشت نجات بیان کرتے وقت ان سات رسولوں کے ذکر میں جو "مطلق" ہیں۔ ان نامتوں کے

نام یہ ہیں: (۱) حضرت شیثؑ (جس سے شیشیوں کے علم باطن کی یاد تازہ ہوتی ہے)، (۲) حضرت سامؑ، (۳) حضرت اسلعلؑ (سیدہ حاجرہ کے فرزند)، (۴) حضرت ہارونؑ، (۵) (قدیس) بطرسؑ، (۶) حضرت علیؑ اور ساتواں وہ ہے، جو خاص اس زیر بحث فرقے کا (یعنی سبعیہ کا) بانی ہے، مثلاً عبد اللہ بن الیسون۔ صامت کے ساتھ ساتھ پھر روحانیوں کا ایک ذیلی سلسلہ بھی ہے۔ ترتیب کے اعتبار سے یہ لوگ کہیں سات سات ہیں اور کہیں بارہ بارہ۔ ان میں نمایاں جتہ اور داعی ہیں۔ ہر حال "طول" کے تصور نے اس سلسلے میں بڑی اتھری پیدا کر دی ہے، کیونکہ ساتواں امام واقعاً خداے تعالیٰ کا ہم پلہ اور کنو قرار پاتا ہے، بعض گروہ ایسے ہیں، مثلاً ہندوستان کے اسمعیلی، کہ ان کے ہاں اسرار تخلیق اور سات کے مقدس عدد سے "ادوار زمانہ" کا وابستہ ہونا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور حضرت علیؑ کو بلور امام اول خدا بنا دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ راہ ہمیں سبعیہ سے لے کر علیؑ الہی (علی اللہی) تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علیؑ سے شروع کر کے یہ لوگ اپنے سینتالیسویں امام آغا خان محمد شاہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ امام کے بعد دوسرے درجے پر ہے جتہ۔ تاریخ میں بسا اوقات اس کی اہمیت امام سے زیادہ ہوتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کی حجت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں، لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے بجائے حضرت سلمان فارسیؑ کا نام رکھ دیا گیا ہے اور دراصل اس سے مراد بھی وہی ہیں۔ باطنی مذہب میں باقاعدہ داخلہ اس وقت ہوتا ہے جب سات یا نو ابتدائی مدارج طے کر لیے جائیں (دیکھیے عبدالقادر البغدادی: الفرق، ص ۲۸۲ بعد)۔

قالب ظاہری برقرار رکھنے کے لیے اس پورے نظام کی تائید میں قرآنی عبارتوں سے عہد استناد کیا گیا ہے۔ کتاب مبین میں آیات مقلبات کی موجودگی نے گویا یہ کام آسان کر دیا، چنانچہ ماہر جب قرآن مجید میں اپنے رب کی پرستش کرتا رہ تا آنکہ تجھے یقین یعنی موت آجائے (۱۵) [الحجر: ۹۹] پڑھتا ہے تو ششدر رہ جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی سابقہ عبادت تو محض ایک ابتدائی درجہ تھا۔ وہ عبارتیں جہاں لفظ باطن آیا ہے،

Soeren ص ۳۲۸ بعد .

○
سُبُلِ اللہ : رک پہ جہاد

○

سُتْرَہ : غلاف، حفاظت، مائن (پناہ گاہ)۔ لفظ ستر بھی اسی مادے سے ہے، بالخصوص نماز کے وقت۔ ستر نماز سے مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو نمازی اپنے سامنے قیلے کی جانب رکھ لے، یا کھڑی کر لے تاکہ آگے سے گزرنے کی وجہ سے نماز کی توجہ ادھر نہ ہو جائے۔ چونکہ نماز میں حضور قلب اور توجہ الی اللہ بے حد ضروری ہے، اس لیے سترے کی بڑی اہمیت ہے اور سخت مجبوری کے سوا آگے سے گزرنے کی ممانعت کی گئی ہے (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۱۰۰)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سترے کے انتخاب پر کسی خاص چیز کی پابندی نہیں لگائی۔ حدیث میں باربرداری کے اونٹ، گھوڑے، زین (البخاری: کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۸)، پٹنگڑی (حوالہ مذکور، باب ۹۹)، نیزہ (حب، باب ۹۲)، عصا (عزہ، باب ۹۳)، مسجد کے ستون (باب ۹۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

بعض حدیثوں میں نہایت قطعیت کے ساتھ اس فاصلے کا ذکر کیا گیا ہے جو سترے اور نمازی کے مابین چھوڑنا چاہیے۔ حدیث میں یہ فاصلہ مِثْرَ الثَّابَةِ ہے، یعنی اتنا فاصلہ جس میں سے ایک کبوتر گزر سکے (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۱)۔ ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہدایت فرمائی ہے کہ کوئی شخص بھی نماز اور اس کے سترے کے درمیان سے نہ گزرے (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ فقہائے اربعہ میں سے کسی نے بھی سترہ نصب کرنے کو واجب نہیں قرار دیا۔ احناف کے نزدیک سترے کو مستحبات میں شمار کیا جاتا ہے (المکشی: الدر المنثور، دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۸۳)۔ احناف کی کتب فقہ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جب صحرا وغیرہ (یعنی عام گزرگاہ) میں نماز باجماعت پڑھی جائے تو فقط امام کے لیے اور تھا پڑھے تو منفرد کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے آگے سترہ نصب کر لے (کتاب مذکور)۔ مالکی فقہاء بھی احناف کی طرح

وہ ایسے لوگوں کے لیے نصوص بن گئی ہیں جو انہیں تشبیلی رنگ دینے میں حد اعتدال سے گزر جاتے ہیں اور وہ بھی ایسے طریقے پر جس میں کچھ ندرت نہیں۔ اس میں انہوں نے اسرار علم حروف بھی داخل کر دیئے ہیں اور انحصار نہ ان حروف مقطعات پر کیا ہے جو سور قرآنیہ کی ابتدا میں وارد ہوئے ہیں، نہ ائمہ کے اسلامی اصول و عقائد پر۔

بحالات موجودہ سبعیہ کے نظریات و تصورات کے اصل منبع کا غیر مسلموں کو بھی شاید اس سے زیادہ علم نہیں جتنا مسلمانوں کو ہے، لیکن ان کی رائے قبول کرنے میں خاص احتیاط درکار ہے۔

سبعیہ کو بڑا انتہا پسند سمجھا جاتا ہے، یعنی غلاة بعض علمائے معالم سرے سے ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی الوہیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کی خاتمت انہوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ محاذ لانہ ذہبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں دھریہ [رک باں] بھی کہا جاتا ہے۔

اگرچہ مسلمان مصنفوں نے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں ان لوگوں کا تمام عالم اسلام میں پھیل جانے اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے، لیکن مدت سے ان کے قدیم گروہوں پر جہود طاری ہو چکا ہے۔ ان کے خیالات البتہ مؤثر انداز میں جاری و ساری رہے۔ ایران سے لے کر مشائے شمال تک اور ہندوستان سے لے کر خصوصیت کے ساتھ مشرقی افریقہ تک ان کی تعلیم پھیل گئی، تاہم قدیم سبعیہ سے وابستگی کے احساس کے باوجود ان کے عقائد میں بنیادی تبدیلی آچکی ہے۔ تحریک کی سیاسی حیثیت مفقود ہے اور مذہبی پہلو بھی چنداں جارحانہ نہیں۔

مآخذ : عبد القادر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۶۵، بعد؛ (۲) ابن حزم: الملل و النحل، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۲: ۱۱۶؛ (۳) اشعرستانی، طبع Cureton ص ۱۶، ۱۲۶، بعد؛ ۱۳۵، بعد؛ نیز دیکھیے ترجمہ از ہار بروکر Haarbrucker، ۲: ۴۱۵؛ (۴) شمر بن طاہر الاسطرائی (مخطوط برلن، عدد ۲۸۰۱)، بذیل المامیہ، در باب ۸: اسمعیلیہ مبارکیہ و باب ۱۳: باطنیہ؛ (۵) الابی: مواقف، طبع sen

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد مرتدین و مذہبین کی گہری اندرونی مناقشت کی وجہ سے بنو حنیملہ کا شیرازہ بکھرا ہوا پایا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی چرب زبانی سے انہیں اپنا پیرو بنانے اور غلطہ (بنو مالک اور بنو یرویح) کی دونوں شاخوں کو اپنے حلقہ قیادت میں لانے کی کوشش کی جنہیں وہ مدینے کے خلاف مہم میں لے جانا چاہتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر بنو حنیملہ پر اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ جھوٹی وعید اور نبوت کوئی اجنبی نہ تھی بلکہ فی الحقیقت بنو حنیملہ کے خاندان میں سے تھی جیسا کہ اس کی زندگی کے آخری زمانے سے ظاہر ہوتا ہے اور غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے تھوڑی دیر کے لیے اس نے اپنے تمام قبیلے کی حمایت حاصل کر لی تھی جو زیادہ تر مسلمۃ اسلام لے آئے تھے۔

سبحاح کی فوجوں نے اس کے ایک من گھڑت المام کی متابعت میں بنو ربیع پر حملہ کیا لیکن انہیں سخت ہزیمت ہوئی۔ التباہ (ہیماہ) کو مراجعت کرتے ہوئے انہوں نے بنو عمرو کے ہاتھوں ایک دوسری شکست کھائی اور سبحاح یہ عہد کرنے پر مجبور ہو گئی کہ وہ بنو حنیملہ کے علاقے کو چھوڑ دے گی۔ بنو یرویح کی پیروی میں اس نے سیلۃ کذاب سے رشتہ جوڑنے کی ٹھان لی جو اب بھی ہیماہ کے بیشتر حصے پر تعریف رکھتا تھا اور یہ اس نے اپنے وسائل اور ذرائع کو اس کے وسائل اور ذرائع کے ساتھ متحد کرنے یا کم از کم اپنے وسائل کو قائم اور بحال کرنے کے لیے کیا تھا۔ ان دونوں کا آمنا سامنا اُلمواہ یا ہجر کے مقام پر ہوا۔ اسلامی فوج سیلۃ کذاب پر حملہ آور ہو رہی تھی اور قرب و جوار کے قبائل اس کا تختہ الٹنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ ایک ہزیمت خوردہ جاہ طلب اور طالع آزمائش عورت بے شمار مسلح مریدوں سمیت اس کے ساتھ آئی۔ اس کی آمد یقیناً خطرناک تھی۔ ایک بیان کے مطابق اس عجیب و غریب جوڑے کا آپس میں سمجھوتا ہو گیا۔ انہوں نے ایک دوسرے کے نصب العین کا اعتراف کیا اور اپنے دینی اور دنیوی مفاد کو مشترک بنانے کا تہیہ کر لیا۔ ان کی آپس میں شادی ہو گئی اور سبحاح سیلۃ کے گھر میں اس کی دردناک موت کے وقت تک آباد رہی۔ الطبری

سترے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ البتہ شافعی اور حنبلی فقہانے سترہ نصب کرنے کو سنت کہا ہے (الجزیری: کتاب الفتن علی المذہب الاربعہ: ۱: ۲۷۰) لیکن الجزیری نے وضاحت کی ہے کہ شوافع اور حنابلہ مندوب (مستحب) اور سنت میں فرق نہیں کرتے۔ لہذا جس طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ سترہ اختیار کرنا سنت ہے اسی طرح وہ اسے مندوب بھی کہتے ہیں۔ ہر نوع ترک سترہ کسی امام کے نزدیک گناہ نہیں (کتاب مذکور)۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہو گا کہ نماز میں امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے بھی کافی ہوتا ہے (البخاری: کتاب الصلوۃ: باب ۹۰)۔ سترے کے تفصیلی احکام کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفتن: الجزیری: الفتن علی المذہب الاربعہ: الشوکانی: نیل الاوطار۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سبحاح: اتم صادر بنت اوس بن حریز بن اُسامہ (یا بنت الحارث بن سوید بن عقیق بن عقیق) عرب کی ایک کاہنہ ان چند مدعیان نبوت اور قبائلی سرداروں میں سے تھی جو عرب میں رتہ سے تھوڑی مدت پہلے یا اس کے دوران میں نمودار ہوئے تھے۔ اس کا شجر نسب (دیکھیے ابن حزم: نمرۃ انساب العرب: ص ۲۲۶، ۲۲۷) ظاہر کرتا ہے کہ وہ بنو حنیملہ کے قبیلے میں سے تھی۔ ماں کی طرف سے اس کی قرابت داری بنو تغلب سے تھی جو ایک عیسائی قبیلہ تھا۔ وہ خود عیسائی مذہب رکھتی تھی یا کم از کم اپنے اعزہ و اقربا سے عیسائیت کے متعلق بہت کچھ سیکھ چکی تھی۔ اس کے جھوٹے الہامات و معتقدات کے مقصد و منہموم سے ہم بے خبر ہیں۔ وہ منبر سے متقی نثر میں پرچار کیا کرتی تھی اور ایک منادی اور ایک حاجب اس کی خدمت میں حاضر رہا کرتا تھا۔ اس کے نزدیک خدا کا لقب یا بہت سے القاب میں سے ایک لقب رب الثحاب تھا۔

وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد (۱۱ ہجری) میں منظر عام پر آئی۔ اس کی سمات کے ایک تذکرے میں اسے ایک نقلی نو دولت بیان کیا گیا ہے۔ وہ عراق سے مریدوں کے ساتھ آئی تھی۔ یہ مرید ربیعہ تغلب بنو النمر بن ایاد اور بنو شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔ اس نے

نے اس شادی کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں۔ روایات کی رو سے اس شادی کا جشن اسی چار دیواری والے باغ میں رکھایا گیا جہاں میلہ کی موت واقع ہوئی تھی۔

ان کے اجتماع کی دوسری تفصیلات یہ ہیں: میلہ نے سراج کو اپنے حوالہ عقد میں لا کر اس سے قطع تعلق کر لیا اور وہ اپنے مریدوں کے پاس لوٹ آئی۔ سراج کے میلہ سے تعلقات کا کچھ بھی نتیجہ ہو، اس کی اپنی زندگی یا تو میلہ کی زندگی میں مدغم ہو گئی یا ہزیمت کی وجہ سے قبل از وقت اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ہمیں اس کے احوال حیات کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ جملہ روایات کے مطابق وہ اپنے مقامی قبیلے کی طرف مراجعت کر گئی اور ان میں کمائی کی زندگی بسر کرتے گئی۔ ابن الکلبی کی روایات کے مطابق اس نے تائب ہو کر اس وقت مذہب اسلام اختیار کیا جب اس کے خاندان نے بھرے میں آباد ہونے کا فیصلہ کیا، جو بنو امیہ کے تحت حمیم کا صدر مقام بن گیا تھا۔ وہاں اس نے سکونت اختیار کی اور مسلمان ہونے کی حالت میں وہیں وفات پائی اور باقاعدہ اسلامی طریق پر اس کی جہیز و تکفین ہوئی۔

ماخذ : (۱) البری (طبع ذخیرہ) : ۱ : ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰ :
(۲) ابلاذری (طبع ذخیرہ) : ص ۹۹ تا ۱۰۰ : (۳) الاعالیٰ : ۱۸ :
۱۶۵ : (۴) ابن علدون : العصر بولاق ۱۲۸۳ھ : ۲ : ۷۳ : (۵)
تاریخ الخلیفہ : ۲ : ۱۵۹ : (۶) الترکلی : الاعلام : بذیل مادہ۔



سجادہ : (ع : جمع : سجدات و سجاہد) : معنی : جاے نماز۔ یہ لفظ نہ تو قرآن مجید میں ملتا ہے اور نہ صحاح ستہ میں ہے، تاہم اس چیز سے لوگ ابتدائی حدیث سے متعارف تھے، جیسا کہ ان احادیث سے پتا چلتا ہے جن کا حوالہ آگے آئے گا۔ حدیث میں اکثر اس کا ذکر آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اصحاب سمیت مدینہ منورہ کی مسجد مبارک کے فرش پر موسلا دھار بارش کے بعد نماز ادا فرمائی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ناک اور سر مبارک کچھڑ سے لت پت ہو گئے (مثلاً البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۳۵ و ۱۵۱)۔ کئی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

یہ ارشاد گرامی مذکور ہے (کہ بخلاف دوسرے پیغمبروں کے) ساری زمین میرے لیے مسجد (اور ظاہر و مطہر) بنا دی گئی ہے (مثلاً البخاری : کتاب التیمم، باب ۱)۔ الترمذی (کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۰) سے بھی ہمیں پتا چلتا ہے کہ بعض فقہا خشک و خالی زمین پر نماز ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور مصر جدید اور مراکش میں چھوٹے فرقوں کے لوگ نماز کے لیے چٹانیاں قطعاً استعمال نہیں کرتے۔

ایک صحیح حدیث ہمارے سامنے مندرجہ ذیل تصویر پیش کرتی ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے لہادہ (مبارک) پر یوں نماز ادا کرتے ہیں کہ سجدے کے دوران میں اپنے بازوؤں کو زمین کی تمازت سے بچانے کے لیے لہادے کی ایک آستین کو استعمال کرتے ہیں اور اپنے گھٹنوں کو لہادے کے ایک سرے سے اور اپنی پیشانی مبارک کو عمامہ یا قلنسوہ کے ذریعے بچاتے ہیں (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲ و ۲۳)۔ مسلم کی بیان کردہ عبارت کے ضمن میں النووی کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی کا اپنے سینے کے کپڑوں پر سجدہ کرنا منع ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (الصصح، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲) فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے ”فراش“ پر نماز ادا فرمائی۔

حدیث سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نماز چٹانیوں پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ مثلاً الترمذی، کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۱ : ”جہاں ایک بساط کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد کی عبارت میں یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ بساط کجور کے چوں (جریدہ النخل) سے بنی جاتی تھی۔ الترمذی نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ بت سے علا نماز نفس یا بساط پر پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں، کجور کے چوں کی بنی ہوئی اسی طرح کی ایک چٹائی جس پر نماز ادا کی جاتی تھی، حیر کلاتی ہے (مثلاً البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۰)۔ النووی فرماتے ہیں فقہا کا یہ عام فتویٰ ہے کہ ہر اس چیز پر جو زمین سے اگتی ہے، نماز ادا کرنا جائز ہے۔ ہر حال ابو داؤد سے یہ چیز صاف ظاہر ہے (کتاب الصلوۃ، باب ۹۱) کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے آخر میں جانوروں کا رنگا ہوا چڑا استعمال ہونے لگا تھا، جسے فردہ مہسوعہ کہتے تھے۔

بن گئے ہیں، وہ انہیں دہرا کر کے اپنے بازوؤں کے نیچے دبا کر جہاں جاتے ہیں بڑے ٹھانڈے سے اٹھائے پھرتے ہیں اور ان پر بیٹھ جاتے ہیں۔ الجزائر میں صلی شاذ ہی استعمال ہوتا ہے، مگر شیوخ طریقت اور مرابطوں کے ہاں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں عام طور پر بکریوں اور ہرنوں کی معمولی کھالوں کے سجادے استعمال میں آتے ہیں۔ گاہے گاہے حاجی لوگ کتے سے اس قسم کے سجادے اپنے ساتھ لے آتے ہیں جن کا ذکر C.Snouck Hurgronje کی زبانی اوپر ہو چکا ہے۔ آج کل اکثر ان نمودوں کی درآمد یورپ سے ہوتی ہے۔

Snouck Hurgronje نے جزائر شرق الهند (انڈونیشیا) وغیرہ کے عام رسم و رواج کا ذکر کیا ہے۔ بت سی لمبی مگر کم چوڑی چٹائیاں اور قالین نماز کے شروع ہونے سے پہلے مسجد کے فرش پر چوڑائی کے رخ بچھا دیئے جاتے ہیں۔ نماز ختم ہونے کے بعد انہیں لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے، لیکن یہاں کا یہ بھی عام دستور ہے کہ ہر شخص اپنی چٹائی مسجد میں لے کر آتا ہے۔

مذہبی اداروں اور درویشوں کے سلسلوں میں سجادے نے ایک خاص اہمیت اختیار کر لی ہے۔ سلسلہ ہائے طریقت میں کم از کم مصر میں تو لفظ شیخ التجارہ کا اطلاق کسی حد تک بالالتزام سلسلے کے شیخ پر ہوتا ہے۔ پاک و ہند میں بھی سجادہ نشین امیر طریقت کے لیے مستعمل ہے۔

ان معاشروں کی اصطلاح میں سجادہ (دیکھیے اوپر) بباط اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا بدل واقع ہوا ہے جو دوسری زبانوں میں بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ شیخ رسم اللہ کے دوران میں اس سجادے پر بیٹھا ہے اور بباط الشریفہ کی ترکیب بتاتی ہے کہ سجادے سے مراد کسی حد تک تمام سلسلے کا تخت ہے۔ رسم اللہ کے شروع ہونے سے پہلے نقیب اسے بچھا دیتا ہے، جس کا یہ فرض منصبی ہے۔ شیخ حسب آداب سلسلہ اس پر بیٹھ جاتا ہے، گویا اس لیے ہوئے سجادے کی مرثوث مہنی اور وہ رکی طور پر صاحب سجادہ کے لیے قابل استعمال ہو گیا۔ اس کے برعکس وہ امیدوار جس کی خاطر یہ رسم ادا کی جا رہی ہو بباط الجمع پر کھڑا ہوتا ہے۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہم اس کا ذکر اکثر سنتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الخمرۃ پر بھی نماز پڑھی (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۱، مسلم، کتاب الساجد، حدیث ۲۷۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ الخمرۃ اوز حیر میں اس جنس کی وجہ سے کوئی فرق نہیں، جس کے وہ بنے ہوئے ہوتے تھے، بلکہ فرق صرف ناپ کا تھا۔ محمد بن عبداللہ العلوی نے ابن ماجہ کے حواشی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی رو سے (کتاب الاقامۃ، باب ۶۳، ۶۴) الخمرۃ پر صرف اسی قدر منجائش ہوتی تھی کہ اس پر سجدہ ہو سکے، جب کہ حیر کی لبائی قد آدم کے برابر ہوتی تھی۔ لفظ سجادہ صحاح کی تدوین کے سو سال بعد دیکھنے میں آیا ہے۔ الجوهری نے الصحاح (بذیل مادہ) میں وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سجادہ اور الخمرۃ دو مترادف الفاظ ہیں۔ Dozy نے اپنے مکملہ میں الف لیلہ اور ابن بطوطہ سے کئی اقتباسات پیش کیے ہیں، ابن بطوطہ نے قاهرہ کے کسی ”زاوینے“ کے رہنے والوں کے رسم و رواج کے بارے میں لکھا ہے کہ جتنے کے روز وہ تمام کے تمام مسجد میں چلے گئے، جہاں ایک ملازم نے ان میں سے ہر ایک کی جائے نماز بچھا رکھی تھی (طبع پیرس، ۱۸۷۳ء، دیکھیے ۷۲)۔ کوئی وقت تھا کہ کتے میں ہر شخص مسجد حرام میں میلے پر نماز پڑھتا تھا۔ عام طور پر یہ ایک چھوٹا سا قالین ہوتا تھا جس پر آسانی سے سجدہ ہو سکے۔ نماز کے بعد اسے لپیٹ کر کندھے پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ امیر لوگ بعض اوقات اپنے اپنے میلے مسجد کے ملازم کی تحویل میں دے دیتے تھے، لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں تھا۔ بعض اوقات جائے نماز کے بجائے تولیا بھی استعمال کر لیا جاتا تھا، مثلاً وہ تولیا جس سے وضو کے بعد ہاتھ منہ کو خشک کیا جاتا ہے۔ قالینوں کی دہاریاں یا خطوط کسی خاص تناسب (Symmetry) سے نہیں بنائے جاتے، البتہ ان کا رخ ان کے چھوٹے ضلع کی طرف ہوتا ہے اور وہ طرف قبلہ [رگ ہات] کا رخ بتاتی ہے۔

مراکش میں معمولی درجے کے لوگ جائے نماز استعمال نہیں کرتے، اوسط درجے کے لوگ نرم گدے (لبدہ) جیسے نمندے پسند کرتے ہیں، جن کا ناپ اتنا ہو کہ ان پر سجدہ ہو سکے، فقہاء انہیں خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جو ان کا امتیازی نشان

مصفوفانہ تادیلات کے تمام سلسلے کا سجادے یا بساط سے
بوا تعلق ہے۔ ایک جاندار کی طرح اس کی طرف بھی سر اور
پاؤں وغیرہ منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کے چار حروف ہیں
جن کا تعلق عناصر سے ہے۔ سجادے کو راہ نجات اور اقرار
توحید کو سجادہ ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس جنس کی تفصیلات
جس سے مختلف لوگوں کے سجادے تیار ہوتے تھے یا ہوتے ہیں
اور ان کے رنگوں کی تفصیل بھی کتابوں میں موجود ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سحر : رک بہ علم سرور آ آ آ

○

سعد بن ابی وقاص (رضی اللہ عنہ) : ابو اسحق
القرشی، الزہری الہی، عشرہ مبشرہ میں شامل ایک صحابی اور نامور
سپہ سالار۔ ان کے والد کا پورا نام مالک بن وہب یا ابیب بن
عبد مناف بن زہرہ بن کلاب بن مرہ تھا۔ سعد سترہ سال کی عمر
میں اسلام لے آئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے قدیم ترین اور محبوب اصحاب میں سے تھے (احمد بن حنبل،
۱۹۳۱ء ۲/۲۲۲)۔ وہ نہ صرف غزوہ بدر اور غزوہ احد میں
شریک ہوئے، بلکہ بعد کے تمام غزوات میں بھی شریک ہوتے
رہے۔ جب حضرت خالد بن الولید کے جانے کے بعد الحیرہ میں
المثنیٰ بن حارث نے فوج کی قیادت سنبھالی اور اہل ایران کے
ساتھ تصادم کے خطرے کی بنا پر حضرت عمرؓ سے کمک کا مطالبہ
کیا تو حضرت عمرؓ پہلے خود فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے پر
آمادہ ہو گئے، مگر آخر کار حضرت عمرؓ نے سعدؓ کو سپہ سالار اعظم
کا عہدہ سونپ دیا۔ حضرت سعدؓ نے ایک بہت بڑی فوج کے
ساتھ ایرانیوں پر چڑھائی کی اور القادیسیہ کے مقام پر جو ایران
اور عرب کی سرحد پر واقع تھا، خیمہ زن ہو گئے۔ یہاں غالباً ۱۶ھ
کے نصف اول (۶۳ء کے موسم گرما) میں بڑے گھمسان کا دن
پڑا۔ یہ لڑائی کئی دن جاری رہی۔ حضرت سعدؓ تیاری کی وجہ
سے اس جنگ میں ذاتی طور پر حصہ لینے سے معذور رہے، لیکن
وہ جنگی لقل و حرکت کے متعلق برابر ہدایات دیتے رہے، جو
عربوں کے دستور کے لحاظ سے بالکل نئی بات تھی۔ ساسانی

سردار رستم کے قتل کے بعد لڑائی ختم ہو گئی اور ایرانیوں کو
ہکست ہوئی۔ اس کے بعد مسلمان تمام عراق عرب پر قابض
ہو گئے۔ ایرانی زیادہ عرصے تک الدائن پر بھی قابض نہ رہ سکے
جو دریائے دجلہ کے مشرق میں واقع صوبوں کا دار الحکومت تھا۔
لہذا ساسانی بادشاہ یزدگرد کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور وہ
اپنا دار الحکومت سعدؓ کے لیے خالی چھوڑ گیا۔ جب حضرت سعدؓ
شہر میں داخل ہوئے تو انہوں نے بے شمار مال غنیمت حاصل کیا
اور وقتی طور پر الدائن کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اسی سال کے
آخر میں ان کے چچے ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص نے ایرانیوں
کو ہار دیکر جلواء کے مقام پر تباہ کن ہکست دی، نیز کوفہ کا
سنگ بنیاد بھی اسی زمانے میں رکھا گیا۔ ۶۲۰/۶۳۰ء میں
سعدؓ کو ان کے منصب سے برخاست کر دیا گیا، کیونکہ مکتون
مزاج اور شورش پسند اہل کوفہ نے مل کر ان پر جابر اور مشد
ہونے کا الزام لگایا تھا، تاہم خلیفہ المسلمین کے حکم سے محمد بن
مسلمہ جب سعدؓ کے منصبی کام اور طرز عمل کی تحقیق کے لیے
کوفہ گئے تو صرف ایک یا دو آدمیوں نے ان کے خلاف کچھ
کہنے کی جرات کی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کی عظیم
الشان فوجی اور انتظامی خدمات کا شایان شان اعتراف کیا، پھر
جب حضرت عمرؓ بستر مرگ پر تھے اور آپ نے تین دن کے اندر
اندرون غلیفہ کے انتخاب کے لیے چھ اصحاب کبار کو منتخب کیا
تو ان میں سے ایک حضرت سعدؓ بھی تھے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی
فرمایا کہ اگر خود سعدؓ کو نہ چنا گیا تو وہ ہونے والے خلیفہ سے
سفارش کریں گے کہ تلافی مانات کے طور پر سعدؓ کو پھر حاکم بنا
دیا جائے، کیونکہ وہ نااہلیت یا غدار کی بنا پر اپنے عہدے سے
معزول نہیں کیے گئے تھے۔ اس اشارے پر عمل کرتے ہوئے
حضرت عثمانؓ نے ۶۲۵/۶۳۵ء میں انہیں کوفہ کی
گورنری پر بحال کر دیا، لیکن اس عہدے پر تھوڑے عرصے
میں ہی وہ بستر مرگ پر چلا گیا اور ان کی جگہ الولید
بن عقبہ بن ابی معیط کو دے دی گئی۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت
کے بعد حضرت سعدؓ سے درخواست کی گئی کہ وہ بھی دعویٰ
خلافت کریں، مگر انہوں نے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اب سکون کی
زندگی بسر کرنے کے خواہشمند تھے۔ وہ حضرت عثمانؓ کے قاتلوں

سے قصاص لینے کے لیے بھی کسی اقدام کی طرف مائل نہ ہوئے۔ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ منتخب ہوئے، تو حضرت سعدؓ سیاسی اور عسکری زندگی سے کنارہ کش ہو کر اپنی جاگیر واقع العقیق میں خانہ نشین ہو گئے، جہاں انہوں نے آدمی وفات سیاست سے الگ تھلک رہ کر زندگی بسر کی، (مسلم: زہد، حدیث ۱۱)۔ عام روایت کی بنا پر انہوں نے ۵۵۰ھ/۶۷۰-۶۷۱ء میں تقریباً ستر برس کی عمر میں وفات پائی۔ وہ مدینہ منورہ کے قبرستان جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

مأخذ : (۱) ابن سعد: اللبقات، طبع Sachau، ۳/ ۹۷: ۹۶: ۶: (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، بعد اشاریہ: (۳) البلاذری، طبع ڈفویہ، بعد اشاریہ: (۴) البری، طبع ڈفویہ، بمواضع کثیرہ، (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، بعد اشاریہ: (۶) دبی مصنف: اسد الغابہ: ۲: ۲۹۰: (۷) ابن حجر: الاسابہ، ج ۲، عدد ۳۰۸۶: (۸) عبد الحمید السمر: سعد بن ابی وقاص۔



سعد بن عبادہ : بن ولیم بن حارث بن ابی خزیمہ بن ثعلبہ بن طریف ابو قیس الانصاری الخزرجی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشہور اور سخی و جوانمرد صحابی۔ سعدؓ بڑے نامور اور متول آدمی تھے اور ان چند افراد میں سے تھے جو زمانہ جاہلیت میں عرب میں لکھنا جانتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ ایک عمدہ تیراک اور تیر انداز کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔ تاریخ اسلام میں ان کے نام کا ذکر پہلی بار عقبہ کے دوسرے اجلاس کی کاروائی میں آتا ہے۔ وہ ان نو خیز جیوں میں سے ہیں جو اس موقع پر نو مسلمانوں کے غیب منتخب ہوئے تھے۔ پھر وہ مکہ والوں کے ہتھے چڑھ گئے اور انہوں نے ان کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ دو کی دوستوں کی مداخلت سے ان کی رہائی ہوئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الاہواء کے خلاف مہم پر تشریف لے گئے تو سعدؓ آپ کے نائب کی حیثیت سے مدینے میں پیچھے رہے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق انہوں نے جنگ بدر میں شرکت نہ کی تھی۔ وہ جنگ احد میں موجود تھے، جہاں انہوں نے سعد بن معاذؓ سے مل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ

وسلم کی تیار داری کی، جو مجروح ہو گئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دوسرے غزوات میں بھی وہ اسلام کے نہایت پر جوش مجاہد ثابت ہوئے اور کئی مرتبہ عزم برداری کے فرائض سر انجام دیئے۔ انہیں سخاوت میں امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ قبیلہ بنو نضیر کے محاصرے کے دوران میں انہوں نے اپنے خرچ پر مسلمانوں میں کھجوریں تقسیم کیں۔ بنو قریظہ کا محاصرہ کرنے والی فوجوں کو انہوں نے سامان رسد بہم پہنچایا تھا۔ اور غزوہ تبوک میں مسلمانوں کی امداد کے لیے خاص طور پر بڑا عطیہ دیا تھا۔ وہ ہر قیمت پر اسلام کی سر بلندی کے خواہاں تھے اور جان پر کھیل جانے کے لیے بالکل تیار رہتے تھے، عبد اللہ بن ابی کی وفات کے بعد حضرت سعدؓ خزر جیوں کے بلا مقابلہ سردار بن گئے۔ پھر جو خنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کی خبر مدینے میں مشہور ہوئی اوس اور خزر جی کے قبائل جمع ہوئے۔ سعدؓ نے انہیں خطاب کر کے یہ ہدایت کی کہ انصار میں سے کسی ایک کو چن لیا جائے۔ حاضرین میں سے کثرت رائے ان لوگوں کی تھی جو فوراً ان کی بیعت کر لینے پر تیار تھے۔ پھر دوسرے صحابہ کرام بالخصوص حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح بھی وہاں تشریف لے گئے اور خاصی بحث و تمحیص اور تمام معاملات پر نور و خوض کرنے کے بعد حضرت ابو بکرؓ کی بیعت خلافت کی گئی۔ اس کے بعد سعدؓ سیاسی زندگی سے کنارہ کش ہو گئے اور بعد میں الحواریں شام کی طرف چلے گئے، جہاں آپؐ نے حضرت عمرؓ کے مسند خلافت پر بیٹھنے کے اڑھائی سال بعد، یعنی ۱۵ھ/۶۳۶-۶۳۷ء کے قریب وفات پائی۔

مأخذ : (۱) ابن سعد: اللبقات (طبع Sachau)، ۳/ ۱۳۲: ۲/ ۵: ۱۱۵: بعد: (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، بعد اشاریہ: (۳) البری (طبع ڈفویہ)، بمواضع کثیرہ: (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بعد اشاریہ: (۵) دبی مصنف: اسد الغابہ: ۲: ۲۸۳ [۲۸۵: (۶) ابن حجر: الاسابہ: ۲: ۳۶۶: (۷) الواقدی، مترجم Wellhausen، بعد اشاریہ: (۸) البیہقی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶۷: ۲: ۱۳۶: ۱۳: (۹) دبی مصنف: جوامع السیرۃ، بعد

اشاریہ۔

○

سعد بن معاذ : بن النعمان بن امرؤ القیس بن زید بن عبد الأشعل بن ہشم الانصاری الاوسی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جلیل القدر صحابی اور مدینہ منورہ میں اوس کے ایک بڑے قبیلے بنو عبد الاشل کے نامور اور معزز سردار تھے۔ حضرت معتب بن میسر نے حضرت سعد کو اس وقت مشرف ہاسلام کیا جب اول الذکر ہرب کے بارہ حضرات کی معیت میں بیت عقبہ اولی کے بعد تبلیغ اسلام کے لیے ہرب میں تشریف لائے۔ مسلمان ہونے کے بعد حضرت سعد نے اسلام کی نشر و اشاعت کے لیے بھرپور کوشش کی اور اپنے سارے قبیلے کو دائرہ اسلام میں داخل کر لیا۔ ابتداء ہی سے انہوں نے اسلام کے لیے بڑی گرم جوشی کا اظہار کیا اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غزوہ بواط پر روانہ ہوئے تو آپ نے حضرت سعد (یا ایک دوسری روایت کے مطابق) الصائب بن عثمان بن طلحہ (کو مدینے میں اپنا نائب مقرر کیا۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ جنگ بدر میں قبیلہ اوس کے علم بردار تھے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جنگ احد میں دشمن ہو گئے تو سعد بن معاذ کی معیت میں وہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امداد کے لیے روانہ ہوئے۔ سعد بن معاذ اور اسید بن حنیض کی طرح حضرت سعد بن معاذ نے بھی غزوہ خندق میں غلغان سے گفت و شنید کے خلاف رائے دی، لیکن اس کے فوراً بعد ہی ایک مشرک کے تیرے ہاتھ بری طرح دشمن ہو گیا۔ حضرت سعد اس دشمن سے کچھ مدت تیار رہے۔ بالآخر اسی دشمن سے وہ شہید ہو گئے۔ قریش کہہ اور ان کے حلیف تباہ کی پہاڑی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع فساد قبیلہ قرینہ کو سزا دینے کی امان لی، کیونکہ ان لوگوں نے عہد شکنی اور غداری کی تھی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے خلاف اقدام کرنا چاہا تو بنو قرینہ نے حضرت سعد بن معاذ کو ثالث تسلیم کر کے یہ اعلان کر دیا کہ وہ جو فیصلہ کریں انہیں منظور ہوگا۔ اس موقع پر حضرت سعد بن معاذ دشمنوں سے گمان کیل صاحب فراش تھے، حضرت سعد

کو بیماری کی حالت میں بنو قرینہ میں پہنچایا گیا۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تمام حاضرین سے یہ وعدہ لینے کے بعد کہ ان کا فیصلہ غیر مشروط طور پر مانا جائے گا، یہ اعلان کیا کہ بنو قرینہ کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کی جائداد تقسیم کر دی جائے۔ اس فیصلے کی دوسرے دن ہی قبیلہ قریش نے حضرت سعد بن معاذ بھی اس کے جلد بعد اپنے دشمن کی وجہ سے جان بحق ہو گئے۔ احادیث میں انہیں ایک بڑے مجاہد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور ان کا شمار اہل فتویٰ صحابہ میں ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سعد کی موت سے مرث عظیم جنبش میں آگیا ہے۔ حضرت سعد کے بھائی حضرت عیرو بن معاذ غزوہ احد میں شہید ہوئے تھے۔

ماخذ : (۱) ابن سعد (طبع Sachau) ۲/۲ : ۲۲۲
 (۲) ابن ہشام (طبع Wiistenfeld) ۲۹۰ : ۲۲۲
 (۳) ابن الاثیر: الکامل (طبع ڈیوہ) ۶۷۴ : ۳۳۳
 (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg) ۲۹۱ : ۲۲۲
 (۵) ابن معنی: اسد الغابہ ۲۹۱ : ۲۲۲
 (۶) ابن حجر: الاصابہ ج ۲ : ۲۰۹۶ : ۸۷
 (۷) النوری (طبع Wiistenfeld) بذیل مادہ : (۸) ابوالداری: انساب الاشراف ج ۱ : ۱۹۳ : ۱۰۰
 (۹) ابن حزم: جوامع السیرۃ : ۲۰۲ : ۲۱۵

○

سعدیہ : (یا جبادیہ) درویشوں کا ایک فرقہ، اپنے بانی سعد الدین الجبادی (یعنی الموطن بہ جبا) کے نام سے موسوم ہوا (جبا حوران اور دمشق کے درمیان واقع تھا)۔ الجبادی کی تاریخ وفات کہیں ۷۰۰ھ اور کہیں ۷۳۶ھ بیان کی جاتی ہے۔ اس کے متعلق جو تفصیلات معلوم ہوئی ہیں وہ سراسر الساری ہیں۔ خلاصۃ الاثر (۱ : ۳۳) کے مطابق اس کے والد شیخ یونس الشیبانی ایک متقی بزرگ تھے۔ الجبادی نے اپنے عہد شباب میں والد سے سربانی کی اور حوران میں ڈاکوؤں کی جماعت کا سرحد بن گیا۔ آخر کار والد کی دعا سے کشف ہوا، جس سے اس کی

اور پانچادہ رسم ادا کرتے ہیں، اس ٹوپی کے کپڑے کی جیسے نکلیاں ہوتی ہیں (ص ۲۱۳) وہ سر پہ لیے لیے ہال رکھتے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس ساپوں کو مسخر کرنے کے لیے کوئی خاص طاقت موجود ہوتی ہے۔

یہ فرقہ مصر میں خاصی تعداد میں موجود تھا اور "مولد" کی رات سے ایک دن پہلے ایک رسم ادا کی جاتی تھی جسے دوسرے dosa کہا جاتا تھا۔ اس میں اس فرقے کا شیخ ایک گھوڑے پر سوار ہوتا، جو درویشوں کی پشت پر چلا تھا۔ یہ درویش اس متحدہ کے لیے زمین پر منہ کے بل لیٹ جاتے تھے۔ عام خیال یہ تھا کہ ان میں سے کسی کو بھی اس کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ اس رسم کو خدیو توفیق نے بند کر دیا۔ دوسرے کے بعد ذکر کیا جائے گا۔ جس میں الفاظ کی مقررہ ترتیب "اللہ ہی" اور "یا دائم" تھی۔

رسم دوسرے بہت قدیم عہد کے صولیوں کی کرامات کے مشابہ ہے، جو مختلف طریقوں سے خرق عادت باتوں کا اظہار کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجبرتی کے سوا کسی مصری مورخ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

قصوف پر لکھنے والوں نے اس فرقے کی طرف بہت ہی کم توجہ کی ہے، اگرچہ کتاب جامع الاصول میں اس کے اصول و ضوابط اور رسوم کی تفصیل دیے بغیر اس کا اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کا آغاز ٹوٹے ٹوٹے سے ہوا ہوگا اور پھر بتدریج یہ صولیوں کا ایک فرقہ بن گیا ہوگا۔

مآخذ : (۱) الحی: خلاصۃ الاثر، قاهرہ ۱۲۸۳ھ؛ (۲)

Manners and Customs of : E.W.Lane

the Modern Egyptians لندن ۱۸۷۱ء؛ (۳)

The Dervishes : J.P.Brown لندن ۱۸۸۶ء۔



سعی : (ج) سعی - یعنی سے صدر سعی ہے۔ سعی کے لغوی معانی ہیں جو چلنا، آہستہ آہستہ دوڑنا (مگر سریت دوڑنے سے کم تر رفتار)، الاہاج کے نزدیک ہر کام میں ذوق و شوق، کوشش، عمل اور سرگرمی کو سعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لفظ سعی عام طور پر ہزار آیتوں یا برے کام کے لیے کوشش اور

اصلاح احوال ہو سکتی۔ ایک مصنف کے مطابق، الجبادی نے انتہائی زہد و تشنگ کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ اس نے بیت اللہ اور متعدد دوسرے مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور شام واپس آکر دمشق میں ایک سلسلہ طریقت کی بنیاد رکھی، جو اگرچہ اسی کے نام سے موسوم ہے تاہم اس کا سلسلہ حضرات جینیہ، سرنی، الشلی اور معروف الکرفی سے ہو کر ائمہ اہل بیت تک پہنچتا ہے۔

خلاصۃ الاثر سے یہ پتا چلتا ہے کہ ابو سعد الدین دمشق میں ایک (طائفے) کی حیثیت میں نمودار ہوئے۔ وہ اپنے توفیقی کی وجہ سے بہت مشہور تھے اور مسجد اموی میں جمعہ کی نماز کے بعد ذکر کیا کرتے تھے۔ علمہ بیہات میں ان کا ایک زاویہ تھا جس کی نسبت سے ہائی سلسلہ کے جالشیوں نے قیامی (۱: ۳۳ اور ۲: ۲۰۸) کا نام اختیار کیا تھا۔ ۹۸۶ھ میں محمد المعروف بہ ابن سعد الدین اس فرقے کا شیخ بنا (کتاب مذکور، ۳: ۱۶۰ بعد)۔ اس کی سوانح حیات میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ اس سلسلے کا آغاز اسی کی ذات سے ہوا، کیونکہ اس میں درج ہے کہ اس نے تاجر کی حیثیت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بعد کہ مصر میں عمیر الاعتزل طریق سے اس کی زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا۔ اس کا ایک بھائی بھی اس کا شریک کار تھا اور انہوں نے آپس میں اپنے فرائض بانٹ لیے تھے، لیکن بہت جلد خانگی نزاعات کی وجہ سے محمد بلا شرکت غیرے اس فرقے کا شیخ بن گیا۔ اس حیثیت سے اس نے بے شمار دولت اکمل کر لی اور دمشق میں اس کا غیر معمولی اثر و رسوخ بھی پیدا ہو گیا۔ اس نے ۱۰۲۰ھ میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا سعد الدین اس کا جانشین ہوا، جس نے ۱۰۳۶ھ میں حج کو جاتے ہوئے داعی اجل کو لبیک کہا۔ Depont اور Coppolani نے فلسطینیہ اور اس کے قرب و جوار میں اس فرقے کے زاویوں کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ وہ سعدیہ کورقاہیہ کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں، لیکن براؤن J.P.Brown کے مآخذ اسے اصل فرقہ بتاتے ہیں، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ دانی ترتیب میں یہ رقاہیہ کے بعد آتا ہے۔ اس کی روایت ہے (ص ۵۶) کہ فرقہ سعدیہ کی ٹوپیوں میں بارہ ترکہ Turks ہوتے ہیں، وہ زرد رنگ کی پگڑیاں ہاتھتے ہیں

ارکان میں سات مرتبہ صفا و مودہ کے درمیان سعی کرنا ضروری قرار دیا گیا (تھیلات کے لیے رکت پہنچ و کہہ)۔

مأخذ : (۱) تفسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرة: ۱۵۸]؛ (۲) کتب احادیث برو مداح کنوز البیضاء، بذیل مادہ: (۳) مختلف سرائے، (۴) کتب مختلفہ ج۔

○

الکینہ : عربی، مہرانی اور سرائی کا ایک مشترک لفظ، جس کے معنی عربی میں المہیمان، سکون اور وقار کے ہیں۔ مہرانی میں "کینا" سے مراد (خالص روحانی معنوں میں) "ذات باری تعالیٰ کی موجودگی" ہے، جس کا اظہار بعض اوقات آگ، بادل یا روشنی ایسی علامت سے ہوتا ہے اور اس کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے کہ طحوت کی بادشاہی کا ایک نشان تابوت ہے: (۲ [البقرة: ۲۳۸]) اس میں تمہارے رب کی طرف سے یکینہ (تسلطی کا سامان) ہے۔ امام راحب کہتے ہیں کہ کما گیا ہے کہ یکینہ ایک فرشتہ ہے جو عموماً کے دل کو تسکین دیتا ہے اور حفاظت کرتا ہے، جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: فرشتہ یکینہ حضرت مڑ کی زبان سے پڑا ہے۔ بقول امام راحب: عقل کو بھی یکینہ کہا جاتا ہے، جب یہ شہوات کے میلان کو کم کر دیتی ہے (المفردات)۔ بعض مفسرین یکینہ کو حیوان الہی مخلوق سمجھتے ہیں (دیکھیے البری: تفسیر: ۲: ۲۸۵)۔ مگر امام سیوطی اور سید رشید رضا کہتے ہیں کہ یہ بات غلط نظر آتی ہے اور اسے صحیح نہیں سمجھنا چاہیے۔ حدیث میں یکینہ سے مراد یکینت اور وقار ہے (شفا البخاری: الصحیح، کتاب بدء الخلق، باب ۱۵)۔ مگر سکون و طمانیت بوقت نماز (البخاری: کتاب الجمع، باب ۱۸) یا بوقت "انافہ" (البخاری: کتاب الحج، باب ۹۳)۔ جب قرآن مجید کی تلاوت کی جائے تو اس کی برکت سے یکینہ و ملائکہ کا نزول ہوتا ہے (البخاری: کتاب فضائل القرآن، باب ۱۸)۔ مشرقین کا یہ خیال کہ قرآن مجید میں یہ لفظ مہرانی سے مستعار ہے، صحیح نہیں۔ عربی میں اس لفظ کا استعمال عام ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ سکین)۔

مأخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

سرگرمی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اکثر اوقات الحال محمودہ کے لیے آتا ہے اور اہل فضل و شرف کے آثار اور کارہائے نمایاں کو مسامحہ کا نام دیا جاتا ہے (الرافع: المفردات، لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادہ)۔ لفظ سعی اصطلاحی معنوں میں عموماً ہاج کے متناہک کے سلسلے میں صفا اور مودہ کے درمیان نیز چلنے کے لیے مخصوص ہے۔ جب عموماً ہاج کرنے والا کعبہ کا طواف کر چکے، حجر اسود کو آخری بوسہ دے چکے اور آب زمزم پی چکے تو وہ مسجد الحرام سے باہر جانے کے لیے باب الشفا میں سے نکلنے وقت اپنا پاؤں قدم باہر رکھے۔ بعد ازاں وہ منافی کی بیڑیوں پر چڑھے جو باب الشفا سے تقریباً پچاس گز کے فاصلے پر ہیں۔ بیڑیوں پر کھڑے ہو کر وہ قبلہ رو ہو جائے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھا کر اور اٹھیلیوں کو آسمان کی طرف کر کے دعا کرے۔ صفا اور ایک دوسری چھوٹی سی پہاڑی مودہ کے درمیان ایک دور دراز چوڑی سی سڑک ہے۔ یہ سعی یعنی دوڑنے کی جگہ ہے، جہاں ہاج دوڑنے کے متناہک ادا کرتے ہیں۔ سعی کرنے والا اپنی معمول رفتار سے چل کر وادی کے ساتھ لہیب (میل) تک آتا ہے، جس کی نشان دہی کے لیے بزرگ کے چار ستون بنے ہوئے ہیں اور ان پر بزرگ کی ٹیوب لائٹس نصب ہیں۔ اس مقام کو محور کرنے کے لیے اسے اپنی رفتار قدرے تیز کرنا پڑتی ہے، جسے ہرولہ کہتے ہیں (ہرولہ طواف کے ریل کی طرح ہے۔ یہ گم مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے نہیں)۔ پھر آہستہ آہستہ چل کر وہ منزا پہنچ جاتا ہے، جس پر منافی ماند دعا کرتا ہے۔ اب اس نے سعی کے سات چکروں (اشواط) میں سے ایک چکر (شوط) پورا کر لیا کہ سعی ایسے ہی سات چکروں پر مشتمل ہے۔ عام طور پر سعی کے بعد احرام کھول دیتے ہیں اور ہال کٹوا دینے یا منڈوا دینے جاتے ہیں۔

حضرت امیرؑ جنہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہاں بلا لیا تھا اپنے ننھے ننھے بچے حضرت اسماعیلؑ کو پیاس سے تڑپا دیکھ کر عالم پیاس و اضطراب میں پانی کی تلاش میں صفا پہاڑی سے مودہ پہاڑی تک نیزہ چلنے اور بھی دوڑتے ہوئے سات مرتبہ آئی گئیں۔ ان کا یہ فعل اللہ تعالیٰ کو اتنا پسند آیا کہ حج کے

سَلَامٌ : عربی زبان کا مصدر ہے جو مصدری معنی ہونے کے علاوہ بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہیں: (۱) برات؛ (۲) حارکہ (ترک جگہ) یا صلح؛ (۳) ممانہ رومی و اعتدال وغیرہ (لسان العرب و تاج العروس)۔ (۴) مادہ سلم) سلام کے دیگر حروف سَلَامٌ، سَلَامٌ، سَلَمٌ اور سَلَمٌ ہیں جو بطور مصدر یا اسم مندرجہ بالا معانی میں سے اکثر کے لیے مستعمل ہیں، اسی سے اسلام اور حلیم مشتق ہیں۔ عربی میں سلام کرنے یا نماز کے اختتام پر سلام کو تسلیم کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں یہ لفظ ۳۵ آیات میں متغیر (سلام) اور تعریف (السلام) دونوں شکلوں میں مختلف معانی کے لیے وارد ہوا ہے: (۱) تحیہ کے لیے جیسے (۱۰ [آل عمران]: ۱۰) یعنی اہل جنت ایک دوسرے کو لفظ سلام سے تحیہ پیش کریں گے؛ (۲) بطور تحریک یا خوش آمدید جیسے (۱۳ [آل عمران]: ۲۳) یعنی دنیا میں مبر کرنے والوں کو بطور تحریک یا خوش آمدید کہا جائے گا کہ تم پر سلام ہو کہ تم نے مبر کیا اب دار آخرت تمہارے لیے بہت عمدہ ٹھکانا ہوگا؛ (۳) السلام اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ایک اسم کے طور پر آیا ہے: (۵۹ [الحشر]: ۲۳) اور ملائے اس کے معنی یہ بتاتے ہیں کہ ”وہ ذات جو ان لواحقِ حادثہ سے پاک ہے جو مخلوق کو لاحق ہوتے رہتے ہیں جیسے میوب“ آفات اور فنا وغیرہ“ (التہایہ: ۱۹۱: ۲؛ مفردات القرآن: ۱۷: ۲؛ بعد)۔

سلام کا احسن طریقہ یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے ”السَّلامُ علیکم“ (تم پر سلامتی ہو) تو جواب میں کہا جائے ”وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ“ (تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو)۔ اور اگر پہلا شخص ”ورحمۃ اللہ“ کا اضافہ بھی کر دے تو دوسرا شخص بھی کہے ”وہدکاتہ“ (اور اللہ کی برکتیں بھی تم پر ہوں) کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (۴ النساء: ۸۶) اگر تمہیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر کلمے سے اس کا جواب دو) کا بھی یہی خفا ہے اور اس لیے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جب ایک صحابی نے کہا ”السَّلامُ علیک“ تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا ”وعلیک السلام ورحمۃ اللہ“ اور جب ایک صحابی نے السلام علیک ورحمۃ اللہ کہا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں ”وعلیک

السلام ورحمۃ اللہ وہدکاتہ“ فرمایا لیکن جب ایک شخص نے کہا ”السلام علیک ورحمۃ اللہ وہدکاتہ“ تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں صرف ”علیک“ فرما دیا۔ وہ شخص سورہ نساء کی مذکورہ آیت پڑھنے کے بعد کہنے لگا: یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تو مجھے ناقص جواب دیا ہے! آپ نے فرمایا چونکہ تم نے میرے لیے کوئی لفظ فضیلت باقی نہیں چھوڑا اس لیے میں نے ویسے ہی جواب دے دیا ہے (الکشاف: ۵۳۳: ۱) اور مناسب یہی ہے کہ سلام ہمیشہ ضمیر جمع کے ساتھ ہو (یعنی ”علیک“ کی بجائے ”علیکم“ کہا جائے) خواہ مخاطب واحد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے ساتھ ملائکہ (کرنا کا تین) ہوتے ہیں اور ویسے بھی یہ طریقہ جمعیت امت اور اتحاد کا عکس پیش کرتا ہے (حوالہ سابق)۔ اگر کوئی شخص کسی کا سلام لائے تو سلام بھیجے والے اور لائے والے دونوں کو جواب میں شامل کیا جائے کیونکہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میرے والد آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سلام کتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں فرمایا ”علیک وعلیٰ ابیک السلام“ (تجھ پر اور ترے والد پر سلام ہو) (تفسیر القرطبی: ۳۰۱: ۵؛ بعد)۔

شرعی نقطہ نظر سے سلام کرنا سنت ہے اور اس کا جواب فرض کفایہ ہے، یعنی اگر خطاب جماعت سے ہو تو ان میں سے بعض (یا ایک) کا جواب کافی ہے اور اگر خطاب ایک ہو تو جواب فرض عین ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیمؓ وغیرہ سے یہی منقول ہے (الکشاف: ۵۳۳: ۱؛ روح المعانی: ۱۰۲: ۵؛ بعد)۔ ابن العربیؒ نے بیان کیا ہے کہ جان پہچان ہو تو سلام فرض ہے اور اگر واقفیت نہ ہو تو سنت ہے۔ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ”کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتاؤں جس سے تمہاری باہمی محبت میں اضافہ ہوگا؟ آپس میں سلام کو عام کرو!“ (تفسیر القرطبی: ۱۹۹: ۵)۔

ماخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سلم؛ (۲) مرقس بن ابی عیسیٰ: تاج العروس، بذیل مادہ سلم؛ (۳) ابن درید: نمرۃ اللہ، حیدر آباد دکن ۱۹۳۳ء؛ (۴) ابن الاثیر: التہایہ، زیر مادہ سلم؛ (۵) الزحری: الفائق، قاہرہ بلا تاریخ

تھے۔ قصبہ جی کے لوگ آتش پرست تھے اور ہیکبرے گھوڑے کی پوجا بھی کرتے (صفۃ الصفوہ: ۱: ۲۱۵) لیکن سلمان فارسی نے نہ آگ کی پرستش کی نہ گھوڑے کو پوجا (اکمال الدین: ص ۱۶۵)۔

سلمان کی پرورش میں بڑی احتیاط برتی گئی ان کے والد ان سے بہت محبت کرتے تھے اور انہیں گھر ہی میں رکھ کر تربیت کرتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ قیصر مکان میں الجھ گئے (صفۃ الصفوہ: ۱: ۲۱۱) اپنی اراضی پر جانا ضروری تھا اس لیے وہاں سلمان کو بھیجا اور جلد ہی واپس آنے کی تاکید کی۔ سلمان نے راستے میں گرہے کے اندر عیسائیوں کو عبادت کرتے دیکھا۔ وہ اس میں کچھ یوں محو ہوئے کہ گھر کی خبر نہ رہی۔ پھر ان لوگوں سے پوچھا کہ اس مذہب کی تعلیمات حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ ان لوگوں نے بتایا کہ عیسائیت کا مرکز شام ہے اور وہیں علما رہتے ہیں۔ یہ جواب سن کر سلمان گھر واپس آئے اور والد سے اراضی پر نہ جانے اور راستے میں گرہا جانے نیز اپنے تاثرات کا تذکرہ کیا۔ ان کے والد ناراض ہوئے اور گھر سے ان کا نکلتا بند کر دیا۔ سلمان نے عیسائیوں کو اپنے سفر شام کے ارادے کی اطلاع دی اور پیغام بھجوایا کہ جب کوئی قافلہ شام جائے تو اطلاع دی جائے میں بھی شریک سفر ہوں گا۔ عیسائیوں نے موقع پر اطلاع دی اور سلمان فارسیؓ اس قافلے کے ہمراہ عیسائیت کے مرکز (شام) پہنچے۔ متعدد راہبوں کی ریاضت دیکھی ان کے علوم سیکھے اور علم و دانش کے تجربے حاصل کیے۔ انہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عیسائیوں کی کتابوں میں ایک پیغمبر کی آمد کا تذکرہ ہے۔ اس پیغمبر کے ظہور کا خطہ ارض حجاز ہوگا۔ سلمان کے دل میں اس پیغمبر کی زیارت کی آرزو جاگزیں ہو گئی۔ وہ موصل (سیر اعلام النبلاء: ۱: ۳۷۷) نصیبن و عموریہ (صفۃ الصفوہ: ۲: ۲۱۳) کے مختلف علاقوں سے ہوتے ہوئے ”تمامہ“ کے شوق میں حجاز کے لیے ہو کلب کے ایک قافلے کے ہمراہ روانہ ہو گئے۔ ان تاجروں نے ٹیک فیس پر بیزگار سلمان کو کسی یودی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

وادی القری اور مدینے کے ارد گرد سلمان کو کھجور کے باغ نظر آئے تو راہبوں کی وہ چشیں گویاں بھی یاد آئیں اور

(۶) دی مصنف: الکشاف: بیروت ۱۹۶۷ء: (۷) السیناوی: تفسیر: لائبرج ۱۸۳۳ء: (۸) ابن العربی: احکام القرآن: قاہرہ ۱۹۵۷ء: (۹) البری: تفسیر: قاہرہ ہدوں تاریخ: (۱۰) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن: قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

○

سَلْبَنِل : بہشت کے ایک چٹے کا نام جس کا ذکر صرف ایک دلدہ قرآن مجید میں آیا ہے (۶) [الدھر: ۱۷: ۱۸]۔ اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ماہرین صرف و نحو کا اختلاف ہے۔ بعض اسے علاتی مجرد مادہ س۔ ہ۔ ل سے مشتق سمجھتے ہیں اور بعض ایک بچ حرنی مادہ سے مشتق خیال کرتے ہیں جس کا (اس کی اپنی صورت تائید کے ماسوا) یہ واحد اشتقاق ہے بعض اس لفظ کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ ”وہ جو گلے میں پھسل کر یا چپکے سے چلا جائے“ (فیثل) گویا کہ اس کے اصلی حروف صرف س اور ل ہی تھے۔ ایک خیال یہ ہے کہ سلبیل سل سبیل سے مشتق ہے (جس کے معنی ہیں راستا و ریافت کر) اس لفظ کی تفسیر ”سل“ یا ”صاف و نرم“ (جیسے کوئی مشروب) کے الفاظ سے کی گئی ہے یعنی ”جس میں کمزور پن نہ ہو“ ”حلق میں آسانی سے اتر جائے۔“ یہ لفظ دودھ پانی اور شراب کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے لیکن قرآن مجید میں اس کا اشارہ اس مشروب کی طرف سمجھا جاتا ہے جو مسلمانوں کو جنت میں ملے گا۔

مآخذ : مستند لغات اور تفاسیر قرآن مجید

○

سَلْمَانُ فارسیؓ : ایک مشہور صحابی کینیت ابو عبد اللہؓ معروف بہ سلمان الخیر (ابن سعد: طبقات: ۳: ۷۵) اسد الغابہ: ۲: ۲۳۸)۔ وہ اپنا نام سلمان بن اسلام بن اسلام بتایا کرتے تھے۔ ابن الاثیر نے سلسلہ نام و نسب یہ لکھا ہے: ماجہ بن یوزخشل بن مورسلان بن بھوڈان بن فیروز بن سرک۔ اولاد ”آپ الملک“ سے تھے (اسد الغابہ: ۲: ۳۲۸)۔ سلمان اصل مکان کے قریہ ”جی“ (جیان) دریا قوت: ۲: ۱۷۰) یا رام ہرز کے مضافات میں رہتے تھے (ابن سعد: ۳: ۷۵)۔ ان کے والد ایک آتش کدے کے مہتمم اور اچھی خاصی جاگیر کے مالک

حضرت سلمانؓ کی اولاد کا سلسلہ اب تک باقی تھا تھا

ہے۔

حضرت سلمانؓ نے مختلف ذرائع کے علوم حاصل کیے اور وہ لکھنا بھی جانتے تھے۔ حضرت سلمانؓ زاہد تھے۔ ان کی غذا معمولی اور لباس سادہ تھا۔ وہ عموماً نیچے میں رہتے تھے۔ ساز و سامان اور گھر کا اٹھا برائے نام تھا۔ وہ مدائن کے امیر (حاکم) بن کر آئے تو لوگوں کو ان کی سواری اور حالت دیکھ کر تعجب ہوا۔ زمانہ امارت میں بھی وہ جوئے پیتے اور سخت مزدوری کرتے تھے۔ ان کے فصاحت آمیز اور حکیمانہ اقوال علیہ الاولیاء، صفۃ السنۃ، حیات القلوب اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں ملتے ہیں۔

مآخذ : مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ: (۱) ابن سعد: طبقات، ج ۳، ص ۱۳۷۷/۱۳۷۸؛ (۲) ابن الدین محمد بن احمد الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ج ۱، طبع مکتبہ المطبوعات مصر؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ج ۲، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۴) ابو نعیم الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء، جلد ۱، مطبوعہ مصر؛ (۵) ابن الجوزی: صفۃ السنۃ، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۶) ابو جعفر ابن ابی نعیم: فی الصدوق: اکمال الدین و اتمام النعمہ، تہران ۱۳۹۰ھ

○

۱. اشرفی : ابو عبد الرحمن محمد بن الحسن بن موسیٰ اللادی البیضاپوری، تصوف کی کئی اہم کتابوں کے مصنف، ۹۳۱ھ/۳۳۰ھ میں پیدا ہوئے، اپنے فانا حضرت ابن نجید (م ۵۲۶ھ/۹۷۶ھ) سے تربیت پائی، غرقہ خلافت انہیں حضرت ابو القاسم نضرآبادی سے ملا، وفات شعبان ۴۱۲ھ/نومبر ۱۰۲۱ء میں ہوئی۔

آپ قبیلہ بنو سلم کی لہنت سے مسلمی کھاتے ہیں اسماعیلی: (کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف)۔ ابن النعمان کا بیان ہے کہ السلی کی جو کتابیں محفوظ رہ گئی ہیں ان کی تعداد ایک سو ہے (مختصرات الذہب، ۱۹۶: ۳) نیز دیکھیے براکلمان، ۲۱۸: ۱ و تھلمہ، ص ۳۶۱)۔ قرآن مجید پر ان کی ایک ضخیم تفسیر (تھاکن التفسیر) اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں متوفانہ تاویلات سے

امید کی راہ دکھائی دی کہ ہمیں بھی آخر الزماں مبعوث ہوگا۔ آخر ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی قہا میں آمد کی خبر سنی۔ سلمانؓ کچھ مدت کے کجگوریں لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور علامات نبوت دیکھنے کے بعد ایمان لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سلمانؓ کے غلوں و ایمان سے متاثر ہو کر انہیں یہودی کی فطرت سے معاوضہ ادا کر کے آزاد کرایا۔

الذہبی نے سلمانؓ کے یہودی مالک کا نام عثمان بن اشل القرظی لکھا ہے اور آزادی کی تاریخ دو شعبہ ماہ جمادی الاولیٰ ہجرت کا پہلا سال بتائی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۳۰۳: ۱)۔

سلمانؓ کو ”مناجات“ کے موقع پر ابو الدرداءؓ کا بھائی بتایا گیا تھا (ابو الدرداءؓ اور سلمانؓ کی مراسلت کے لیے دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۹۸: ۱)۔

۵۵ میں غزوہ خندق کے موقع پر سلمانؓ فارسی ایک سرگرم مجاہد کی حیثیت سے تاریخ میں ابھرے۔ اس موقع پر سلمانؓ فارسی کے محروم سے (ابن ہشام، البری، المسعودی، ابن سعد) خندق کھودنے کا اہتمام ہوا۔

سلمانؓ اصحاب صفہ کے رکن تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان سے طویل گفتگو فرماتے تھے، کبھی کبھی رات کی نشست میں غیر معمولی دیر بھی ہو جاتی تھی (اسد الغابہ، ۲: ۳۲۱)۔

حضرت عمرؓ نے مذہبہ بن یحمان کے بعد سلمانؓ فارسی کو مدائن کا گورنر بنایا تھا (حیات القلوب، ج ۲، ص ۷۸۰)۔ المسعودی، ۲: ص ۳۱۳)۔ سلمانؓ نے حضرت عثمانؓ غنی کے مد خلافت میں مدائن ہی میں وفات پائی۔

ان کی تاریخ وفات ۳۵ھ کے آخر یا ۳۶ھ میں بیان کی جاتی ہے۔ حضرت سلمانؓ کا مزار مدائن میں اب تک موجود ہے اور اس علاقے کو ”سلمان پاک“ کہتے ہیں۔ سلمان پاک کی بہتی طاق کسریٰ سے (تقریباً) میل بھر دور ہے۔ مزار میں حضرت مذہبہؓ یحمانی کی قبر حضرت سلمانؓ کی قبر کے پہلو میں ہے اور کائناتیں و عراق کے زائرین مزار سلمانؓ کی زیارت کے لیے ضرور جاتے ہیں۔

۲۸ بعد: E.H. Palmer (۳) : 'The Mystics of Islam : R. A. Nicholson Oriental
Mysticism' ص ۶۵ بعد

○

سلیمان بن داؤد : (علیہ السلام) حضرت داؤد کے جانشین اور بنی اسرائیل کے مشہور پیغمبر اور بادشاہ وہ نبوت اور سلطنت کے جامع ہیں۔ قرآن مجید میں آپ کا ذکر کئی سورتوں میں آیا ہے۔ انہوں نے بنی اسرائیل کے ارد گرد کے دشمنوں کو دیر کر کے ایک زبردست سلطنت قائم کر لی اور ویکل بیت المقدس کی جس کی بنیاد حضرت داؤد نے ڈالی تھی، بحیل کی۔ وہ علم و حکمت اور فہم و فراست میں یکساں دانہ تھے اور اقتدار بھی ایسا عطا ہوا تھا کہ ان کے بعد بنی اسرائیل میں پھر کسی کو میسر نہ ہوا۔ ہوا و وحش و طیور اور جن و انس سب ان کے تابع فرمان تھے۔ خصوصیات کے فیصلے کرنے میں انہیں یدِ طولی حاصل تھا۔ عدل و انصاف قائم کرنے میں پوری کوشش صرف کرتے تھے۔ وہ منطق الطیر سے واقف تھے۔ شریعت توراۃ کے مطابق ان کی عبادات ان کے معاملات اور جملہ انتظام ملکی سر انجام پاتے تھے۔ بعد میں ان کی بابت کچھ غلط بیانیوں کر کے خود غرض مذہبی اور سیاسی لوگوں نے اپنا اقتدار بٹانا اور مطلب نکالنا چاہا۔ قرآن مجید نے ان کو جملہ الزامات سے بری ٹھہرا کر آپ کا وہی درجہ قائم کیا ہے جو انبیاء کے شایان شان ہے۔ بقول مورخین وہ حضرت داؤد کی وفات کے بعد ۱۳ سال کی عمر میں تخت سلطنت کے مالک ہوئے اور بقول بعض ۲۲ سال کی عمر میں تخت نشین ہوئے۔ انہوں نے ۴۰ سال حکومت کی (محمد نامہ حقیق، کتاب التواریخ ثانی، باب ۹: ۳۰) اور ۵۳ یا ۶۲ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور حضرت داؤد کے شہر میں دفن ہوئے (وہی کتاب: ۲۱)۔

بائبل میں حضرت سلیمان کی بابت جو قصے درج ہیں وہ ایک پیغمبر کی شان کے سراسر متناہی ہیں۔ پیغمبروں کے بارے میں اسلام کا موقف بڑا واضح ہے۔ پیغمبر نہ تو کمرای کا شکار ہوتے ہیں اور نہ کبھی شرک و بت پرستی اختیار کرتے ہیں۔ ان کا مقصد تو کمرای اور شرک کو ختم کر کے رشد و ہدایت اور توحید

کام لیا گیا ہے (ابن العزاد: ۳: ۱۹۷)۔ اس میں الحلاج کی بابت اقتباسات L. Massignon نے شائع کر دیئے ہیں (Essais sur les origines، ضمیمہ، ص ۲۳ تا ۷۶)۔ ان کی سب سے بڑی تعریف طبقات الصوفیین صوفیہ کی تاریخ پر ہے۔ اس کے کچھ ابتدائی صفحات ۱۹۳۸ء میں پیرس سے شائع ہوئے تھے۔ اسی کتاب کو بنیاد قرار دے کر انصاری نے قاری میں اپنی طبقات مرتب کی۔ پھر انصاری کی طبقات کی بنیاد پر جابی نے نجات الالہ مرتب کی۔ فرقہ ملائیہ پر السلی کا ایک رسالہ اصول الملائیہ ہے۔ اس رسالے کا جو قلمی نسخہ قاهرہ میں ہے اس کے ساتھ ایک ضمیمہ بھی ہے جو السراج کی کتاب سے لیا ہوا ہے۔ روحانی تربیت پر بھی ان کا ایک رسالہ محبوب انفس خاصا مقبول ہے جس میں روحانی معاصی مذکور ہیں۔ ابن ذرؤق (م ۸۸۹ھ / ۱۴۹۳ء) نے اس کی منظوم تفسیر کی ہے اور الحمودی (۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء) نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک تذکرہ نگار کی حیثیت سے تاریخ صوف میں السلی کی شخصیت بڑی اہم ہے لیکن ان کی طرف اب تک قرار واقعی توجہ کی نہیں کی گئی۔
ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سلوک : (عربی: سز کرنا) صوفیہ کے نزدیک اس اصطلاح کے معنی راہِ طریقت پر وہ سفر ہے جس کی ابتدا صوفی کسی طریقے میں داخل ہونے پر اپنے شیخ کے زیرِ ہدایت کرتا ہے اور جس کی انتہا اس وقت ہوتی ہے جب اپنی استعداد کے مطابق وہ بلند سے بلند روحانی درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ سلوک سے مراد وہ تعلق باللہ کی جستجو ہے جو عموماً اختیار کی جاتی ہے اور جسے باقاعدہ جاری رکھا جاتا ہے۔ سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ذکر، توکل، فقر، مشق، معرفت، وغیرہ ہر مقام سے گزرے اور اس میں کمال پیدا کرے اس سے پہلے کہ وہ ذات الہی سے واصل ہو جائے لہذا سلوک کو جذب کی ضد خیال کیا جاتا ہے۔

ماخذ : مقالہ مہذوب میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ (۱) جابی: نجات الالہ، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۷ بعد: (۲)

(۱) سنت: اس نظام (مقائد و اعمال) کا نام ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بتایا اور اس کے پابند رہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی اس کے پابند رہے اور ان کے بعد امت مسلمہ کی اکثریت بھی اس پر کاربند رہی۔ اس اصطلاحی معنی کی رو سے سنت کے مقابلے پر نکتہ بدعت استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب ہے: اپنے پاس سے۔ ثواب کی غرض سے گمراہی کوئی شیء عمل۔ بالفاظ دیگر سنت وہ منہاج ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے دنیا میں رائج ہوا۔

اللہ تعالیٰ کے اس نازل کردہ اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس جاری کردہ نظام پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی کاربند رہے۔ سنت کے اس معنی کی تائید و تاکید میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے (ابو داؤد، باب لزوم السنۃ)۔

اس اصطلاح کے مطابق سنت (بہ مقابلہ بدعت) اس طریق کار کا نام ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رائج فرمایا اور جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بتائی ہوئی راہ سے منحرف نہیں، چاہے اس طریق کار کا ثبوت قرآن مجید کی آیت سے ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث سے یا طریقہ خلفائے راشدین سے۔

محدثین کے ایک خاص طبقے نے کتاب و سنت کے ان نصوص کو جو اشاعرہ و متکلمین کے نزدیک متناہر سمجھے جاتے ہیں اپنے ظاہری معنوں میں حلیم کرنا سنت قرار دیا اور ان کی تاویل کو بدعت شمار کیا۔ اسی طرح قدر اور عذاب قبر وغیرہ سے حلق نصوص کو بلا تاویل حلیم کرنا سنت اور ان سے انکار یا ان کی تاویل کو بدعت قرار دیا۔ ایسی تمام احادیث کو ایک جگہ مدون کیا اور اپنی مدون کتاب کا نام کتاب السنۃ رکھا۔

امام البخاری نے اپنی الجامع المسند میں جہاں ان مسائل سے حلق احادیث کو یکجا کیا ہے اس کا عنوان "کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" رکھا ہے۔ اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں ان مسائل کا عنوان "کتاب السنۃ" رکھا ہے۔ امام شافعی نے اس

کو بیان ہوتا ہے۔ قرآن مجید اس قسم کے قصوں سے حضرت سلیمانؑ کو پاک اور مبرا قرار دیا ہے۔ (تفصیل کے لیے رک بہ ۲۲۲ اذیل)۔

آخر: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ اشعری و اشعری: اخص الانبیاء: تفسیر قرآنی کے سلسلے میں دیکھیے: ابن الدین القاسمی: تفسیر القاسمی، امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، صدیق حسن خان: ترجمان القرآن، اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، سر سید احمد خاں: تفسیر القرآن، ابو الاعلیٰ مودودی: تفسیر القرآن۔



سنتہ: (ع)۔ معنی طریقہ، 'فج' سیرت، راستہ وغیرہ۔ معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ لسان العرب میں (بذیل مادہ سنن) تاویل تفصیل دی گئی ہے۔ اصلاً اچھا طریقہ اور برا طریقہ، ہر دو اس مادے سے لفظ سن (بسنۃ ماضی) جہی مستعمل ہوتا ہے، جب کسی شخص کا عمل دوسروں کے لیے نمونہ بھی بن جائے، یا کسی شخص نے اس غرض سے ایک عمل کیا ہو کہ دوسرے لوگ بھی اس میں اس کی پیروی کر لیں۔

قرآن مجید میں یہ کلمہ (بسنۃ ماضی) کئی مقامات پر وارد ہوا ہے (مثلاً ۸ [الأنفال]: ۳۸، ۱۵ [الحج]: ۱۳)۔ (نیز دیکھیے مغم المفسر للآفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

ان تمام آیات میں کلمہ سنت مضاف ہے جس کا مضاف الیہ لفظ "اللہ" ہے یا "الاولین" اور یا "من قد ارسلنا" (۷۱ [بنی اسرائیل]: ۷۱) ہیں۔ ان آیات میں سنت اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ قاعدہ اور قانون ہے جو اس نے ہمیشہ اپنے پیغمبروں کے ہارے میں جاری رکھا۔ وہ یہ ہے کہ جو لوگ ان پیغمبروں پر ایمان لاتے، ان کی نصرت اور تائید کرتے اور ان کی اطاعت اور احکام الہی کی پیروی کرتے رہے وہ کامیاب قرار پاتے اور جو لوگ پیغمبروں کی مخالفت کرتے اور ان کی ایذا رسانی پر آمادہ ہو جاتے تو ان پر قہر اور عذاب نازل ہوتا اور وہ صفحہ ہستی سے نیست و نابود کر دیے جاتے ہیں۔

علوم و مذہب کی اصطلاح میں سنت کے عین معنی بیان کیے گئے ہیں:

ہے کہ کتاب و سنت شریعت اسلامی کے دو بنیادی ہیں، یعنی جو احکام حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول، فعل یا تقریر کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی اسی طرح واجب التعمیل ہیں جس طرح خود قرآن مجید کے ذریعے ثابت شدہ احکام۔

سنت کو فقہ اسلامی کا ماخذ قرار دینے کے لیے بہت سے آیات اور احادیث و آثار و اقوال صحابہ سے استدلال کیا جاتا ہے (دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے ایک دن ایک حدیث سنائی۔ کسی شخص نے درمیان میں کہا کہ کتاب اللہ میں اس کے خلاف ایک بات ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہوتا چاہیے کہ میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات سناؤں اور تم اس میں کتاب اللہ کے نام سے اعتراض پیدا کرو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تم سے زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے (الداری: السنن، مقدمہ، باب ۳۸)۔

سنت اور حدیث: لغوی معنوں کے لحاظ سے حدیث حکایت اور واقعے کو کہتے ہیں اور سنت کے معنی ہیں طریقہ۔ اس لحاظ سے حدیث اور سنت کے معنوں میں اختلاف ہے، تاہم محدثین کے ہاں سنت اور حدیث میں صرف یہ فرق ہے کہ سنت اس حدیث کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہو، یعنی حدیث مرفوعہ اور حدیث کا اطلاق تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و افعال اور تقریر پر بھی ہوتا ہے، جسے محدثین حدیث موقوفہ اور منوع کہتے ہیں۔ اسی لیے السنن کے نام سے احادیث کے جو مجموعے تیار ہوئے ہیں ان کا مقصد صرف مرفوعہ احادیث کو مرتب کرنا ہے۔

ابن ہمام کے نزدیک متن حدیث سنت کہلاتی ہے اور سند اس کی حکایت کا طریقہ ہے (گویا حدیث سنت اور اسناد کا مجموعہ ہے)۔ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ اصولین کے ہاں سنت اور حدیث ہم معنی ہیں اور جو (اصولین) حدیث کو اقوال رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں ان کے نزدیک سنت حدیث سے عام ہے۔

علماء کے نزدیک بغیر کو وحی کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وحی حقیقی، یعنی وہ علم جو اللہ

موضوع سے متعلق الاعتصام بالکتاب والسنہ کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور امام ابن تیمیہ [رحمہ اللہ] نے اسی اصطلاح کو پیش نظر رکھا۔ اہل السنہ والجماعۃ [رحمہم اللہ] کا دعویٰ ہے کہ ہم سنت (باین معنی) کے پابند ہیں۔

اصول فقہ میں سنت سے مراد وہ امور ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کتاب اللہ کے علاوہ منقول ہوئے ہیں۔ اصول فقہ کی اس اصطلاح کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام راغب فرماتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت ان کا وہ طریق کار تھا جو وہ سوچ سمجھ کر اختیار فرمایا کرتے تھے۔

الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے الموافقات میں سنت کے تین معنی بیان کیے ہیں: سنت بمقابلہ بدعت، سنت بمعنی اقوال و افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تیسرے معنی یہ کہ ”سنت وہ احکام ہیں جن پر صحابہ کرام کا عمل رہا ہو“ چاہے ان کا ذکر کتاب و سنت میں ہو یا نہ ہو۔

امام شاطبی کی اس اصطلاح کی رو سے حدیث موقوف یعنی کسی صحابی کا قول، فعل یا تقریر بھی سنت میں شامل ہو جاتی ہے۔ وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ ہمارے گزشتہ بیان سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سنت کا اطلاق چار اشیاء پر ہوتا ہے: (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول؛ (۲) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل؛ (۳) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اقرار (اجازت)؛ چاہے یہ اشیاء بذریعہ وحی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہوں یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اجتہاد کا نتیجہ ہوں بشرطیکہ یہ قول صحیح ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجتہاد بھی کیا کرتے تھے؛ (۴) ان تین اشیاء کے ساتھ چوتھی شے وہ احکام ہیں جو صحابہ کرام یا خلفاء سے منقول ہوں۔ اگرچہ اس چوتھی قسم کو بھی حسب سابق تین انواع (قول، فعل اور اقرار) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، لیکن اسے اس بنا پر ایک ہی وجہ شمار کرتے ہیں کہ صحابہ کرام سے منقول احکام میں وہ تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث سے متعلق علمائے بیان کی ہیں۔

جمیعت سنت: جمہور اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق رہا

خبر واحد اگر البخاری و مسلم کی روایت کردہ ہو تو اس سے قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ بعض علما کا قول ہے کہ خبر واحد اگر صحیح ہو تو وہ حدیث متواتر کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ابن حزم کا قول ہے: "ایک صاحب الحدیث راوی جب دوسرے اصحاب الحدیث سے روایت کرتا ہے تو ایسی حدیث واجب العلم والعلل ہوتی ہے۔"

مرسل حدیث، جس میں راوی درمیان کے واسطے کو چھوڑ کر براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا ہو، اگر کسی صحابی نے روایت کی ہو تو بالاجماع مقبول اور واجب العمل ہے اور اگر اس کا راوی تابعی یا تبع تابعی ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں حجت ہے۔ شافعیہ اسے بھی حجت تسلیم کرتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت یا سنت سے ہوتی ہو (حوالہ سابق)۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت فعلی کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی تو وہ اس پر عمل کرنے کے لیے حجت نہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طبعی اعمال بھی ہمارے لیے مباح ہیں (ہاں بہ نیت تنبیہ اس میں ٹوہم کا پہلو پیدا ہو سکتا ہے) اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل کسی مجمل حکم کا بیان ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل کا حکم وہی ہوگا جو اصل (مجمل) حکم کا ہے اور اگر فعل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اقسام بالا کے علاوہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اس کے وجوب یا استحباب کا علم ہو سکے تو امت کے حق میں بھی اس کا وہی حکم ہوگا۔ ورنہ امت کے لیے وہ عمل مباح ہوگا اور بعض صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر عمل کی پیروی میں استحباب کے قائل تھے۔

سنت تقریری کا حکم یہ ہے کہ جو کام کسی مسلمان نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا ہو یا کسی مسلمان کے کسی کام کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کو منع فرما سکتے تھے،

تعالیٰ خاص الفاظ میں پیغمبروں پر نازل کرتا ہے، جیسے قرآن مجید؛ (۲) وہ علم جو پیغمبر کے ملکہ نبوت کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ اس سے احکام شریعت کی صحیح تشریح کرتا ہے۔ یہ حدیث کی صورت میں ہے جسے اصطلاحات سنت کہتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، پار سوم، اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ، ۲: ۷۵ تا ۸۰ بعد)۔

"سنت کو کتاب کا بیان بھی کہا جاتا ہے۔"

پھر سنت قولی کی تین اقسام ہیں: متواتر، مشہور اور خبر واحد۔ متواتر سنت اثبات حکم کے لحاظ سے یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے اور کتاب اللہ کی طرح اس کا منکر بھی کافر ہے۔ مشہور حدیث (جو محدث صحابہ کرامؓ میں یقیناً افراد کی روایت ہو اور تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں متواتر کی طرح عام ہو چکی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو) پر بھی عمل لازم ہے اور سب ائمہؒ کے نزدیک اس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں تخصیص کرنا جائز ہے، مگر اس کے منکر کو کافر نہیں ٹھیرائیں گے۔ متواتر اور مشہور کے بعد ان اداہیت کا درجہ ہے جنہیں خبر واحد کہتے ہیں جس کے راوی صحابہ کرامؓ کے بعد قرن ثانی و ثالث میں بھی محدودے چند ہوں۔ خبر واحد سے جو فردی احکام ثابت ہوں ان پر عمل کرنا کچھ شروط کے ساتھ لازم ہے، مثلاً یہ کہ سند متصل ہو، راوی ثقہ ہوں، اگر وہ روایت بالمعنی ہو تو خبر کے معنی اصل الفاظ کے معنی سے بدلے نہ پائیں، خبر کے معنی عقلاً محال نہ ہوں، یہ خبر کسی ایسے واقعے کی حکایت نہ کرتی ہو کہ اگر وہ حقیقتاً وقوع پذیر ہو چکا ہو تو زبان زد خاص و عام ہوتا۔ تاہم چونکہ کتاب اللہ اور حدیث متواتر سے حاصل شدہ علم یقینی ہوتا ہے اور خبر واحد سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے نہ قرآن مجید کے کسی حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ سنت متواترہ کی تخصیص یا نسخ کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کسی اصولی عقیدے کو بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ حدود سے متعلق کوئی خبر واحد ہو تو امام کفری اس پر بھی عمل کرنا جائز نہیں سمجھتے، اس لیے خبر واحد میں شبہ ہوتا ہے اور حدود شے سے ساکت ہو جاتی ہیں (تسہیل الوصول، ص ۱۳۲ بعد)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ

اختلاف و تفرق کے امکانات کم ہوئے۔

معد حاضر میں عقلیت نے غلبہ کیا تو سنت کو حجت شرعی ماننے سے انکار کرنے والے کچھ لوگ بھی نمودار ہو گئے۔ زمانہ قدیم کی طرح کچھ اصحاب ایسے نکل آئے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کو تشریح سے خارج سمجھتے ہیں اور الرسول کا ترجمہ اللہ کی کتاب ہی کرتے ہیں۔ محدودے چند ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے احکام کی قبیل کو ان کے زمانہ حیات تک محدود قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تشریح کا حق تو دیتے ہیں، مگر ذخیرہ احادیث کو اس لیے رد کرتے ہیں کہ ان کی روایت ان کے نزدیک ثابت نہیں۔ اس مؤرخ الذکر طبقے کی پشت پناہی ان مستشرقین کی کتابوں سے ہوتی ہے جو احادیث کے ثبوت کو مشکوک قرار دینے میں پیش پیش ہیں۔

حال ہی میں ایک اور نقطہ نظریہ پیش ہونے لگا ہے کہ سنت سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت ہی نہیں، بلکہ سنت ایک حرکی عمل ہے جس کی بنیاد پر ہر دور کی سنت گزشتہ دوروں سے اختلاف پذیر رہی۔ ان آرا میں سے کسی کو بھی ملت اسلامیہ کے سواد اعظم میں فروغ حاصل نہ ہو سکا۔

۳۔ کلمہ سنت کا تیسرا استعمال احکام شریعت کے لحاظ سے ان مستحق امور میں ہوتا ہے جو فرض اور واجب نہیں۔ پھر سنت کی بھی دو قسمیں ہیں: سنن ہدی اور سنن ذوائد۔ سنن ہدی کا ترک کرنا برا اور مکروہ ہے۔ جیسے جماعت (کی نماز) اور اذان و اقامت وغیرہ اور سنن ذوائد کے چھوڑنے میں کوئی کراحت نہیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طریقہ لباس اور نشست و برخاست میں۔

سنن ذوائد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وہ مستحب اعمال بھی شامل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بطور عبادت اختیار کیے اور ان کی عادات کا جزو بن گئے۔ جیسے قیام و سجود کی تطویل وغیرہ۔ ان کو اس لیے سنن ذوائد کہا گیا کہ یہ دین کے شعائر میں شامل نہیں اور سنن ہدی دین کے شعائر میں شامل اور واجب احکام کے قریب قریب

مکرمع نہیں فرمایا، بلکہ سکوت اختیار کیا تو وہ فعل جائز ہے۔ اگر اس فعل کے وجوب یا استحباب کو کوئی قرینہ ہو تو ٹھیک، ورنہ (کم از کم) مباح سمجھا جائے گا۔

صحابہ کرامؓ کے قول یا عمل کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر اجماع متفق ہو تو وہ قول و عمل واجب التسلیم بن جاتا ہے۔ مگر جب تک اجماع نہ ہو اس وقت تک صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال کو حجت شرعی تسلیم کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

”اگر کسی مسئلے میں کسی صحابیؓ کا قول ہو اور کسی اور صحابیؓ سے اس کے خلاف منقول نہ ہو اور اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو وہ قول (بقول امام احمدؒ) حجت ہے اور یہی قول حنیفہ میں سے محمد بن الحسن، البرہی، الرازی اور الجرجانی کا اور امام مالکؒ، اسحق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قول صحابیؓ حجت نہیں۔ کرشی جنی اکثر شافعیہ، منزلیہ، اشاعرہ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اس کے قائل ہیں۔“

پھر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کے کئی اقوال ہوں تو میں انہیں میں سے ایک قول اختیار کرتا ہوں، مگر ان کے اقوال کو یک سرچھوڑ کر ان سے باہر جانے کی کوشش نہیں کرتا۔

تشریح سنت کی حکمت: سنت سے مراد قول و فعل اور اسوۂ حسنہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے جس میں اخلاقی، عملی، انفرادی اور اجتماعی پہلو سب مجتمع تھے، اس لیے قرآن مجید کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ سنت ہے۔ قرآنی تعلیمات کی صحیح تفسیر صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ قرآن مجید کے معانی کی طریقوں سے بیان کیے جاسکتے ہیں اور کثیر مقام پر معانی میں اجمال ہے، جن کی تعیین یا تفصیل صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔

احادیث کو تاریخی طور پر قابل اعتماد ثابت کرنے سے سنت کا قانونی پہلو واضح ہوتا ہے۔

سنت کے ذریعے قانون الہی کی توثیق کے نتیجے میں آئین الہی کی بحال بذریعہ تفصیل ہوتی۔ اس سے معاشرے میں

فضل، خصوصاً اس کے 'فقہ' ذہد و تقویٰ اور جوش عمل کی حسین و توصیف میں حنفی اللہان ہیں۔

اس کے علاوہ میں سے ابن الحاج ایبدری، ابن العباس الصغیر، ابن سعد اور ابوالقاسم الزواوی قابل ذکر ہیں۔ اس کی تصانیف، جن میں سے بعض شمالی افریقہ میں نہایت متعارف اور مستند سمجھی جاتی ہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) عقیدۃ اہل التوحید الخرج من ظلمۃ الجہل و رہبۃ العقیدۃ یا العقیدۃ الکبریٰ؛ (۲) عمدۃ اہل التوفیق و التصدیق جو اول الذکر کی شرح ہے اور اصل کے ساتھ قاہرہ میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہوئی؛ (۳) عقیدۃ اہل التوحید الصغریٰ یا ام البراہین یا مختصراً السنیہ، جو قاہرہ اور قاس میں کئی بار چھپ چکی ہے؛ (۴) شرح علی ام البراہین، در کتاب خانہ علی، الجزائر، عدد ۶۵۳ تا ۶۶۲ وغیرہ؛ (۵) العقیدۃ الوسطیٰ یا السنیہ الوسطیٰ (باقی کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ نیز دیکھیے مآخذ)

مآخذ : (۱) الملای محمد بن عمر التلمسانی: الموابک القدوسیہ فی مناقب السنیہ، الجزائر، عدد ۱۷۰۶؛ (۲) ابن عسکر، دوحۃ الناشر، قاس ۱۳۰۹ھ، ص ۸۹؛ (۳) احمد بابا: نیل الایمان، قاس ۱۳۰۹ھ، ص ۳۳۶ (منقول در المختار: تریف الخلف برجال السنۃ، الجزائر، ۱۹۰۷ء، ص ۱۷۶)؛ (۴) وہی مصنف: کفایت المحتاج (مدرسہ الجزائر کا قلمی نسخہ)، ورق ۱۸۱ ب؛ (۵) ابن مریم: البستان، الجزائر، ۱۹۱۰ء، ص ۲۷۰۔



السُّنُوسِی : سیدی محمد بن علی السُّنُوسِی الباہری الحنفی الادریسی: مستفانم (الجزائر) کے قریب ترش میں ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء میں پیدا ہوئے۔ وہ زبانی بربر نسل کے خطاطیہ (اولاد سیدی یوسف) کے خاندان (دوّار) سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں بجنوب (برقہ) کے مقام پر وفات پائی۔ وہ زمانہ حال کی مشہور دینی اور عسکری جماعت سنویہ کے بانی تھے۔ انہوں نے پہلے اپنے وطن مالوف میں اور اس (م ۱۸۲۳ء) اور سیدی محمد بن الکندوز (القندوز) (م ۱۸۲۹ء) سے تعلیم پائی اور پھر ۱۸۲۱ء سے ۱۸۱۸ء تک قاس میں تفسیر القرآن، حدیث اور اصول فقہ کا درس لیا۔ زان بعد انہوں نے جنوبی

ہیں۔ جن کا مستقل چھوڑ دینا ایک گونہ دین کے بارے میں لا اہالی پن اور گمراہی ہے۔ نفل کے کرنے والے کو ثواب ملے گا اور ترک کرنے والے پر کوئی ملامت نہیں۔ منسوب، یعنی مستحب بھی نفل کی ایک قسم ہے۔ نفل حکم کے لحاظ سے سنن و دوائی کی طرح ہے۔ نفل کا درجہ سنت دوائی کے بعد ہے کہ وہ فرض واجب اور سنت سے زائد احکام ہیں۔ نفل وہ امور ہیں جن پر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دوام نہیں کیا، مگر ان کے بارے میں استہباب کی کوئی عمومی یا خصوصی دلیل موجود ہو۔ بعض اوقات سنن کو بھی نفل کہہ دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ لازم امور کے علاوہ ہیں (رد المحتار: ۱۰۲ تا ۱۰۳)۔

مآخذ : (۱) کتب حدیث، بحد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۲) الثانی: کتاب الام، یولاق ۱۳۲۵ھ، ص ۲۵۰ تا ۲۶۲؛ (۳) وہی مصنف: الرسالہ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۴) الثانی: الاعتصام بالکتاب والسنۃ؛ (۵) وہی مصنف: الموافقات، مطبوعہ قاہرہ، ص ۳ تا ۸۶؛ (۶) ابن قیم: تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۷) ابن عبد البر: جامع بیان العلم و فضیلتہ، مطبوعہ مدینہ منورہ، ۱۸۰۲ء بعد (نیز مختصر اردو ترجمہ)؛ (۸) ابن حزم: الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۹) ۱۵۰ تا ۱۶۱؛ (۱۰) ۱۳۹ تا ۱۴۰؛ (۱۱) الفرائی: مستفنی الاصول، یولاق ۱۳۲۲ھ؛ (۱۲) ۱۳۹ تا ۱۴۰؛ (۱۳) البہاری: مسلم اثبوت مع شرح فوائح الرموت (بہ ذیل مستفنی الاصول مندرجہ بالا)۔



السُّنُوسِی : ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب، تلمسان کا ایک اشعری فقیہ جو تلمسان میں پیدا ہوا اور ۶۳ سال کی عمر میں ۱۸ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ/۹ مئی ۱۳۹۰ء کو اس نے وہیں وفات پائی۔

اس نے علوم اسلامی، ریاضی اور علم ویت کی تحصیل اپنے قصبے میں ان اساتذہ سے کی: اس کا اپنا والد ابو یعقوب یوسف، اس کا برادر حقیقی علی التلوئی، ابو عبد اللہ الحبتاک، ابو الحسن القلسادی، مشہور و معروف عالم ابن مرزوق اور قاسم العقبانی وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ الجزائر بھی گیا تھا، جہاں اس نے عبدالرحمن الشعلابی سے تحصیل علم کی۔ علمائے المغرب جو اسے نویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کرتے ہیں اس کے علم و

کے مقلد تھے، لیکن اجتہاد کے بھی داعی تھے۔ ان کی دعوت کا مدار توحید خالص قرآن مجید اور سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر تھا۔ اس کے علاوہ وہ الغزالی اور ابن تیمیہ کے افکار سے بھی متاثر تھے، چنانچہ ان کی تصانیف شریعت اور طریقت کا خوشگوار امتزاج ہیں (محمد فواد شکاری: السنۃ، دین و دولہ، ۴۰ تا ۵۲، قاہرہ ۱۹۳۸ء)؛ (۲) N.A Ziadah :

'Sanusiyah' ۱۰۳ تا ۱۳۵ 'لائبزن' (۱۹۵۸ء)۔ (۱) الدرر السنیۃ فی اخبار السلاطین الادریہ (قاہرہ ۱۳۳۹ھ)؛ بنوادر میں کی تاریخ اور سنوسی اکابر و مشائخ کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۲) الثموس الثارۃ من اسانید المغاربہ والشارقہ، مہم الشیخ ہے جس میں السنوسی نے اپنے اساتذہ اور ان سے حاصل کردہ اجازوں کی تفصیل بیان کی ہے؛ (۳) کتاب المسائل الشرعیۃ بنیۃ القاعد فی خلاصۃ الراصد (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۳ء)؛ سلف صالحین کے مذاہب، فتاویٰ اور فقہاء کے بارے میں ہے۔ مزید برآں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نماز کی کیفیت بھی مذکور ہے؛ (۴) السبیل المبین فی الترائق الاربعین (مسائل الشرک کے حاشیے پر بھی چھپی ہے)۔ اس میں چالیس سلاسل تصوف کے نام اور ان کے معمول بہا اوراد و اذکار مندرج ہیں؛ (۵) ایقان الوثنان فی العلم بالحديث و القرآن (قاہرہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) اگرچہ اصول حدیث پر ہے، لیکن فاضل مصنف نے ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث کے مدلولات میں کوئی تعارض نہیں، قرآن متن ہے اور حدیث اس کی شرح ہے۔

مآخذ : (۱) D.B. Macdonald 'در Ency-

clopaedia of Religion & Ethics سنوسی، ص ۱۹۴ تا ۱۹۹؛ (۲) کلیب ارسلان؛ حاضر العالم الاسلامی، ج ۹، قاہرہ ۱۳۵۷ھ بمواضع کثیرہ؛ (۳) محمد فواد شکاری: السنۃ، دین و دولہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء، بمواضع کثیرہ۔

○

سودہ رضی اللہ عنہا (ام المؤمنین): حضرت سودہ بنت زید بن قیس بن عبد شمس بن عبدود، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری بیوی، حضرت خدیجہ کے بعد اور حضرت

تولس اور قاہرہ کے راستے سے مکہ مکرمہ پہنچ کر حج کیا۔ وہ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۳۳ء تک (ایک مختصر سے سفر کے سوا جو انہوں نے مہیا تک کیا) مکہ معظمہ میں مقیم رہے۔ یہاں انہوں نے اور یہ سلسلے کے بانی احمد بن عبد اللہ بن ادریس القاسی کے ہاتھ پر بیعت کی اور اجازۃ خلافت حاصل کیا، ۱۸۳۷ء میں انہوں نے جبل ابو قیس پر اپنے سلسلے کا پہلا دواہ قائم کیا۔

المغرب کی طرف واپسی پر وہ قاہرہ میں قیام نہ کر سکے بلکہ برقہ چلے گئے۔ یہاں انہوں نے علوم شریعہ کی تعلیم اور اسلام کی تبلیغ کے لیے پہلے رقاہ کے زاویے کی بنیاد رکھی، پھر درہ (جبل اخص) کے قریب ایضا کے زاویے کی، پھر تہ کے اور سب سے آخر میں بنجوب کے زاویے کی جہاں انہوں نے ۱۸۵۹ء/۱۲۷۶ھ میں وفات پائی۔

ان کے دو بیٹے تھے: ان کا چالیسین سیدی محمد المہدی (۱۸۳۳ء تا ۱۹۰۱ء) تھا۔ اس نے دو بیٹے چھوڑے: سیدی محمد ادریس (ولادت ۱۸۸۳ء) اسے ۱۹۰۹ء میں المغرب میں ایک جاگیر دے دی مگر جہاں وہ اطالوی اقتدار کے ماتحت ۱۹۱۶ء سے ۱۹۲۳ء تک جماعت کے امیر رہے۔ سیدی الرضاء امفر کے بچے بیٹے تھے: سیدی احمد شریف (ولادت ۱۸۸۰ء) ۱۹۰۱ء سے لے کر ۱۹۲۵ء تک جماعت کے امیر رہے۔ انہوں نے جنگ عظیم اول میں جرمنی کا ساتھ دیا۔ اس کے بعد وہ ترکیہ چلے گئے اور ۱۹۲۱ء سے القزو سے برابر مالگیر اسلامی اخوت کی دعوت دیتے رہے؛ سیدی محمد العابد (انہیں جنوب میں فزان میں ۱۹۰۹ء میں ایک جاگیر دے دی گئی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فرانس کے خلاف صحرا والوں کی بغاوت کی قیادت کرتے رہے، سیدی علی الحطابی: سیدی صلی الدین، ۱۹۲۱ء میں برقہ کی اطالوی مجلس شوریٰ کے صدر رہے؛ سیدی الحلال اور سیدی الرضاء۔

سلسلے کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک بنجوب میں رہا، پھر ۱۸۹۵ء میں کفرہ میں منتقل کر دیا گیا، ۱۸۹۹ء میں غورہ میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کفرہ میں، زاویوں کی تعداد ۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور پڑھتے پڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہو گئی۔

تصانیف: السید محمد علی بن السنوسی اگرچہ مالکی مذہب

عائشہ صدیقہؓ سے پہلے کاشانہ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آئیں۔ ان کا خاندان عامر بن نفی کے بیٹے صل سے چلا ہے۔
پہلے حضرت سودہؓ کا نکاح الکراہ بن عمرو سے ہوا۔ وہ بن کے ساتھ اسلام لائیں اور انہیں کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ حضرت سکرانؓ بن عمرو سر زمین حبشہ سے جب واپس آئے تو ان کے ساتھ ان کی بیوی سودہ بنت زمعہ بھی تھیں۔ حضرت سکرانؓ چند دنوں کے بعد مکہ مکرمہ میں اور بتول ابن حزم (ہجرۃ انساب العرب، ص ۱۶۶) حبشہ میں وفات پا گئے۔ حضرت سودہؓ نبوت کے دسویں سال حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

حضرت خدیجہؓ نے ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی میں وفات پائی۔ ان کی وفات کے بعد بچوں کا کوئی نگرانی کرنے والا نہ تھا۔ رشتے داروں میں سے حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بیوی حضرت خولہؓ بنت حکیم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مخورہ دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے نکاح میں لے لیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منظوری دی تو انہوں نے پیغام دیا۔ جب سب مراحل طے ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود تشریف لے گئے اور حضرت سودہؓ کے والد نے نکاح پڑھا دیا۔ وہ بچوں کی تربیت اور گھر کی نگرانی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دلجوئی کے لیے فوراً رخصت کر دی گئیں۔ اس طرح حضرت خدیجہؓ کے بعد گویا وہ حضرت علیؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں کی مرہبہ تھیں۔ انہیں نے سب کی پرورش اور پرورش کی۔

حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد میں وہ ہجرت سے تقریباً تین سال قبل آئی تھیں۔ اس طرح انہیں رمضان ۱۰ نبوی تا ربیع الاول ۱۱ھ تقریباً ساڑھے بارہ سال تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ رشتہ زندگی کی حیثیت سے رمضان ۱۰ نبوی تا شوال ۱۱ھری وہ تما کاشانہ نبوی کی سربراہ اور نگران رہیں۔ پھر رفتہ رفتہ دیگر ادواج مطہرات آئی گئیں اور حضرت سودہؓ کی دسے داری کم

ہوتی تھی۔

حضرت سودہؓ نے صحیح روایت کے مطابق ۲۲ھ بقول البلاذری ۲۳ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی تھی۔
پہلے شوہر حضرت سکرانؓ سے حضرت سودہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے حضرت عبدالرحمنؓ پیدا ہوئے جنہوں نے جنگ جلولاء میں شہادت پائی۔ ان کے بہن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ادواج مطہرات میں حضرت سودہؓ بلند قامت اور قدرے بھاری جسم رکھتی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سودہؓ کی معاش کا خیر میں انتظام فرمایا تھا۔ ابن سعد کے مطابق ان کو وہاں سے ۸۰ سن مجبور اور ۲۰ سن جو یا گیوں ملتے تھے۔

ان کے اخلاق کی بلندی کا اندازہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے ہوتا ہے ”سودہؓ کے سوا کسی عورت کو دیکھ کر مجھے یہ خیال نہیں آیا کہ اس کے قالب میں میری روح ہوئی“ (ابن سعد)۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۳: ۳۱۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، (۵) ابن حزم: ہجرۃ انساب العرب، ۲: ۱۶۶ و ۱۶۷؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۷) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۴۲۹؛ (۸) محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ اللعالمین، جلد دوم؛ (۹) سعید احمد انصاری: سیر الصحابیات، نیز کتب احادیث۔



سُورَةُ : سُورَةُ کے معنی بقیہ یا ایک قطعہ کے ہیں۔ تو گویا سورۃ القرآن کے معنی ہوئے قرآن مجید کا ایک ٹکڑا یا حصہ۔ کثرت استعمال کے باعث سُورَةُ کا مزہ ساٹھ ہو گیا اور سورۃ باقی رہ گیا۔ خود قرآن مجید میں کی اور مدنی دونوں قسم کی سورتوں میں اس لفظ کا مفہوم وحی کے وہ مختلف اجزا ہیں جو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتے رہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مخالفین کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان سورتوں جیسی ایک سورت ہی بتالائیں (۲) [البقرہ ۲۳]۔
قرآن مجید ۱۱۴ سورتوں پر مشتمل ہے، جن میں سب سے پہلی الفاتحہ اور آخری والناس ہے۔ قرآن مجید کی ۱۱۴

سہل اپنے شیخ محمد بن سوار کے توسط سے انوری اور ابو عمرو بن العلاء جیسے سنی علما کے شاگرد اور زہد و تقشف میں بڑے کڑے ضابطہ اخلاق کے پابند تھے۔ علمائے متکلمین میں ان کا بہت اونچا مقام ہے۔

ان کی زندگی کا جو بہت خاموشی اور عزلت گزینی میں بسر ہوئی، صرف ایک واقعہ مشہور ہے، جو بناوٹ (رج ۲۶۱/ ۸۷۴ء) کے وقت پیش آیا: ابواز کے علمائے ان کے رسالہ عقائد کی جو فرضیت توبہ سے متعلق تھا، شدید مذمت کی، چنانچہ انہیں جلا وطن کر دیا گیا۔

سہل نے خود کچھ نہیں لکھا، لیکن ان کے ”ایک ہزار لغو کلمات“ میں، جنہیں ان کے شاگرد محمد بن سالم (م ۲۹۷/ ۹۰۹ء) نے جمع کر کے مرتب کیا، عقائد کے اعتبار سے اتنا حلال اور باہمی ربط ضرور تھا کہ ان کی اساس پر الگ مذہب، یعنی سالیہ، وجود میں آگیا۔ اس مذہب کی تمام خصوصیات سہل ہی سے اخذ کی گئی ہیں، یعنی اعمال عبادت کے دوران میں مراقبہ باطن اور نیم عارفانہ توحیدی اصطلاحات کا استعمال۔

سہل کے دلائل متکلمین کی طرح خالصتاً متاعرانہ (استدلال، اصل، فرع) ہیں۔ وہ یونانیوں کی طرح قیاس منطقی کے درجے استدلال نہیں کرتے، جیسا کہ ان کے قدیم شاگرد الحلاج [کے ہاں] نے ان سے الگ ہونے کے بعد شروع کر دیا تھا۔ علم النفس و البدن (psycho-physics) کے سلسلے میں ان کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے اربع عناصر، یعنی حیات، روح، نور اور طین (مٹی) سے ترکیب پائی ہے اور ان میں روح نفس سے اعلیٰ ہے (فلاسفہ یونان کی رائے کے برعکس) روح موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے (البرہد کے نظریے کے علی الرغم)۔

خدا کی صحیح معنوں میں عبادت کرنے والے کو سب سے پہلے حکومت وقت کی اطاعت اور فرائض و سنن کی بجا آوری لازمی ہے۔ محبت سے مراد جذبہ اطاعت کی توسیع ہے، اسے ایسے اعمال کرنے چاہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی کامل پیروی ہو (”اکتساب“ کا نیم معتزلی تصور، جو شیعین اور ابن کرام کے زاہدانہ ”توکل“ کی ضد ہے)۔ لیکن صوفی کو چاہیے کہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کو ”قبلہ نیت“ قرار دے

سورتوں میں سے ہر ایک (سوائے سورۃ التوبہ کے) بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے جو پہلی سورۃ کے اختتام اور نئی سورۃ کے افتتاح کی علامت ہے۔ سورۃ کی کم سے کم آیات تین قرار دی گئی ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے تورات کی جگہ السبح اللہ (البقرہ، آل عمران، النساء، المائدہ، الانعام، الاعراف اور الکہف) زبور کی جگہ المین (یعنی سو آیات یا اس سے زیادہ آیات والی سورتیں) اور انجیل کی جگہ الثانی (وہ چھوٹی سورتیں جن کی آیات سو سے کم ہوں) عطا کی ہیں، المنفل (مختصر سورتیں) عطا کر کے مجھے سب پر نفعیت دی گئی ہے۔ اسی حدیث کی اساس پر علمائے قرآن مجید کی سورتوں کو چار زمروں میں تقسیم کیا ہے، طویل ترین سورتوں کو المنوال، ان سے چھوٹی (سو آیات یا زیادہ والی) کو المنون، ان سے کم آیات والی کو الثانی اور ان سے کم آیات والی کو المنفل کہا گیا ہے، پھر آخری اور چوتھی قسم کو تین زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے، انبأ تک طویل منفل، الضمن تک منفل اور الضمی سے آخر تک والی سورتوں کو قصار منفل کہا گیا ہے (تھاوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۵۸ تا ۶۶۰)۔ ہجرت سے قبل نازل ہونے والی سورتوں کو مکی اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی سورتوں کو مدنی کہا گیا ہے، تاہم بعض مکی سورتوں میں مدنی آیات اور مدنی سورتوں میں مکی آیات بھی موجود ہیں، بعض ائمہ کی تصریح کے مطابق مکہ میں سب سے پہلے سورۃ العلق اور سب سے آخر میں سورۃ النصر نازل ہوئی، تاہم سورتوں کے مکی و مدنی ہونے کے بارے میں علمائے اختلاف موجود ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی: الاقان، ۱۰: ۱۰ بعد)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سہل الشتری : ابو محمد سہل بن عبد اللہ بن

یونس، ایک نامور سنی متکلم اور صوفی، جن کی زبان عربی تھی۔ وہ ۲۰۳ھ/ ۸۱۸ء اور بقول ابن خلکان ۲۰۰ھ/ ۸۱۵ء میں تشر (الابواز) کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء میں بہارِ جہدہ طغی بھرے میں وفات پائی۔

حسین رضی اللہ عنہما کو ایک حدیث مبارکہ میں جنتی نوجوانوں کے سردار قرار دیا گیا ہے۔ ممکن ہے اس کی بنا پر بھی اس خاندان کے لیے یہ لفظ استعمال ہونا شروع ہوا ہو (نیز رکت پہ شریف، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



سیرۃ : (ع: ج: سیر)۔ لفظ سیرۃ در اصل سارِ پُسر 'سیراً و سیراً' سے لکھا ہے اور اس کے معنی ہیں: (۱) چلنا، روانہ ہونا، چلنا، (۲) طریقہ و مذہب، (۳) سنت، (۴) سنت، (۵) حالت، (۶) کردار، (۷) کمائی، پرانے لوگوں کے قصے اور واقعات کا بیان، (۸) خصوصیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معاذی کا بیان اور بعد میں (۹) آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طریقے کا بیان جو غیر مسلمانوں کے ساتھ جنگ (اور صلح) میں آپ نے روا رکھا اور آخری صورت میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام حالات کا بیان، معنی سوانح عمری، یہ گرائی، لیکن توسیعی صورت میں ابطال کے کارناموں کا بیان (سیرۃ عنترہ اور سیرۃ سیف بن ذی یزن) اور اکابر کے حالات زندگی (اول الذکر چند معانی کے لیے دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور لین Lane وغیرہ)۔

یہ لفظ قرآن مجید میں بھی (معنی سنت و حالت) آیا ہے: "ہم اسے پہلی حالت پر لوٹا دیں گے"۔ سیرۃ کے اصطلاحی مفہوم کے سلسلے میں فتاویٰ (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۱۳) کا بیان ہے: اصل میں سیر (معنی چلنا اور جانا) تھا، اس سے طریقہ کی طرف انتقال معنی ہوا۔ پھر شرح میں اس پر خاص معنی غالب ہو گئے اور فتح القدیر کی رو سے کفار سے غزا کے طریقے سے مخصوص ہے اور الکفایہ کے مطابق اس کے مخصوص معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا معاذی میں طریقہ و روش ہو گئے، لیکن اس کے عام معنی طریقہ فی الامور اور سنت فی المعاملات بھی ہیں۔

برحال سیرۃ کے اولین اصطلاحی معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معاذی اور سوانح حیات ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شائل و اخلاق و

(اللہ قبلہ این) اور یہ اقرار کرتا رہے کہ توبہ ہر وقت فرض ہے (التوبہ فرض فی کل وقت)۔ عمل بالارادہ کا جو تجزیہ سہل نے پیش کیا ہے وہ الحاسی سے ماخوذ اور الغزالی کا اختیار کردہ ہے اور اسے عقیدہ راسخہ قدیمہ کی حیثیت حاصل ہے۔ تارک الدنیا زاد کے لیے سب سے اعلیٰ مقام منزل یقین ہے جو مراسم عبادات سے ماوراء ہے (غیبہ بالذکور عن الذکر) اس میں دبستان طالع کے صوفیانہ نظریہ اتحاد کا عکس نظر آتا ہے۔

شیخ سنوی نے سہل سے جو اذکار منسوب کیے ہیں (سہیل، بذیل مادہ سولہ) وہ زمانہ حال کی اختراع ہیں۔

مآخذ : (۱) سہل التشری، تفسیر، طبع المعانی، قاعروہ ۱۳۲۶ھ (پر تکلف اور پر قنع تفسیر)؛ (۲) ابوالقاسم العسقلی (سال تفسیر: ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۹ء) بمقام 'القیروان'، نیز صاحب صفحہ الاولیاء: شرح و بیان لما اشل من کلام سہل و کتاب العارضة و الرد علی اهل الفرق من کلام سہل، مخطوطہ کوپرلو، عدد ۷۶۷، استانبول؛ (۳) الجوزیری: کشف المحجوب، اردو کے کئی تراجم کے علاوہ ٹکسن والا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے؛ (۴) طبقات الصوفیہ؛ (۵) وفيات الامیان؛ (۶) حلیہ الاولیاء، ۱۰: ۱۸۹۔



السید : (ع) مادہ ساد، سودا سے اسم صفت، یعنی سردار، مالک، آقا، قرآن کریم میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے۔ دو جگہ بصیغہ واحد اور ایک جگہ بصورت جمع (دیکھیے معجم المنہرس لالفاظ اسرار الکریم)۔ ان میں سے ایک جگہ (۱۲ [تفسیر: ۲۵]) جہاں اس کا مفہوم خاوند ہے اور دوسری دونوں جگہ اس سے "سردار" مراد ٹھرایا گیا ہے۔

مرور ایام سے یہ لفظ حضرت فاطمہ سے حضرت علیؑ کی اولاد کے لیے استعمال ہونے لگا۔ جس کی بظاہر اس کے سوا کوئی اور توجہ نہیں کی جاسکتی کہ مسلمانوں نے ایسا اس خاندان کے ادب و احرام کے طور پر کیا۔ احادیث مبارکہ میں ایک جگہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت حسن کو سید قرار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "یہ میرا بیٹا سردار ہے اللہ تعالیٰ اس کے درجے مسلمانوں کے دو گروہوں کو متحد کرے گا" (البحاری، کتاب النقب) اس طرح حضرت حسن و حضرت

مغازی و مناقب کا درس دیا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں ابن شہاب الزہریؒ (م ۱۲۴ھ) نے مغازی پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ ان کے ذمہ اثر اس فن کا ذوق عام ہوا چنانچہ کئی لوگ ایسے تھے جنہیں صاحب المغازی کہا جاتا تھا۔ ابن اسحاق (م ۱۵۱ھ / ۶۶۸ء) بھی الزہریؒ کے شاگرد تھے اور موسیٰ بن عقبہ الاسدی (م ۱۳۱ھ / ۷۵۸ء) بھی۔ ثانی الذکر نے فن مغازی میں نقد و جرح کا اصول برتا اور ابن اسحاق نے قرآنی شہرت حاصل کی کہ انہیں امام فن مغازی کہا جانے لگا۔ اگرچہ امام بخاریؒ وغیرہ نے ان سے اقتدا نہیں کیا۔ ابن اسحاق کی کتاب المغازی آج کم دستیاب ہے۔ عرب سیرۃ النبی ابن ہشام (م ۲۱۸ھ / ۸۳۴ء) کی شیخ اور اضافہ شدہ شکل میں موجود ہے۔ البتہ البری نے اپنی تاریخ اور تفسیر میں ابن اسحاق کی روایات کو بکثرت نقل کیا ہے۔ ابن ہشام کی سیرت بہت مشہور ہے۔ ابن ہشام نے سیرت سے متعلق اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے۔ ابن اسحاق کی کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و المغازی کا مخطوط بروایت یونس بن کثیر (م ۱۹۹ھ / ۸۱۳ء) مکتبہ الترویجین قاس میں موجود ہے (احمد امین: نجی الاسلام: ۲: ۳۳۰؛ براکلمان: تاریخ الادب العربی (تقریب): ۳: ۱۲۷)۔

سیرۃ ابن ہشام شاید پہلی کتاب ہے جسے مغازی کی بجائے سیرۃ کہا گیا ہے۔

الواقدی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۳ء) کے شاگرد ابن سعد کی کتاب طبقات کی دو جلدیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرۃ کے بارے میں ہیں (پوری کتاب پر دفسر ذخاۃ جلدوں میں لائینڈن سے شائع کی)۔

فہرست میں مقدمہ سیرۃ النبی (طبع ششم: ۲۸: ۱ بعد) میں علامہ سیرت کی ایک طویل فہرست دی ہے (دیکھیے مقالہ سیرۃ: ۲۲۲ بذیل مادہ) جن میں چند اہم کتب سیرۃ کے نام درج ہیں۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

عادات سے متعلق احادیث ہی کو سیرۃ کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مستند ہونے کے لحاظ سے حدیث کا درجہ بہت بلند ہے۔ سیرۃ کی روایتیں اس کے مقابلے میں کمتر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ جرح و تعدیل نے ارباب حدیث اور ارباب سیرۃ کو دو الگ (بلکہ بعض اوقات مخالف) گروہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ اصحاب سیرۃ نے اتنی احتیاط روا نہیں رکھی جو ارباب حدیث نے ملحوظ رکھی۔ تاہم یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ سیرۃ کی کتابیں بالکل مستند نہیں۔ ان کی روایات کا خاصا حصہ ایسا بھی ہے جو جرح و تعدیل کے اصولوں کے مطابق درست ہے۔ سیرۃ کی الگ ضرورت یوں محسوس ہوتی کہ حدیث کی کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق و عادات و دیگر سوانح بکھری ہوئی صورت میں ملتے ہیں۔ ان میں تاریخی ترتیب نہیں۔ سیرۃ میں ایک خاص ترتیب ملحوظ ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک الگ فن ہے۔ محدثین کے اہم خاص فزوات کو مغازی کے علاوہ سیرۃ کہتے تھے۔ مثلاً ابن اسحاق کی کتاب کو مغازی بھی کہا جاتا ہے اور سیرۃ بھی۔ کتب مغازی کا موضوع بھی درحقیقت اکثر سیرت ہوتا تھا۔ آگے چل کر نقد میں سیرت کے لفظ سے فزوات اور جہاد کے احکام مراد لیے گئے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال کا سراپہ تیسری صدی تک زبانی ہی محفوظ رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی احادیث آغاز ہی سے تحریر میں لائی گئی تھیں، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ یا حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ نے جو حدیثیں لکھ لی تھیں، یا فرامین (ہدایات) معاہدات و احکام جو لکھ لیے گئے تھے نیز وہ مخطوط جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلاطین و امرا کو لکھے، یہ سراپہ بدرجہ بڑھتا گیا اور خلافت بنو امیہ کے دور اول میں کتابیں لکھوائی گئیں اور بعد میں تو تصنیف و تالیف کا سلسلہ عام ہو گیا۔

بر حال بنو امیہ کے عہد میں اس فن نے ترقی کی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مغازی کی طرف خاص توجہ کی۔ ان کے حکم سے عاصم بن عمر بن قتادہ (م ۱۲۱ھ) مسند دمشق میں

ش

میں گئے رہیں اور ممکن ہو تو اپنی روزمرہ کی باتوں کے ساتھ ساتھ عبادت میں بھی مشغول رہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دوسرے صولیہ کی طرح الشاذلی کا شتائے نظر بھی فانی تھا اور اس کے حصول کا طریقہ بھی وہی مروجہ رہا نہیں جسے جنہیں اوراد و انکار سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حسب معمول چند کلمات ذکر منتحب کر لیے جاتے تھے اور پھر مقررہ تعداد میں ان کے ورد کی تاکید کر دی جاتی تھی۔ ان اوراد اور ان سے متعلقہ اعمال کی لمبست مفاخر (ص ۱۲۵ و ۱۲۶) میں موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ ہر مرید کے لیے جو اوراد تجویز کرتا وہ اس کے حوائج اور ضروریات کے مطابق تجویز کرتا۔ اگر کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کے طریقے کو زیادہ مؤثر سمجھتا تو اسے اجازت ہوتی کہ اس شیخ کی بیعت کر لے۔ ان اوراد کے استعمال کو ان مانوق الفطرت قوتوں سے ہسانی الگ کرنا ممکن نہیں جن کے متعلق خیال تھا کہ یوں حاصل ہو جاتی ہیں اور جن کا حال مفاخر (محل مذکور) میں درج ہے۔

اس سلسلے پر چلنے والوں کا دعویٰ تھا کہ ان کی امتیازی خصوصیات تین ہیں: ایک تو یہ کہ ان سب کا انتخاب لوح محفوظ سے ہوا، یعنی ان کے لیے روز اول ہی سے مقدر ہو چکا تھا کہ اس حلقے میں شامل ہو جائیں؛ (۲) دوسرے یہ کہ ان کی وجدانی کیفیت فوراً ہوش میں بدل جاتی ہے، یعنی ان کے مشاغل روحانی انہیں مستقل طور پر عملی زندگی سے خارج نہیں کر دیتے؛ (۳) اور تیسرے یہ کہ ہر زمانے میں جو بھی قلب ہو گا انہیں میں سے ہوگا۔

سلسلے کی اشاعت: شروع شروع میں مذہبی عمارتوں کی عدم موجودگی کے باعث ہمارے اس فرقے کی توسیع اور اشاعت کا کھوج لگانا مشکل ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کی اولین

شاذلیہ: یا شاذلیہ جس کا تلفظ افریقیہ میں شاذلیہ ہے۔ یہ تصوف کا ایک سلسلہ ہے جس نے ابو الحسن علی بن مراد الشاذلی (۵۹۳ھ تا ۶۵۶ھ) کی نسبت سے یہ نام پایا۔ الشاذلی کا لقب کبھی تاج الدین بیان کیا جاتا ہے اور کبھی تقی الدین۔

الشاذلی کا طریقہ: معلوم ہوتا ہے کہ الشاذلی نے کوئی نفیم کتاب نہیں لکھی، البتہ کئی ایک ملفوظات، متعدد اومیہ و اوراد اور ایک نظم ان سے منسوب ہے۔ ملفوظات میں سے بعض چونکہ ان کے ایک مرید در مرید تاج الدین الاسکندری کی ایک کتاب میں، جس کا زمانہ تصنیف ۶۹۳ھ ہے، محفوظ ہیں، لہذا ان کا مستند ہونا ایک حد تک یقینی ہے۔ الشاذلی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مشہور حزب البحر ہے۔ حامی غلیفہ (۵۸:۳) نے اس حزب سے کئی غیر معمولی خواص منسوب کیے ہیں اور اس کے معتق کا خیال تھا کہ اس سے شاید بغداد کو چاہی سے بنایا جاسکتا تھا۔ حزب البحر کی متعدد شرحوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ لطائف (۲: ۴۷ تا ۶۶) اور مفاخر (ص ۱۳۵ بعد) میں حزب کے نام کے کئی ایک اور وظائف اور دعائیں بھی درج ہیں۔ معلوم ہوتا ہے مؤخر الذکر سے الشاذلی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اخلاق عالیہ کی تلقین کریں، جیسا کہ ان کے نزدیک پسندیدہ تصانیف، مثلاً احیاء علوم الدین اور قوت القلوب میں کیا گیا ہے، چنانچہ اس سلسلے کے پانچ اصول یہ ہیں: (۱) ظاہر و باطن میں خدا سے ڈرنا؛ (۲) قول و فعل میں سنت کی پابندی؛ (۳) فقر و غنا میں دنیا سے نفرت؛ (۴) چھوٹی بڑی ہر بات میں رضائے الہی پر قانع رہنا؛ (۵) غم ہو یا مسرت اللہ تعالیٰ ہی سے رجوع کرنا۔

وہ چاہتے تھے کہ ان کے پیرو اپنے اپنے کام اور پیشے

وامیں چلے آئے جن کے لیے انہوں نے دو مہدیں تعمیر کیں۔ ان میں سے ایک میں وہ قرآن اور فقہ کا درس دیتے تھے اور دوسری میں صرف دُعا اور منقح کا۔ ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں وہ الجزائر کے قریب عہدار عنن اشعلی کے مزار پر حاضر ہوئے۔ یہ بزرگ چونکہ سلسلہ شاذلیہ سے تعلق رکھتے تھے لہذا سیدی معصوم کا رجحان ان کے عقائد کی طرف ہو گیا جس پر اس سلسلے کے ایک رکن نے انہیں مشورہ دیا کہ سلسلہ شاذلیہ میں داخل ہو جائیں اور ولد لکریہ (Walad Lakroud) میں جبل الخ پنج کر شیخ طریقت اور سے ملاقات کریں۔ جہاں کچھ مدت قیام کر کے سیدی معصوم پھر اپنے قبیلے ہو غریب میں لوٹ آئے۔ انہیں اس سلسلے میں شامل ہونے کے قہرڈی ہی مدت کے بعد شیخ کے رجحان پر قانع کر دیا گیا۔ تقریباً ۱۷۶۵ء میں انہوں نے گہری (Bogari) میں ایک زوایہ قائم کیا۔ اب وہ اپنا وقت کبھی ہو غریب میں گزارتے اور کبھی گہری میں آخر کار انہوں نے مستقل طور پر گہری میں اقامت اختیار کر لی۔ ۱۸۶۶ء میں شیخ اور کے انتقال پر وسطی الجزائر کے شاذلیوں نے انہیں اپنا شیخ تسلیم کر لیا۔ مگر شروع میں انہیں اس کے لیے شیخ اور کے بیٹے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انہیں الجزائر کے ایک سرکاری مدرسے کی صدارت بھی پیش کی گئی لیکن انہوں نے اس عرصے میں قبول نہیں کی تاہم اس پیشکش کی بدولت یورپی حکام سے ان کی شناسائی ہو گئی جو ان کی وفات (۱۸۸۳ء) تک برابر ان کا احترام کرتے رہے۔ اسے تمام مغربی الجزائر اور تلی اور نیس Toll Oranais کا پیشتر حصہ ان کے حلقہ اثر میں آچکا تھا۔ ان کے انتقال پر ان کے بعض خلفا اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہو گئے اور یوں اس تقبلی وحدت کا جو انہوں نے قائم کی تھی خاتمہ ہو گیا۔

Depont اور Coppolani (ص ۳۵۳) نے پہلی صدی کے جو اعداد و شمار جمع کیے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الجزائر اور فلسطین میں شاذلیوں کی تعداد ۱۵۰۰۰ تک نہیں پہنچتی تھی اور زوایہ گیارہ تھے۔ پھر سلسلہ شاذلیہ سے جو شاخیں نکلیں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ۱۳ تھیں جن میں شیخ طیب اور درقاویہ کے چودہ سب سے زیادہ تھے۔

تفصیلات در بارہ سلسلہ معلوم ہوتا ہے الشاذلی یا ان

جماعت تونس میں قائم ہوئی تاہم الشاذلی کے خلیفہ ابو العباس البرسی (م ۱۲۸۷ء) ۳۶ سال تک اسکندریہ میں رہے جہاں اس عرصے میں انہوں نے نہ کسی عامل اسکندریہ کی صورت دیکھی نہ اسے کوئی نامہ یا پیام بھیجا (لٹاکف ۱۲۸: ۱) اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں نہ کبھی ایفٹ پر ایفٹ رکھی لیکن اس کے باوجود علی پاشا مہارک (الحفظ الجدیدہ ۶۹: ۷) نے اسکندریہ میں ان کے اور ان کے مہدوں کے نام سے بعض مساجد کا ذکر کیا ہے کہ یہ گمان غالب یہ ہے کہ کوئی بھی نامہ ہو الشاذلی کے ہمد زیادہ تر مصر کے مغرب ہی میں پائے جاتے تھے مگر Fifty three Years in Syria: H.H. Jossus (۵۳: ۳) کا دعویٰ ہے کہ اس زمانے میں ان کی ایک بہت بڑی تعداد شام میں بھی موجود تھی۔ ایسے ہی بعد ازاں Chrest. Arabe: S. de Sacy (۲۷۴: ۲) نے جہاں نما کی ایک عمارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۶۵۶ء میں کسی طرح شاذلی عرب آئے اور انہوں نے متعدد کراشیں دکمائیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ موخا میں قبوے کی پیداوار نے سب سے بڑے کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ سلسلہ شاذلیہ کا اصل مرکز افریقہ کا وہ علاقہ تھا جو مصر کے مغرب میں واقع ہے بالخصوص الجزائر اور تونس۔ موجودہ زمانے میں اس علاقے کی تاریخی تاریخ کے بارے میں بہت ہی کم مواد ملتا ہے ایک مخطوطے سے جس کا عنوان ہے "طبقات در سنت اللہ" اور جو ۱۸۰۵ء میں لکھا گیا میک مائیکل Mac Michael نے ایک شیخ خوشی بن عہدار عنن بن ابراہیم کا جو ۱۱۰۵ء میں فوت ہوا ذکر کیا ہے اور اس کے حالات لکھے ہیں (A History of the Arabs of the Sudan ۲: ۲۵۰)۔

انیسویں صدی میں سیدی معصوم محمد بن احمد کی کوشش سے اس سلسلے کی بہت توسیع ہوئی۔ سیدی معصوم ۱۲۳۶/۱۸۲۰ء کے لگ بھگ قبیلہ غریب میں پیدا ہوا۔ بعض مقامی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مزدوم Mazuma چلے گئے جو الجزائر میں ان دنوں اسلامی تعلیمات کا مرکز تھا۔ وہاں جن علوم کی تحصیل کر سکتے تھے ان سے فارغ ہو کر وہ ہو غریب میں

کے خلیفہ ابو النہاس الرسی نے اپنی کوئی تعریف شائع نہیں کی۔ البتہ بظاہر الشاذلی کے مرید یا قوت العرشی نے مناقب تعریف کی۔ اسی طرح ان دونوں کے مرید تاج الدین الاسکندری متعدد کتابوں کے مصنف تھے جن میں سے لطائف الحسن (جس میں سلیطے کے پہلے دو شیوخ کا تذکرہ ہے) اور منہاج الافلاح و معراج الارواح الشرائی کی کتاب لطائف الحسن (قاہرہ ۱۳۲۱ء) کے حواشی پر طبع ہوئیں۔ اول الذکر شاذلی کی زندگی کے بارے میں ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ ان کی ایک سوانح عمری جس کا نام تعریف بہت زیادہ متوجر نہیں ہو سکتا محمد بن القاسم الحسینی بن الصباغ کی درۃ الاسرار ہے۔ جس کا خلاصہ مناظر میں موجود ہے۔ ایک دوسری سوانح عمری اللکواب الزاہرہ جس کا خلاصہ Haneberg: (Z. D. M. G.) ۷: ۱۳ (بعد) نے کیا۔ ابو الفضل عبدالقادر بن معریل (م ۸۹۳ء) نے لکھی۔ سلیطے کے عام حالات میں مناظر اعلیٰ فی آثار الشاذلیہ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۳ء) از ابن عماد السیوطی سے متوجر رہنے کی ہے۔

معریل مصنفین کی بڑی بڑی کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے۔
ماخذ : متن میں درج ہو چکے ہیں۔



الشافعیؒ : الامام ابو عبد اللہ محمد بن ادریس بن النہاس بن حنن (الیمتی: مناقب الشافعیؒ: ۸۳) اہل السنۃ کے ائمہ اربعہ میں شمار ہوتے ہیں اور شوافع کا فقہی مسلک انہیں سے منسوب ہے۔ امام شافعیؒ کے اجداد میں سے السائب بن عبید غزوہ بدر میں کفار کی طرف سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا (مجموعہ انساب العرب، ص ۷۳؛ جوامع السیرۃ، ص ۱۳۹)۔

امام شافعیؒ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں غزوہ (فلسطین) اور بقول دیگر مسلمان میں پیدا ہوئے، بچپن میں یتیم ہو گئے تھے۔ (مناقب الشافعیؒ: ۸۵) ان کی والدہ قاطبہ بنت عبید اللہ انہیں دو سال کی عمر میں مکہ مکرمہ لے گئیں۔ وہاں اعزہ و اقارب سے راہ، رسم قائم کی، پھر دوبارہ جب گئے دس برس کے تھے۔ اب کی مرتبہ مکہ مکرمہ میں باقاعدہ سکونت اختیار کر لی۔ اس کے

ہاوجود کہ ان کی ابتدائی زندگی بڑی مسرت و شغلی میں گزری، تحصیل علم کا ذوق و شوق کبھی ماند نہ پڑا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر چکے تھے۔ دس برس کے تھے کہ امام مالکؒ کی الوطی یاد کر لی۔ پندرہ برس کی عمر میں فتویٰ دینے کی اجازت مل گئی، امام شافعیؒ نے خاصا عرصہ ہمدانیہ میں گزارا، اس لیے ان کو عربیت میں بڑا رسوخ اور زبان پر بڑی قدرت اور دستگاہ حاصل ہو گئی۔ الامامی جیسے ماہرین ادب و زبان امام شافعیؒ کے شاگردوں میں نظر آتے ہیں۔ وہ بیس برس اور بقول الیمتی (مناقب الشافعیؒ: ۱۰۱) تیرہ برس کے تھے کہ امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۶ء) کے سامنے زالوے تلمذ تہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے اور ان کی وفات تک مدینے میں قیام پذیر رہ کر ان سے الوطی پڑھتے رہے۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد مکہ مکرمہ واپس آئے اور وہاں مسلم بن خالد الزنجی (م ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) اور دیگر علمائے حدیث و فقہ سے تحصیل علم کی (ان کے اساتذہ کے ناموں کے لیے دیکھیے: انوار الرازی: مناقب الشافعیؒ، ص ۱۱ تا ۱۳)۔ قیام مکہ کے دوران میں حاکم یمن امام الشافعیؒ کے تاجر علی اور ادبی ذوق سے بڑا متاثر ہوا اور اس نے امام شافعیؒ کو یمن میں ایک سرکاری عہدہ پیش کر دیا، مگر مقامی رقابوں اور سازشوں کی وجہ سے امام شافعیؒ اس منصب پر زیادہ عرصہ قائم نہ رہ سکے اور گرفتار ہو کر خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے پیش کیے گئے۔ خلیفہ نے امام شافعیؒ کے دلائل و براہین سن کر انہیں بے قصور قرار دیتے ہوئے رہا کر دیا (۱۸۷ھ/۸۰۳ء) وہاں امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) ایسے نامور حنفی فقیہ اور محدث سے ان کے گہرے مراسم ہو گئے تھے جن کی کتابیں انہوں نے اپنے لیے خود نقل کی تھیں۔ یہاں عراقی فقہاء سے تبادلہ خیالات اور بعض اوقات مناظروں نے امام شافعیؒ کے فکر و عمل پر گہرے نقوش مرتسم کیے۔ وہ عراق کو اپنے قیام کے لیے ناموزوں قرار دیتے ہوئے ۱۸۸ھ/۸۰۳ء میں حران اور شام ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ چلے گئے۔ یہاں اول اول حضرت امام مالکؒ کا شاگرد ہونے کی حیثیت سے ان کا پر تپاک خیر مقدم کیا گیا۔ بیت اللہ شریف میں انہوں نے درس دینا

شروع کیا جس سے بہت سے مائیں ان سے مایوس بلکہ بدظن ہو گئے۔ ۱۱۹۵ھ/۸۱۰-۸۱۱ھ میں وہ بغداد آکر مقیم ہو گئے اور کامیابی سے ایک حلقہ درس قائم کیا۔ اس وقت تک امام شافعیؒ میں فقہی لحاظ سے بڑی پختگی آچکی تھی۔ قیام بغداد کے دوران میں انہوں نے مصر کے لئے والی عباس بن موسیٰ کے بیٹے عبداللہ سے وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ۲۸ شوال ۱۹۸ھ/۲۱ جون ۸۱۳ء (الکندی، طبع Guest، ص ۱۵۳) کو مصر چلے گئے۔ فسادات کی وجہ سے وہ بہت جلد وہاں سے مکہ مکرمہ چلے گئے اور ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں مصر واپس آکر وہاں مستقل طور پر مقیم ہو گئے اور یہیں فسطاط میں انہوں نے رجب ۲۰۳ھ کی آخری تاریخ ۲۰ جنوری ۸۲۰ء کو وفات پائی اور المقطم کے دامن میں ابو عبداللہ کے مسقن قبے میں جو قرائن صغریٰ میں ہے مدفون ہوئے۔ مشہد امام کے مقابل میں سلطان صلاح الدین نے ایک بہت بڑا اور وسیع مدرسہ تعمیر کرایا تھا (ابن جریر: الرحلہ، ص ۳۸)۔ مقبرے کا منہد الملک الکامل ایوبی نے ۶۰۸ھ/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ بڑی مقبول عام زیارت گاہ ہے۔

امام شافعیؒ نے امام احمد بن حنبلؒ کے علم و فضل کی یوں داد دی ہے: اس قرقی لوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔ دوسری جگہ یوں فرمایا: فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعیؒ ہی تو تھے۔

امام شافعیؒ نے وسیع مطالعہ کیا۔ مختلف مکاتب فکر کے افکار و مسائل کو اسحاق نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اصول کی کسوٹی پر پرکھا جو چیز ان کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کے مطابق تھی اسے قبول کیا اور جس بات سے اختلاف ہوا اس پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی۔ اس سلسلے میں وہ بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی گئے ہیں۔ بعض اوقات امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے خلاف اور بعض اوقات الواقدی اور الادزلی کے خلاف بھی۔

امام شافعیؒ نے مختصر مدت اور بالخصوص آخری عمر میں بکثرت لکھا اور املا کرایا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ربیع المرادی کی روایت کے مطابق امام شافعیؒ نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحات) املا کرائے۔ امام البیہقی کے مطابق امام شافعیؒ کی تصانیف میں تین خوبیاں نمایاں ہیں: (۱) حسن ترتیب، (۲) مسائل کے بیان میں دلائل و براہین، (۳) ایمان و اختصار۔ دراصل امام شافعیؒ نے اپنے قیام مصر کے دوران میں مسائل و احکام کے مختلف عنوانوں پر اپنے شاگردوں کو املا کا سلسلہ شروع کیا جو ان کی وفات تک جاری

شروع کیا جس سے بہت سے مائیں ان سے مایوس بلکہ بدظن ہو گئے۔ ۱۱۹۵ھ/۸۱۰-۸۱۱ھ میں وہ بغداد آکر مقیم ہو گئے اور کامیابی سے ایک حلقہ درس قائم کیا۔ اس وقت تک امام شافعیؒ میں فقہی لحاظ سے بڑی پختگی آچکی تھی۔ قیام بغداد کے دوران میں انہوں نے مصر کے لئے والی عباس بن موسیٰ کے بیٹے عبداللہ سے وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ۲۸ شوال ۱۹۸ھ/۲۱ جون ۸۱۳ء (الکندی، طبع Guest، ص ۱۵۳) کو مصر چلے گئے۔ فسادات کی وجہ سے وہ بہت جلد وہاں سے مکہ مکرمہ چلے گئے اور ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں مصر واپس آکر وہاں مستقل طور پر مقیم ہو گئے اور یہیں فسطاط میں انہوں نے رجب ۲۰۳ھ کی آخری تاریخ ۲۰ جنوری ۸۲۰ء کو وفات پائی اور المقطم کے دامن میں ابو عبداللہ کے مسقن قبے میں جو قرائن صغریٰ میں ہے مدفون ہوئے۔ مشہد امام کے مقابل میں سلطان صلاح الدین نے ایک بہت بڑا اور وسیع مدرسہ تعمیر کرایا تھا (ابن جریر: الرحلہ، ص ۳۸)۔ مقبرے کا منہد الملک الکامل ایوبی نے ۶۰۸ھ/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ بڑی مقبول عام زیارت گاہ ہے۔

امام شافعیؒ نے فقہی اجتہاد اور حدیث دونوں کو اپنایا۔ انہوں نے نہ صرف اس فقہی مواد پر کلاماً عبور حاصل کیا جو موجود تھا بلکہ اپنی کتاب الرسالہ میں اصول و طریق استدلال فقہ کی تحقیق کی۔ انہیں (بجا طور پر) اصول فقہ کا موسس و بانی سمجھا جاتا ہے۔ انہوں نے قیاس کے باقاعدہ قواعد و ضوابط وضع کرنا چاہے (کتاب الرسالہ، قاهرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶۶، ۷۰)۔ انہیں اصول استصحاب کے متعلق خیال ہے کہ اسے متاخر شوافع نے داخل مذہب کیا۔ امام شافعیؒ میں دو تخلیقی دور نمایاں طور پر نظر آتے ہیں: مقدم (عراقی) دور اور مؤخر (مصری) دور، مثلاً الحاکم (م ۴۰۵ھ) ان کے الرسالہ کے متعلق یہی کہتا ہے (المستطانی، ص ۷۷)؛ لیکن یہ کتاب صرف اپنی آخری تصحیح شدہ شکل ہی میں باقی رہ سکی ہے (قاهرہ میں ۱۳۲۱ھ وغیرہ میں طبع ہوئی)۔ یہ دونوں دور اکثر کتاب الام میں نیز متاخرین شوافع کی متبادل تصانیف میں نمایاں ہیں۔

ان کی تصانیف مکالمے کی صورت میں ہیں وہ مخالفین کا

رہا۔ اس امام میں چھوٹے چھوٹے رسائل بھی شامل ہیں اور نفیم کتابیں بھی۔ ان کے اکثر و بیشتر رسائل و کتب کتاب الام میں جمع کر دیئے گئے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض مسائل پر ان کے محققانہ و کتاب الام میں آگئے ہوں لیکن تفصیل معلومات الگ کتاب میں مندرج ہوں۔

اصول میں امام شافعیؒ نے سب سے پہلے الرسالہ تصنیف کیا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمن بن ممدی کے لیے لکھا گیا تھا۔ مصر آنے کے بعد لکھا۔ اس میں امام شافعیؒ کو یہ اثر حاصل ہے کہ انہوں نے اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے فقہاء کے لیے استنباط کے اصول اور حدود مرسومہ مربوط و بدون صورت میں موجود نہیں تھے۔ ملا اور فقہاء اصول فقہ پر متفقہ طور پر تھے۔ استدلال سے کام بھی لیتے تھے لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے لیے ان کے پاس قواعد کلیہ نہیں تھے۔ امام شافعیؒ نے اصول فقہ وضع کیا اور ایک ایسا قائل قبول قانون کلی بدون شکل میں پیش کیا کہ اولہ شرعی کے مراتب کی معرفت آسان ہوگئی۔

امام شافعیؒ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے مصادر شریعت اور اصول حدیث و فقہ کی تعین و تحدید کی اور کتاب و سنت کے قانونی اور فقہی پہلو واضح طور پر پیش کیے نیز اجماع و قیاس کا مقام بھی بیان فرما دیا۔

امام شافعیؒ سے پہلے علما و فقہائے اسلام دو گروہوں میں منقسم تھے: ایک اہل الحدیث اور دوسرے اہل الرائے اور دونوں کے طرز عمل میں خاصی شدت پائی جاتی تھی۔ امام شافعیؒ کے انداز فکر اور طرز عمل سے دونوں جماعتوں کے درمیان مخالفت اور بعد کم ہو گیا اور یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے قریب آنے لگے۔ ایک طرف اہل الحدیث نے رائے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرنا شروع کیا دوسری طرف حدیث کے عام چرچے ہونے لگے اور حدیث سے استفادہ بے زیادہ ہونے لگا چنانچہ یہ حضرات اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

امام الشافعیؒ کی سرگرمیوں کے دو بڑے مرکز بغداد اور قاہرہ تھے۔ ان کے مشاہیر علماء میں سے یہ تھے: الزہری (م)

(۲۶۳ھ) ابو یعلیٰ (م ۲۳۱ھ) الرقی بن سلیمان الرازی (م ۲۵۰ھ) ابو عیسیٰ (م ۲۶۰ھ) ابو ثور (م ۲۴۰ھ) الحمیدی (م ۲۱۹ھ) امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) اور انکرائیسی (م ۲۴۸ھ) وغیرہ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ان دو گروہوں میں شافعی مذہب کے مقلدین کا اضافہ ہونے لگا حالانکہ ابتدا ہی سے بغداد میں جو اس وقت اہل الرائے کا مرکز تھا انہیں بڑی مشکلات درپیش رہیں۔ چوتھی صدی ہجری میں مصر کے بعد کہ مکرمہ اور مدینہ منورہ ان کے بڑے مرکز تھے۔ تیسری صدی ہجری کے اختتام/دسویں صدی عیسوی کے آغاز تک انہوں نے شام میں اوزامیوں کے مقابلے میں کافی کامیابی حاصل کی چنانچہ ابو زرہ (م ۳۰۲ھ/۹۱۵ھ) سے شروع ہو کر دمشق میں قاضی کا عہدہ عیش انہیں کے پاس رہا۔ المقدسی کے زمانے میں شام، کرمان، بخارا اور خراسان کے بڑے حصے میں قاضی کا عہدہ شوافع ہی کے پاس تھا۔ شمال الجزائرہ (القر) اور دہلیم میں انہیں (بر دست قوت حاصل ہو چکی تھی (Verspr. Geschr. : Snouck Hurgronje) ۲: ۳۰۶

۳۰۶)۔ مصر میں سلطان صلاح الدین (۵۶۳ھ/۱۱۶۹ھ) کے عہد حکومت میں ان کا مذہب پھر غالب آ گیا لیکن ۵۶۳ھ/۱۲۶۵-۱۲۶۶ھ میں ملک الظاہر بیبرس نے شوافع کے ساتھ ہائی مذہب علماء کے قاضی بھی مقرر کر دیے (دیکھیے البکی ۵: ۱۳۴)۔ آل عثمان کے عروج سے پہلے کی آخری صدیوں میں اسلام کے مرکزی ممالک میں انہیں کامل فظہ حاصل تھا۔ ابن جریر (الرحطہ ص ۱۰۲) کے وقت میں بھی خود کہ مکرمہ میں شافعی امام نمازوں میں امامت کراتا تھا۔ عثمانی (ترک) سلاطین کے عہد میں دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں تصنیف سے شوافع کی جگہ حنفی قاضی مقرر ہو کر آنے لگے اور وہی امامت کراتے لگے۔ اوہر وسطی ایشیا میں مغلوں کے عروج (۱۵۰۱ء) کے ساتھ فقہاء شیعہ نے شوافع کی جگہ لے لی تاہم مصر، شام اور حجاز میں عوام شافعی مذہب ہی کے پابند رہے (Verspr. Geschr. : Snouck Hurgronje) ۲: ۳۷۸ و ۳۷۹۔

اہم اور مشاہیر شوافع میں سے چند ایک یہ ہیں: الشافعی

لیکن اگر موقع پر کوئی ایک ہی شخص موجود ہو تو اس پر گواہی دینا فرض میں ہو جاتا ہے۔ اپ شہادت کے گواہ کو لازماً (۱) اس چکر کا جو وہ بیان کر رہا ہے، صحیح ظن ہونا چاہیئے اور اسے اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کانوں سے سنا ہو دیکھیے [المقدمہ: ۸]

(۲) محقق یعنی مائل و بالغ ہونا چاہیئے: (۳) آزاد ہونا چاہیئے: (۴) مسلمان ہونا چاہیئے: (جب کہ وہ کسی مسلمان کے خلاف مقدمے میں شہادت دے رہا ہو) (۵) قوائے دماغی سے پورا پورا بہرہ مند ہو: (۶) عدل ہو: (۷) پاکیزہ اخلاقی زندگی بسر کرتا ہو (مردہ): اور ایسے گواہ کی گواہی مسترد ہو جائے گی جو ناشائستہ اور سبب و قار ہو، شہا ایسا جو حمام میں پرہیز داخل ہو جاتا ہے، یا جو (شرنج، نزد) کھیلنے کا عادی ہو یا شارع عام میں کھانا ہو: (۸) اس کا کردار شک و شبہ سے بالاتر ہو، اسے اپنی اس گواہی سے کوئی ذاتی منفعت مقصود نہ ہو یا اپنے سے کسی معصرت کو درد کرنے کا خیال نہ ہو۔ اگر وہ لازم کے خلاف شہادت دے رہا ہے تو اس کے ساتھ اس کی کوئی مناقشت یا عداوت نہ ہو اور وہ لوگ بھی ایک دوسرے کے خلاف گواہی نہیں دے سکتے جن کا گزارا ایف دوسرے پر منحصر ہے، شہا ماں باپ اور اولاد، میاں اور بیوی، آقا اور خادم۔

مندرجہ ذیل قواعد گواہوں کی تعداد اور ان کی جنس سے متعلق ہیں:

(۱) دو ذمہ میں چار مرد گواہ درکار ہیں (دیکھیے [التور]: ۴)

(بعد)

(۲) تمام دوسری صورتوں، شہا چوری، قتل، شادی، طلاق، غلاموں کی آزادی وغیرہ میں دو مرد گواہ ضروری ہیں (۲) [البقرہ: ۲۸۲]

ان صورتوں میں جن میں عموماً عورتیں ہی معاملات کو سلجھانے کی اہل ہیں (بچے کی پیدائش، عورتوں میں بدچلتی وغیرہ) شافعی فقہ کی رو سے چار عورتوں کی شہادت کافی ہے (مالکیوں کے ہاں دو عورتیں اور حنفیوں اور زیدیوں کے ہاں صرف ایک عورت کافی ہے): (۳) ان صورتوں میں جو مال سے متعلق ہیں، شہا معاہدے، اقرار نامے، اتفاقی (بے ارادہ) قتل نفس وغیرہ

محدث (م ۳۰۳/۹۱۵)، الاضرعی (م ۲۲۳/۹۳۵)، المادردی (۵۵۰/۱۰۵۸)، الشیرازی (م ۵۶/۱۰۸۳)، امام الحرمین (م ۴۷۸/۱۰۸۵)، الفرائی (م ۵۵۰/۱۱۱۱)، الرازی (م ۶۰۶/۱۲۱۰)، الرازی (م ۶۲۳/۱۲۲۶)، التودینی (م ۶۷۶/۱۲۷۷)، وغیرہ۔ دیکھیے ان پر ہدایہ مقالات اور Verspr. Gedcht.: Snouck Hurgronje ۱۰۵: ۱/۳

مآخذ: (۱) فخرالدین الرازی: مناقب الشافعی، مطبوعہ قاہرہ: (۲) البیہقی: مناقب الشافعی (طبع احمد متر) دو جلدیں، قاہرہ ۱۹۷۰ء-۱۹۷۱ء: (۳) عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازی: آداب الشافعی و مناقب، طبع الکوثری، قاہرہ ۱۳۷۲ھ: (۴) ابن حجر العسقلانی: تالی التائیس، معالی ابن ادریس، بولاق ۱۳۰۱ھ: (۵) مصطفیٰ عبدالرزاق: الامام الشافعی، قاہرہ ۱۹۳۵ء: (۶) محمد ابو زحرة: الشافعی، قاہرہ ۱۹۳۸ء: (۷) داؤد بن سلیمان البغدادی: مناقب الامام الشافعی، مکہ ۱۳۲۸ھ: (۸) محمد الحنفی: اصول الفقہ، ہار دوم، قاہرہ ۱۳۵۲ھ: (۹) محمد مصطفیٰ: کتاب الجہاد والنفس فی تاریخ حیاۃ الامام ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۲۶ھ: (۱۰) علی عبدالرزاق: الاجتماع فی الشریعۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۳۷ء: (۱۱) J. Schacht: Jurisprudence Origins of Muhammadan، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء: (۱۲) ابن حزم: بحرۃ انساب العرب، ص ۷۳۔

○

شاہد: (عربی، جمع شہود) گواہ، شہادت، کسی گواہ کا وہ بیان جو وہ کسی قانونی دعوے میں کسی دوسرے شخص کے حق میں اور تیسرے شخص کے خلاف دے اور وہ بیان واقعات و حالات کے نہایت صحیح علم پر مبنی ہو اور قاضی کے روبرو ایک خاص معین شکل (أَشْهَدُ بِكَذَا وَكَذَا) میں دیا جائے نیز (رکت پہ عدل) اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اصول ہیں جو قرآن مجید اور حدیث شریف پر مبنی ہیں اس سلسلے میں مزید تفصیلات و کوائف مختلف مسالک کی کتب فقہ میں موجود ہیں جو اساساً تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ البتہ تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں۔ گواہی (شہادت) لینا اور دینا فرض علی الکفایہ ہے

میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ کے درکار ہوں گی ان صورتوں میں عام طور سے مدعی کے حلف کے ساتھ ایک مرد گواہ بھی ہو جاتا ہے۔

فوجداری مقدمات کے سوا اصلی اور حقیقی گواہ (شاہد الاصل) کی جگہ پر دو نائب گواہ (شہود الفرع) قائم مقام کیے جا سکتے ہیں۔ اسے ”شہادۃ علی شہادۃ“ کہتے ہیں، لیکن اس کی اجازت صرف اسی صورت میں ہے کہ جب شاہد الاصل (اصلی گواہ) مرچکا ہو یا بوجہ شدید عیالت کے عدالت میں حاضر ہونے سے قاصر ہو یا مقام عدالت سے عین دن کی یا عین سے زیادہ دنوں کی مسافت پر رہتا ہو۔

گواہ قاضی کے رو برو اپنی دی ہوئی شہادت کو واپس لینے کے بھی مجاز ہیں، لیکن اگر حکم سزا سنایا جا چکا ہو تو وہ اس ضرر کے لیے ان کی شہادت کی وجہ سے ملزم کو پہنچا ہو مستوجب سزا ہوں گے۔ اگر ایسا بیان دیا جائے جس میں ذات کی تصدیق کی گئی تھی تو گواہوں پر قذف (اتہام) کی حد عائد ہو جائے گی۔ چنانچہ جموئی گواہی (شہادۃ الزور) کے بارے میں قرآن مجید میں فرمایا کہ عہدار حرم جموئی گواہی نہیں دیتے (۲۵) [الفرقان: ۷۲] دوسری جگہ گواہی چھپانے کو گناہ قرار دیا، (۲) [البقرہ: ۲۸۳]۔

جملہ قواعد مذکورہ بالا میں بلا شک و شبہ سب سے زیادہ دشوار سوال عدالت کا ہے۔ گواہوں کے عدل کے متعلق یا تو قاضی کو ذاتی طور پر علم ہونا چاہیے یا سب سے پہلے ان کی عدالت پایہ ثبوت کو پہنچ جانا چاہیے۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے قاضی کے ساتھ ایک معاون (صاحب المسائل یا مزکی) مقرر کر دیا جاتا تھا جس کا کام اس قسم کی تھکا دینے والی تحقیق کرنا ہوتا تھا۔ چونکہ مسلم ضابطہ صرف دستاویزی شہادت کو کافی نہیں سمجھتا، بطور ثبوت اس کے ہمراہ یا صرف یعنی شاہدوں کی زبانی شہادت کو تسلیم کرتا ہے، اس لیے قانونی امور کی تصدیق و توثیق کے لیے صرف ان لوگوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن کی عدالت پہلے سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہو۔ اس طرح ایک خاص پہلو یہ پیدا ہو گیا کہ مستقل ”گواہ“ وجود میں آگئے۔ بعض اوقات ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی تھی، لیکن عام طور سے وہ گنتی کے چند آدمی ہوتے تھے۔

وہ قاضی کے اہل کار ہوتے تھے اور ان کا عزل و نصب بھی قاضی ہی کرتا تھا۔ یوں گویا رجمی شدہ گواہوں کی جماعت وجود میں آگئی، جن میں مشرق یعنی قاہرہ اور بغداد میں تو ”شہود“ کہا جاتا تھا اور المغرب میں ”عدول“ کہتے تھے۔ قانونی امور و معاملات کی تصدیق و توثیق کرنے کے علاوہ وہ لوگ معمولی تنازعات کا فیصلہ بطور خود کر لیتے تھے۔ یہ لوگ عام طور پر نوجوان قانون دان (فقیر) ہوتے تھے، جنہیں آگے چل کر عدالتوں ہی میں ملازمتیں مل جاتی تھیں۔ بعض معتقین نے ان لوگوں کی بدعنوانیوں کی شکایت کی ہے۔ ان کا نمبر دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ (پہلا حوالہ ان کے حقیقی قاہرہ میں ۷۷۳ھ کا ملتا ہے، الکندی: الولاۃ و القضاء، طبع Guest، ص ۳۸۶) اور انہیں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ختم کر دیا گیا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے راج اول کی صورت حال کے لیے دیکھیے Lane: کتاب مذکور، ۱: ۱۱۷، ۲: ۱۱۷، ۳: ۱۱۷، ۴: ۱۱۷، ۵: ۱۷۵، بعد Processpraxis در MSOS، ۱۹۰۲ء، ۵: ۱۷۵، بعد نیز رک بہ شہید۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



الشہابی: ابوبکر دلف بن جعفر، ایک جلیل القدر اور مالکی المذہب صوفی مجدد، ۲۳۷ھ / ۸۵۱ء میں (ایک ایسے گمراہے میں جو مادر النہر تھے خنقل ہو کر یہاں آیا تھا) پیدا ہوئے اور ۸۷ برس کی طویل عمر پا کر بغدادی میں ذوالحجہ ۳۲۳ھ / ۹۳۶ء میں وفات پائی اور قبرستان خیران میں دفن ہوئے۔ پہلے وہ ایک سرکاری ملازم اور علاقہ دہانہ کے والی تھے۔ خلیفہ الموفق عہاسی کے حجاب بھی رہے۔ ان کے والد بھی حجاب الحجاب کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے۔ بعد میں وہ سرکاری ملازمت ترک کر کے عبادت و زہد کی زندگی بسر کرنے لگے اور جید بغدادی کے حلقہ ارادت میں منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ ۳۰ سال کی عمر میں انہوں نے خیر التاج کی مجلس میں جو جید بغدادی کے دوست تھے، نائب ہو کر تصوف اختیار کیا۔ جید بغدادی کے علاوہ انہوں نے اپنے زمانے کے دیگر مشائخ سے

(کے لیے)۔

○
شد : (یا رُزْبُ الْخُرْمِ) "بند" "گرہ" پٹی جو باندھی جاتی ہے۔ یہ حلقہ ارادت میں باقاعدہ داخلے کی تقریب کی اہم ترین رسم ہے جس پر کم سے کم بارہویں صدی عیسوی سے تمام پیشہ ور برادریوں (guilds) حرفہ میں 'نیز بعض تصوف کے سلسلوں (دیکھیے طریقہ) میں 'عمل کیا جاتا رہا ہے۔ ادخال کی اس رسم میں امیدوار (مشدود) اگر وہ مسلمان ہے، پہلے سے داخل شدہ ارکان کے سامنے 'سورہ فاتحہ' سات سلاموں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں نشانہ (نعتوں) کی قرأت میں شریک ہوتا ہے۔ اور آخر الذکر سے پہلے اسے ایک ابتدائی حلف بھی اٹھانا پڑتا ہے۔ اس کے بعد شد کی رسم آتی ہے، امیدوار جھک جاتا ہے اور داخل کنندہ (نقیب، شار) اس کے بدن 'یا سر' یا کندھوں کو کسی چیز مثلاً ریشم یا اون کی چادر (shawl) 'کپڑے کے رومال' (نوطہ، منديل، غیبہ) یا کسی معمولی رسی (مفتول) کے ٹکڑے سے باندھ دیتا ہے۔ بند میں کئی ایک بل، گرہیں یا پنج عموماً ۴ (بعض اوقات ۳، ۷، یا ۸) دیئے جاتے ہیں اور ہر ایک گرہ پر دعائیں پڑھی جاتی ہیں۔ یہ رسم سلسلے میں داخل ہونے والے کو پوری جماعت یا انجمن یا ادارے سے وابستہ کر دیتی ہے، جیسے کہ صوفیہ کا عہد الخرقہ کسی شخص کو سارے سلسلے سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس "تھاوی" یعنی وہ معاہدہ جو گرہ بندی کے بغیر کیا جاتا ہے، مواخات کا ذاتی معاہدہ ہے جو اسے ایک فرد واحد سے ایک قسم کے رضائی بھائی کے طور پر وابستہ کرتا ہے (عہد الید والاقتداء یا تلقین، نئے مرید کے لیے)۔

شد کے بعد نووارد کا بعض اوقات جزوی طور پر مونڈن کر دیا جاتا ہے (ماٹھے کی لٹ نامیہ، مونچھیں یا داڑھی)۔ تب وہ پرانی ہم پیشہ برادریوں میں خاص طرز کے کپڑے (لباس، سراویل) پہن لیتا ہے اور اجتماعات میں کندھوں پر خرقہ اور سر پر تاج (کلاه یا قرص، تاج) کے بیان کے مطابق ۵۵۷۰/۱۱۷۳ء کے قدیم زمانے میں یا طاقیہ) پہنتا ہے۔ اس کے بعد نوارد سے اقرار صالح (عہد، بیعت، مباہوت، میثاق الاغا) لیا جاتا ہے۔ اس

بھی فیض حاصل کیا یہاں تک کہ علم و معرفت کے اعتبار سے یگانہ روزگار ٹھہرے۔ مسلک مالکی کے سربر آوردہ لقیہ اور عالم تھے (طبقات الصوفیہ، ص ۳۲۰) حدیث بکھرت لکھتے رہے اور شعر بھی خوب کہتے تھے۔

انہوں نے کوئی تعین نہیں چھوڑی، مگر ان کے بعض اقوال (یا اشارات) [رک بائ] پر مستند جموعوں میں ملتے ہیں۔ ابو عبد اللہ الرازی کا قول ہے کہ مشائخ عراق کہا کرتے تھے کہ 'الکیم تصوف میں تین عباب بغداد ہیں: اشارات شبلی، نکتہ 'مترقبہ' حکایات جعفر انگدی (طبقات الصوفیہ، ص ۳۵۶)۔ شبلی کے نزدیک تصوف تائف و تعطف کا نام ہے۔ شبلی سے زہد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ دل کو اشیاء سے ہٹا کر رب الاشیاء کی طرف پھیر دینا زہد ہے۔ شبلی کا ایک قول یہ ہے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، ہر چیز اس کے تابع ہو گئی، نیز فرمایا کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، کبھی غم سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا کہ اہل معرفت کی اللہ سے ایک لمحے کی غفلت شرک باللہ کے مترادف ہے (طبقات الصوفیہ)۔ انتقال خرقہ کے مستند دستور [رک بہ طریقہ] کی رو سے شبلی حضرت جنید اور نصر آبادی کے مابین ایک کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مؤخر الذکر فی الواقع شبلی کے شاگرد تھے۔

ان کا مزار بغداد میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مزار کے قریب ہے، جسے اب تک عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

ماخذ : (۱) التراج: کتاب اللہ، طبع ٹکس، ص ۳۹۵ تا ۴۰۶ و بعد اشاریہ (دیکھیے البقی: قطعیات)؛ (۲) القسیری: الرسالة، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۳۰؛ (۳) المعرجی: الفجران، قاہرہ، ص ۲۰۶؛ (۴) الجوزی: کشف المحجوب، مترجمہ ٹکس، ص ۱۵۵ تا ۱۵۶ و بعد اشاریہ؛ (۵) ابن الجوزی: تلخیص الیس، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۱، ۳۶۲، ۳۸۳ تا ۳۸۶؛ (۶) الطار: تذکرہ، طبع ٹکس، ص ۲؛ ۱۶۰ تا ۱۸۲؛ (۷) passion d'Al-Hallaj: L. Massignon، ص ۳۱ تا ۳۳؛ (۸) وی مصنف: Mesopotamie، ص ۳۰۶ تا ۳۱۰ و بعد اشاریہ؛ (۹) Mission en، قاہرہ ۱۹۱۲ء، ص ۲؛ ۸۰ تا ۸۱ (قبر کی موجودہ حالت

(مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱۱۷۷ تا ۱۲۰۰)۔ حضرت علیؑ نے یہ کہہ کر کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کھڑے ہو کر پیتے دیکھا ہے، اس بارے میں تمام شہادت کو دور فرمادیا ہے (دیکھیے احمد بن حنبل: المسند، ۱۰۱: ۱۰۱ بعد)۔ شرح حدیث میں اس بحث کی وضاحت یوں ہے کہ بالعموم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھ کر پیتے اور اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پسند فرماتے۔ البتہ کبھی ضرورت اور مجبوری سے کھڑے ہو کر بھی پی لیتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہدایت فرماتے تھے کہ مشکیزے کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہ پیا جائے (دیکھیے ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب ۱۳) اور اس سے بھی روکتے کہ پانی پینے کی غرض سے مشکیزے کو اندر کی طرف جھکا کر پیا جائے (ابن ماجہ، کتاب الاشربة، باب ۲۰)۔ بعض احادیث میں اس کی رخصت بھی موجود ہے (الترمذی، کتاب الاشربة، باب ۱۸)۔

پیتے وقت کتے کی طرح لپ لپ نہیں کرنا چاہیے (ابن ماجہ، کتاب الاشربة، باب ۲۵) نیز پینے کی چیز میں منہ یا ناک سے پھونکنا نہیں چاہیے (مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱۲۱) ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب ۱۶ و ۲۰) دوسری جانب پینے والے کو سانس اندر کھینچنے اور نکلنے کی اجازت ہے (ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب ۱۰) ابن سعد: طبقات، طبع زحاف (Sachau)، ۱/ ۲: ۱۰۳) اور پورا پانی ایک ہی سانس میں نہ چٹا چاہیے (ابو داؤد، کتاب اللہارۃ، باب ۱۸)۔ اگر کوئی شخص دوسرے لوگوں کے ہمراہ پی رہا ہو، تو پیالے کو دائیں جانب سے گھنٹا چاہیے (البخاری، کتاب الشرب، باب ۱)۔

ماخذ: کتب حدیث، بدو مفتاح کنوز السنہ، بذیل ماہ الاشربة والشرب۔



شراب : (ع) واحد: شاری) وہ نام جس سے عالی خوارج [رک بائی] اپنے آپ کو موسوم کرتے ہیں۔ یہ مذہبی نوعیت کا نام قرآن مجید (۴ [التسماء: ۷۴]) سے لیا گیا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دشمنان اسلام کے خلاف جنگ میں جام شہادت نوش کرنے کا عہد کر کے اپنی جان خدا

کے جدید فرائض سے متعلق چند غلطی ہدایات دی جاتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانے کی اسے اجازت ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ روایتی کھانے (قلج، ولیمہ) میں شامل ہونے کے لیے اس غالیچے (بساط، سجادہ) پر بیٹھ جاتا ہے جہاں اسے جماعت (سلسلہ برادری) میں داخل کیا گیا تھا۔

گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں پرانی برادریوں اور سلسلوں کے بتدریج ختم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی مفقود ہوتی جا رہی ہے۔ بعض سلسلوں (رقاعیہ، بکتاشیہ) نے شد کی عہدہ رسم کو آج تک محفوظ رکھا ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔



شراب : (ع)۔ معنی خمر [رک بائی] زیادہ مشہور ہے۔ شراب (جمع: اشربة) کے لغوی معنی پینے کی چیز (مشروب) ہیں۔ اسلام نے پانی، دودھ وغیرہ کے پینے کے آداب سے بحث کی ہے، جن کی جزئیات احادیث اور فقہ کے مجموعوں میں موجود ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھانا چٹا شروع کرنا چاہیے اور کھانے پینے سے فارغ ہو کر دعائیہ کلمات کا پڑھنا پسندیدہ ہے جن میں خدا کی تعریف اور شکر نعمت کا مفہوم پایا جاتا ہے (ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب ۲۱)۔ پیالہ دائیں ہاتھ میں لیتا چاہیے، بائیں سے نہیں اٹھانا چاہیے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان بات کو پسند فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص کھانا کھائے تو دائیں ہاتھ سے کھائے اور اسی طرح اگر وہ کچھ پیے تو دائیں ہاتھ سے پیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بائیں ہاتھ سے کھانے پینے کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱۰۵ و ۱۰۶)۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک طرف ایسی احادیث کی بہت بڑی تعداد ہے جن سے یہ منوع معلوم ہوتا ہے (مثلاً مسلم، کتاب الاشربة، حدیث ۱۲ تا ۱۱۶)۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آب زمزم دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے کھڑے کھڑے نوش فرمایا

کے ہاتھ بچ دی ہے۔

جنگِ نجد کے موقع پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شُرَاة کے پہلے گروہ کا استیصال کر دیا۔ ان کے مقتولوں میں سے قبیلہ ربیعہ کا ابو بلال مرداس بن جودر سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے اس وقت بھی جب امید کی کوئی کرن باقی نہیں رہی تھی انصاف کو قائم رکھنے کی خاطر لڑنے کا حلف اٹھایا یہاں تک کہ ”ان میں سے صرف تین باقی رہ جائیں۔“ اس غالی سیاسی جذبے کی حالت یا بشری کے بالمقابل خارجی مسلمات میں ظہور (= غلبہ) دفع (= دفاع) اور کتمان قابلِ غور ہیں: اس کے مفہوم کو وسیع کر کے شُرَاة کی اصطلاح کا اطلاق عمان، بھستان، آذربائیجان، شہرِ زور اور کبرا کے ان خارجی فقہاء پر بھی کیا جاتا ہے جنہوں نے بشری کے مسلک کے جواز میں لکھا ہے: مثلاً جبر بن غالب اور قرظلموسی۔

ٹایا کا دستور ”اموک“ amock (اصح) بعض اوقات قلمبانی مسلمانوں میں بشری کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

ماخذ : (۱) البرہ: الکامل، طبع Wright، ص ۵۷۷؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flugel، ص ۲۲۶ تا ۲۲۷؛ (۳) ابو زکریا اثنیانی: Chronique، مترجمہ Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۲۷۲ تا ۳۵۵؛ (۴) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۱۳۸۔

○

شُرک : ”معنی ساتھ بنانا، خصوصاً خدا کے ساتھ کسی کو ساجھی بنانا (تھاوی: کشاف، نیز دیکھیے لسان العرب) زیادہ اصطلاحی معنوں میں مذکورہ بالا معانی کے علاوہ خدا کے ساتھ کسی اور کی بھی ایسی تعظیم و تکریم کرنا جس کی حق دار صرف خدا کی ذات ہے، یا خدا کی صفات کو خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور سے منسوب کر دینا۔

قرآن مجید میں شرک اور مشرکین کا جن مختلف نوعیتوں سے بار بار ذکر آیا ہے۔ اس کی رو سے علما نے مفسرین نے شرک کی چار قسمیں بتائی ہیں: (۱) الشرک فی الالوہیۃ؛ (۲) الشرک فی وجوب الوجود؛ (۳) الشرک فی التدبیر اور (۴) الشرک فی العبادۃ۔ الوہیت وجود قدرت اور حکمت میں شرک کرنے

والے ثنویہ ہیں، کیونکہ وہ خیر کے خدا کو یزدان اور شرک کے خدا کو اھرمس (= شیطان) کہتے ہیں، عبادت اور تدبیر میں شرک کرنے والے کو اکب پرست ہیں۔ بعض وہ ہیں جو صالح حقیقی کا سرے سے انکار کرتے ہیں اور افلاک و کواکب کو مدبر الامور مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہیں۔ یہ لوگ خالص دھریہ ہیں۔ بعض وہ ہیں جو کسی نہ کسی طور پر غیر اللہ کو خدا کی میں شریک کرتے ہیں (مثلاً نصاریٰ میلٹی علیہ السلام کو اور یہود عزیز کو ابن اللہ کہتے ہیں)۔ اصنام اور بتوں کی پرستش کرنے والے واضح طور سے مشرک ہیں۔

قرآن مجید نے بڑی سختی سے شرک کی مذمت کی ہے اور شرک کے لیے سخت سزا پر زور دیا ہے۔ شرک کو سب سے بڑا اور بیچ گناہ قرار دیا ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ قرآن مجید نے توحید کو اسلام کی اور جملہ نیکیوں کی بنیاد قرار دیا ہے۔ بنا بریں جو امر توحید کے عقیدے میں ضعف پیدا کرتا ہے وہ اسلام کی اصل الاصول (توحید) کے لیے قاطع اور مسلک ہے۔ شرک توحید کی ضد کامل ہے، اس لیے اس کی مذمت و عقوبت بھی زیادہ بیان کی گئی ہے، کیونکہ شرک کے بعد اسلام رہتا ہی نہیں اور دین کی جملہ معصیتوں اور نیکیوں کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ شرک کی بحث توحید کی بحث کے بغیر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اس لیے خدا کی خدائی میں سمرا اعتقاد رکھنے کے لحاظ سے اور تکمیل نفس انسانی کے لیے اس اساسی عقیدے کی ضرورت کے لحاظ سے (اور اس کے ضمن میں صدا اجتماعی اور معاشرتی معاملات میں اس کے اثرات فاضلہ کے نقطہ نظر سے) توحید کی حکمتوں اور افضیات کا جاننا ضروری ہے تاکہ یہ سمجھ میں آ جائے کہ عقیدہ توحید کے انکار یا اس میں ضعف آ جانے سے (جس کا دوسرا نام شرک ہے) انسان کیسے حولناک ذہنی، نفسیاتی، اجتماعی اخلاقی اور معاشرتی ممالک و خطرات سے دو چار ہو جاتا ہے (اس کی حکیمانہ بحث کے لیے دیکھیے امام ابن تیمیہ، ابن القیم، اور شاہ ولی اللہ کی کتابوں کے علاوہ امین احسن اصلاحی: حقیقت توحید، لاہور ۱۹۵۶ء)۔

شرک کی ایک قسم یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے انسانوں میں سے کسی ایک یا زیادہ کو کسی عارضی اعتباری شرف

(شرک)

ابن القیم نے مدارج السالکین (۱: ۳۳۹) میں شرک کی دو قسمیں بتائی ہیں: شرک اکبر اور شرک اصغر۔ اول کو خدا موافق نہیں کرتا، دوسرے کے بارے میں گنجائش ہے۔ شرک اکبر تو واضح ہے، لیکن شرک اصغر کی جزئیات بہت ہیں۔ زمانے کے حالات کے مطابق ان میں کبھی نرمی اور کبھی بہت سختی کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں مناظرانہ تالیفات بہت ہیں۔

شرک کے سلسلے میں جو اہم نزاعات اسلام کی تاریخ دینی کے مختلف ادوار میں ابھریں ان میں ایک شرک فی الصفات ہے جو معتزلہ اور دوسرے عقل پرستوں اخوان الصفا وغیرہ کی تصانیف میں ملتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف، بذیل مادہ شرک) لیکن بعض پہلو ایسے ہیں جو مسلمانوں کی دوسری جماعتوں سے منسوب ہیں، جو یوں راخ العقیدہ سمجھی جاتی ہیں، لیکن قرآنی آیات و احادیث کی تعبیر کرتے وقت وہ بعض ایسی تشریحات کر جاتی ہیں جن میں شائبہ شرک پایا جاتا ہے اور نیز شائبہ شرک ہیں۔ ان کے بارے میں تادیل کی گئی ہے، لیکن غلو پسند طوائف کی شدت اور افراط و تفریط کے باعث یہ بحثیں بہت کچھ الجھ گئی ہیں۔ راخ العقیدہ طبقوں کی نظر میں یہ تادیلیں توحید خالص کے نقطہ نظر سے بے اثر ہیں۔ شرک کے سلسلے میں بعض اختلافی مسائل یہ ہیں: وسیلے کا عقیدہ، شفاعت کا مسئلہ، زیارت قبور کا مسئلہ اہل القبور اور اولیاء اللہ سے استعانت، نذر و نیاز، کسی کی نام پر قربانی، کسی بزرگ ہستی کو خطاب کر کے اس سے مدد مانگنا وغیرہ۔

وسیلہ کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں: اللہ تعالیٰ کا قرب چاہنا (مدارک)۔

اس موضوع پر امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الوسیلۃ میں جامع تبصرہ کیا ہے۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک توسل سے تین معنی مراد لیے جاتے ہیں، جن میں دو معنی مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں: پہلے معنی ہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اطاعت کے ذریعے وسیلہ چاہنا، یہ ایمان و اسلام کی بنیاد ہے، دوسرے معنی ہیں آپ کی دعا چاہنا

و کمال کی وجہ سے ایسی صفات اور قدرتوں سے متصف سمجھنے لگے جو صرف خدا تعالیٰ کی ذات سے مخصوص ہیں، مثلاً قدرت کاملہ اور عظمت و جلال مطلق، تسخیر و تصرف اور حقیقی معنوں میں نائذا لنگہ ہونا الوحیت کی شان ہے، مگر کوئی انسان ان صفات میں سے کسی ایک کو یا سب کو کسی انسان سے منسوب کر کے اس پر یقین کر لے تو شرک ہے۔

شرک کی ماحیت و تعریف کے سلسلے میں دینی کتابوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں بڑے دقیق اور اہم نکتے بھی پیدا ہوئے ہیں جن پر طرح طرح کی تعبیر و تدریس کی عمارتیں کھڑی کی گئی ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ دہلوی شرک کے شائبے تک سے بچنے کے ساتھ ساتھ، کسی کو فوراً مشرک کہہ دینے میں تاثر یا تادیل کی صورت نکل سکے تو یہ زیادہ مناسب ہوگا، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ شرک تک لے جانے والے اقدامات بھی قابل احتراز ہیں۔ بہر حال نیت کا معاملہ بھی ضرور قابل لحاظ ہے، یعنی اگر نیت میں عبودیت کا ارادہ یا انداز نہیں پایا جاتا تو اس کے بارے میں نرم رویہ ممکن ہے، لیکن یہاں یہ امر پھر قابل غور ہے کہ شرک اتنا نازک معاملہ ہے اور اس کے جلی و خفی اتنے پہلو ہیں کہ معمولی سے معمولی شعوری و غیر شعوری لغزش پر بھی شرک کا حکم لگ سکتا ہے۔

انسان فطرۃً توہم پرست ہے، اسی وجہ سے وہ بہت جلد خوف غیر اللہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ غیر اللہ کے سہارے ڈھونڈنے لگتا ہے، اسی وجہ سے غیر اللہ سے تمسک و توسل کی صورتیں بھی دقیق اور بے شمار ہیں، چنانچہ شرک کی بہت سی انواع و اقسام ہیں، مثلاً (۱) مشرکین کا شرک (ملائکہ پرستی، جنات پرستی، کواکب پرستی، آبا پرستی، خود پرستی وغیرہ)؛ (۲) اہل کتاب کا شرک (احبار پرستی، حضرت مسیح کو رب بنانا)؛ (۳) اپنی تقدیس و برتری کا دعویٰ خود پرستی وغیرہ؛ (۴) منافقین کا شرک (تھاکم الی الطاغوت وغیرہ)۔ اسی طرح کی اور قسمیں بھی ہیں جن کا شمار اس مقالے میں ممکن نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے امین احسن اصلاحی: حقیقت شرک، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰، نیز تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ

رب نہ بنائے، مخلوق کے لیے خالق کی صفات تجویز نہ کرے، غیر اللہ سے حاجتیں نہ مانگے، کلمات شرکیہ ادا نہ کرے.... غرض اللہ کی سوا کسی سے استعانت نہ کرے۔ وحدت وجودی کی تو انہوں نے اتنی شد و مد سے مخالفت کی ہے کہ اس سے دینی فکر کا ایک نیا سلسلہ شروع ہو گیا ہے (ان نزاعات کے بارے میں دیکھیے خواجہ میر درد: علم الکتاب، خلق نظامی: تاریخ مشائخ چشت)۔ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے وحدت وجود کو مسلمانوں کی فکریات کا جزو اعظم بنا دیا تھا۔

غرض شیخ مجددؒ اثبات توحید میں اتنے شدید اور سخت نظر آتے ہیں کہ شرک کی طرف پھرنے والے ہر رجحان کی مخالفت کرتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دائرہ امکان میں ہونا نہ کہ دائرہ وجوب میں، سجدہ تقبلی کا منع ہونا، نیاز، زیارت قبور، استدراغ غیر اللہ غرض ہر فنک کے معاملے میں واضح اور قطعی رائے ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال نے بھی وحدۃ الوجود کی (اپنے خطبات میں) تردید کی ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے۔ شہسری کی گلشن راز سے لے کر شاہ کلیم اللہ دہلوی کی قرآن القرآن تک اس کے مباحث پھیلے ہوئے ہیں، لیکن شرک و توحید پر قول فیصل صرف قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے، باقی اقادیل کو انہیں کے معیار پر دیکھنا لازم ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شریعت : رکبہ قانون شریعہ۔

○

شریف : (ع، جمع: اشرف، شرفاء) ”عالی نسب“ رفیع المنزلت، اس کے مادے میں رفعت اور بلندی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس سے مراد ایسا آزاد آدمی ہے جو عالی مرتبت اسلاف کی نسل میں سے ہونے کے باعث ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت کا حاصل ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل شرف)۔ ظاہر ہے کہ یہاں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ آباء اجداد کی صفات حسنہ اولاد میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ بہت سے معزز اور ممتاز بزرگوں کا وجود شرف ختم (نیز حسب ختم) ”یعنی مضبوط و

اور تیسرے معنی میں آپ کی شفاعت چاہنا اور لکھا ہے کہ یہ بھی نافع ہے، لیکن شفاعت کے سلسلے میں اس امر پر زور دیا ہے کہ یہ مشرکین کے حق میں نہ ہوگی۔ قیامت کے روز آپ اپنی امت کے لوگوں کے لیے (خواہ وہ اہل کبار ہی سے کیوں نہ ہوں) شفاعت کریں گے، لیکن یہ شفاعت اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اجازت سے ہوگی۔

توسل کا مسئلہ نہایت نازک ہے۔ کیونکہ رفتہ رفتہ دین و دنیا کے سلسلے میں توسل کا دائرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ دوسرے صلحا و اولیا تک وسیع ہو گیا اور تصرقات روحانی کے عقیدے کی توسیع کے ساتھ ساتھ زندہ اور مرحوم بزرگان امت بھی اس میں شامل کر لیے گئے اور اس پر بڑی شدید اور سخت بحثیں ہوئیں، جو بعض اوقات پھیل کر تحریکیں بن جاتی رہیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالواحاب نجدی کی تحریک عرب میں، سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسلمیل شہیدؒ وغیرہ کی تحریک ہندوستان میں اسی نوعیت کی تھیں۔

شرک کے کچھ مقامات اور بھی ہیں، یہ اکثر صوفیانہ فکر (وحدت الوجود) میں ہیں۔ صوفیوں کے نزدیک توحید اضافات اور نسبتوں سے انکار ہے (التوحید اسقاط الاضافات)۔ موجود صرف خدا کی ذات ہے باقی کچھ نہیں۔ کچھ غلو پسند لوگ اس انتہا پر ہیں کہ خدا کے سوا کوئی وجود موجود ہی نہیں اور اس سے مغالطہ انگیز نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو کچھ کائنات میں نظر آتا ہے وہ اس کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ اس طرح خدا کی ہستی کو ثابت کرتے کرتے وہ ہر شے کو خدا بنا دیتے ہیں اور اس کا نام انہوں نے وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت رکھا ہے۔

حضرت مجددؒ سربندی نے اس موقف کی شدید مخالفت کی ہے اور توحید وجودی وحدت الوجود کو خلاف شرع قرار دے کر توحید شہودی کی تبلیغ کی ہے (دیکھیے برہان احمد فاروقی: The Mujaddids' Conception of Tawhid لاہور ۱۹۳۰ء، نیز ایم۔ ایم شریف: A History of Muslim Philosophy ۸۷۹:۲)۔

حضرت مجددؒ نے اس پر خاص زور دیا ہے کہ مخلوق کو

ہیں کہ یہ حضرت علیؑ کا بھی مخصوص لقب تھا (عبد الدین البری: الریاض النضرۃ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ: ۲: ۱۵۵) البری (۳: ۶۳۵ س ۶) بنو ہاشم کے ساتھ ساتھ اشراف کا بھی ایک مخصوص جماعت کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے۔

المادردی (الاحکام السلطانیہ، طبع 'Bonn Enger' ۱۸۵۳ء، ص ۱۶۵ س ۷) نے اشراف کو طالبیوں (بنو طالب) اور عباسیوں (بنو عباس) میں تقسیم کیا ہے۔ السیوطی: رسالہ السلالہ الزبیدیہ، ورق ۴ الف بعد (القبا، ص ۱۸۳ بعد) کے بیان کے مطابق صدر اول میں الشریف کا نام ان تمام لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اہل بیت سے تعلق رکھتے تھے، خواہ وہ حسی ہوں یا حسینی یا علوی، یعنی محمد بن الحنفیہ کی اولاد سے ہوں یا حضرت علی کے دوسرے بیٹوں میں سے کسی ایک کی اولاد سے یا جعفری یا عقیلی یا عباسی۔

مورخین کے ہاں شریف کا لقب سب سے پہلے سلطنت عباسیہ کے زوال کے وقت علویوں کے لیے استعمال ہوا جب کہ علوی ہر جگہ بغاوت کر رہے تھے اور طبرستان اور عرب میں طاقت پکڑ رہے تھے (Mekka: Snouck Hurgronje، ۵۱: بعد)۔

لفظ سید بھی شریف ہی کے مترادف استعمال ہوتا رہا سید کے معنی آقا و مالک کے ہیں اور یہ لفظ غلام کی ضد ہے (دیکھیے، مثلاً البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱، وغیرہ، الترمذی، کتاب البر، باب ۵۳) اور خاندن بھی اپنی بیوی کا سید ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے (۱۲: [یوسف: ۲۵]۔ قوم یا قبیلے کے سردار کو بھی عام طور سے سید کہتے تھے (نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۹۵ س ۱۷) جس کا اثر و اقتدار صرف ذاتی اوصاف پر مبنی ہوتا تھا، مثلاً علم، سخاوت، اور خطابت (دیکھیے ابن قتیبہ: بیون الاخبار، ۱: ۲۲۳ بعد)۔ بعض جسمانی صفات بھی سید کی علامات سمجھی جاتی تھیں (ابن قتیبہ: محل مذکور)۔ عباسی

دور میں اشراف (عباسی اور طالبی) عام طور سے نقیب الاشراف کے زیر اقتدار ہوتے تھے، جسے وہ خود چھتے تھے۔ اس عہدے کی تاریخ کے سلسلے میں بہت کم تحقیق و تدقیق کی گئی ہے۔ بنو ہاشم کی دونوں شاخیں غالباً ابتدا ہی سے ایک نقیب (امیر) کے ماتحت

مستحکم" نجات کے لیے ایک ضروری شرط ہے۔ اگرچہ اسلام میں تمام عربوں کی مساوات اور بالآخر تمام مسلمانوں کی مساوات کا اصول رائج ہو گیا تھا، جو قرآن مجید کی آیت (۴۹: [الحجرات]: ۱۳) پر مبنی تھا، تاہم کچھ تو اسلام کے اصول گفتو [رکبہ نکاح] کے مطابق اور کچھ قدیمی تصورات و عقائد کی بنا پر ممتاز سلسلہ نسب کے قدیمی احترام کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

ابتدائی زمانہ اسلام میں اشراف، ممتاز خاندانوں کے سربراہ تھے اور ان کے ذمے قبائلی معاملات کا انصراف یا شہروں کا باہمی اتحاد و ارتباط تھا (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، ۲۹۵ س ۱۷)۔ اشراف اپنے آپ کو صاحب فضیلت (اہل الفضل) سمجھتے تھے (البری، ۲: ۶۳۱ س ۷)۔ شریف اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو بمقابلہ ایک ادنیٰ معاشرتی حیثیت کے آدمی (ضعیف، وضع) (البخاری، بدء الوحی، باب ۶: المدود، باب ۱۱ و ۱۲) اہمیت اور عظمت رکھتا ہو۔ ان معنوں میں یہ لفظ پرانے اسلامی ادب میں بکثرت ملتا ہے، مثلاً خود البلاذری کی تاریخ کا نام: انساب الاشراف۔ وغیرہ اس کی مثال ہیں۔

اسلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خصوصی احترام کے زیراثر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گھرانے کا رکن ہونا خاص امتیاز کی علامت ہو گیا۔ اہل بیت کی ترکیب قرآن مجید کی آیت (۳۳: [الاحزاب: ۳۳]) میں وارد ہوئی ہے اس خطاب سے اہل بیت کی ایک گونہ فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سیرت نویسوں اور مصنفین کتب انساب نے بنو ہاشم کے قبیلے کو سب سے مقدم رکھا ہے۔ معیت الہی نے تمام خاندانوں میں سے بنو ہاشم کے گھرانے کو اس امر کے لیے منتخب فرمایا کہ اس میں خدا کا رسول پیدا ہو۔

بنو ہاشم کی یہ مخصوص حیثیت، جن میں سے بنو طالب کو عباسی دور کے آخر میں (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے قریب) الشریف کے اعزازی لقب کو حضرت عباسؑ اور ابو طالب کی اولاد تک محدود کرنے کا باعث بن گئی۔ کہتے

تاہم ان کے ہاں عموماً صدیقی، فاروقی اور عثمانی سلسلوں میں بیاہ شادی کو معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مندرجہ ذیل ارشاد خاص طور سے اہل اہلبیت سے متعلق ہے: ”حسب اور نسب کے تمام رشتے قیامت کے دن ٹوٹ جائیں گے، سوا میرے تعلق کے“، یعنی اہل اہلبیت ہی ایسے لوگ ہیں جنہیں ان کے خاندانی تعلق سے فائدہ پہنچے گا (النبائی، ص ۲۲، ۳۰، ۳۹ بعد ۳۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شستری سید نور اللہ : بن السید شریف الرئشی الحسینی ۱۵۳۹ھ/۱۵۳۹ء میں پیدا ہوئے۔ وہ مرثی سادات کے نامور خاندان سے تھے جو شتر میں آکر آباد ہو گیا تھا۔ وہ ہندوستان کی خاطر اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر لاہور میں آکر مقیم ہو گئے جہاں ان کو حکیم ابوالفتح (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸-۱۵۸۹ء) کا تقرب حاصل ہو گیا، جس نے انہیں شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء) کی خدمت میں پیش کیا۔ اکبر نے انہیں شیخ معین (م ۹۹۵ھ/۱۵۸۶-۱۵۸۷ء) کی جگہ لاہور کا قاضی مقرر کر دیا۔ عبدالقادر بدایونی (۳: ۱۳۷) نے لکھا ہے ”کہ اگرچہ وہ شیعہ تھا، لیکن ایک منصف مزاج، پرہیزگار اور عالم شخص تھا“۔ بعض مذہبی الزامات کی بنا پر شہنشاہ جاگیر (۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء) کے حکم سے انہیں ہلاک کر دیا گیا۔ شیعہ اصحاب انہیں ”شہید ثالث“ کا درجہ دیتے اور ان کے مقبرے کی زیارت کے لیے ہندوستانی کے ہر حصے سے اکبر آباد آتے ہیں۔

قاضی نور اللہ شستری نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جاسکتا ہے: (۱) حاشیہ علی الہیناوی، الہیناوی کی تفسیر قرآن مجید، بعنوان انور العریل، کی شرح دیکھیے Asiatic Society of Bengal MSS.

_____ (۲) حاشیہ شرح جدید علی التہجد، تفسیر الدین طوسی کی تجرید الکلام کی شرح از قوشی کا فرہنگ (دیکھیے Loth، کی فہرست مخطوطات

تھی، جیسا کہ ۳۰۱ھ/۹۱۳-۹۱۴ء کے قریب صورت حال تھی۔ (عرب، طبع de Goeje، ص ۳۷)۔ بایں م ۲۵۰ھ/۸۶۳ء میں بقول البربری (۳: ۱۵۱۶ س ۱۰) طالبیوں کے تمام معاملات کا متمم یا مختار کار (یعنی امراء الطالبین) ایک شخص عمر بن فرج (الرخامی) تھا جو بظاہر ہاشمی نہیں تھا۔ علی بن محمد بن جعفر الہمانی العلوی (م ۲۶۰ھ/۸۷۳-۸۷۴ء) کو نے میں نقیب تھا (المسودی: مروج الذهب، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء: ۷: ۳۳۸)۔ شاید اسی زمانے میں اور اس کے بعد بھی بڑے شہروں میں شرفاء کے نقیب ہوتے تھے، جو نقیب النقباء کے ماتحت ہوتے تھے۔

سبز دستار کی ابتدا جو عام طور سے اشراف کا ایک مخصوص نشان بن گئی، سلطان الاشراف شعبان (۷۶۳ھ/۱۳۶۳ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کے ایک فرمان سے ہوئی جس نے ۷۷۴ھ/۱۳۷۱-۷۷۵ھ میں حکم دیا کہ اشراف کو ایک سبز پٹی (شُفہ) پہننا چاہیے جو ان کی پگڑیوں سے بندھی ہوئی ہو اور انہیں دوسرے لوگوں سے ممتاز کرے اور ان کے اعلیٰ مقام کے لیے باعث عزت بھی ہو (ابن ایاس: بدائع الزہور، قاهرہ ۱۳۱۱ھ: ۱: ۲۲۷، علی دود: محاضرة الاولی و مسامرة الاواخر، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۵)۔

اس کے برعکس عرب میں اشراف سفید دستار کے سوا شاذ و نادر ہی کوئی دوسرا عمامہ پہنتے تھے۔ سبز رنگ کو ایران میں ترجیح دی جاتی تھی۔ ہندوستان میں سید سبز لباس پہنتے تھے، اسی لیے انہیں بعض اوقات سبز پوش کہا جاتا تھا۔ النبائی کے بیان کے مطابق قسطنطینیہ میں سبز دستار نجابت خاندانی کی علامت تصور نہیں ہوتی، وہاں سبز دستار صرف علما اور طلبہ ہی نہیں پہنتے، بلکہ تمام اصحابِ حُرقت اور گلیوں میں چکر لگانے والے یو پارے بھی پہنتے تھے، بالخصوص موسمِ سرا میں کیونکہ اس پر گرد و غبار جلد ظاہر نہیں ہوتا۔ اس بنا پر بہت سے اشراف سبز رنگ سے گریز کرتے تھے۔

چونکہ اہل بیت حسب و نسب کے لحاظ سے شریف ترین لوگ ہیں، اس لیے نکاح کے معاملے میں اس خاندان کی خواتین کا کوئی کفو (یعنی حسب و نسب میں مساوی) نہیں ہے۔

ہے، لیکن ان میں سے اہل علم (theorists) کی اکثریت نے اولاً پابندی شرع کے خیال سے اور ثانیاً اپنے عقیدہ توحید کی بنا پر اسے ایک عارضی حالت اور محض ایک ایسی منزل قرار دیا ہے جس سے ہر سالک کو سیکھنے والاہیہ میں فتائے ذات کے مقام تک پہنچنے سے قبل گزرنا پڑتا ہے۔ دوسری جانب بعض صوفیہ کا جن میں الحماہی اور حلاج پیش پیش ہیں خیال ہے کہ یہ الطاف الہیہ عاشق کی تامل آمیز آواز کی صورت بدل دیتے ہیں۔ اسے ٹھیر ٹھیر کر خلعت الہیہ سے ملبوس کرتے ہیں، جس سے وہ ہمیشہ کے لیے "تیرے اور میرے درمیان" عمارۂ عشق پر راضی ہو جاتے ہیں۔ سب سے پہلے "اقوال عالم وجد و سر" کو بعض لوگوں نے حدیث قدسی کا درجہ دینا چاہا جو بوجہ صحیح نہیں۔ شطیحات تو عالم بے خودی اور بے شعوری کی واردات و کیفیات میں سے ہیں اور اس کے مقابلے پر حدیث قدسی کا منبع وحی الہی ہے جو صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختص ہے۔ انبیاء علیہم السلام صاحب کمال ہوتے ہیں اور صاحب کمال کبھی بے خودی سے مغلوب نہیں ہوتا، لہذا اللہ کے رسول پر اس قسم کا عالم سر کبھی طاری نہیں ہوتا۔

شطیحات کے ذیل میں مندرجہ لوگوں کے اقوال کا ذکر کیا جاتا ہے: ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء) حلاج (م ۳۰۹ھ/۹۲۲ء) ابوبکر نساچ طوسی (م ۳۸۷ھ/۱۰۹۳ء) احمد غزالی (م ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء) ابن سہل تہری (م ۵۲۸ھ/۸۹۶ء) الواسطی (م ۳۲۰ھ/۹۳۲ء) اشہلی (م ۳۳۳ھ/۹۴۶ء) خرقانی (م ۳۲۶ھ/۱۰۳۳ء) ابن ابی الخیر (م ۳۴۰ھ/۱۰۴۸ء) غزالی اکبر (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) علی حریری (م ۶۳۵ھ/۱۲۴۷ء) ابن سبعین (م ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) اور عقیف التلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء)۔

اس قسم کے مقولات کے متعلق اہل نظر کی رائے یہ ہے کہ اول تو اس بات کا ثبوت ملنا مشکل ہے کہ یہ مقولات خود ان بزرگوں کے ہیں یا نہیں، کیونکہ اکثر کلمات جو کسی بزرگ کے نام سے لوگوں میں مشہور تھے، تحقیق کی رو سے پایہ ثبوت کو نہ پہنچ سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ اقوال سننے والوں نے انہیں ان کے سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے لوگوں کے سامنے پیش

اٹھایا آفس، عدد ۳۷۱، ۱۵: ۳؛ (۳) احقاق الحق و احقاق الباطل: فضل بن روز بہائی کی کتاب ابطال الباطل کے جواب میں سنی مذہب کے خلاف ایک مناظرانہ رسالہ روز بہائی کی یہ کتاب حسن بن یوسف بن علی الملکی کی تصنیف کشف الحق و کشف الصدق کی تردید میں لکھی گئی تھی؛ (۴) مجالس المؤمنین، شیعہ مشاہیر کا تذکرہ، فارسی زبان میں، از ابتدائے اسلام تا اقتدار خاندان صفویہ (دیکھیے فہرست کتاب خانہ پاک پور، ص ۷۶) فہرست اٹھایا آفس، عدد ۷۰۳، ربو: the Brit. Mus. Cat. of Persian MSS. in ۱۲۶۸ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

ماخذ : (۱) محمد بن حسن الحرالابی، اہل الاہل فی علماء جبل آمل، ص ۷۳؛ (۲) محمد باقر بن زین العابدین الموسوی: روضۃ الجنات فی احوال العلماء والسادات، ۳: ۲۳۰؛ (۳) عبد القادر البدائی: منتخب التواریخ، ۳: ۱۳۷؛ (۴) ربو: Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus. ص ۳۳۷۔

○ شطح : و شطیحات، (ع: جمع: شطحات، یا کلمات شطیحات) تصوف کی ایک اصطلاح جس سے عالم سر میں گئے الفاظ مراد ہیں، نیز خلاف شرع کلمات زبان پر لانا (منتخب) اور بروئے کشف یہ وہ کلمات ہیں جو ذوق و مستی کی حالت میں بے اختیار بعض دانیوں کی زبان پر آجاتے ہیں، مثلاً منصور الحلاج کا کلمہ "انا الحق"، جنید کا کلمہ "لیس فی جنتی سوا اللہ" اور ابو یزید بسطامی کا کلمہ "سبائی ما اعظم شانی"۔ علما نے ایسے خلاف شرع کلمات کو قبول نہیں کیا ہے۔ شطح کی اصطلاح کو صوفیوں نے دسویں صدی عیسوی میں اختیار کیا۔ اس سے پہلے اس سے "جلوہ لا ہوتی کے یکایک نفوذ سے حالت شعوری کا حمل ہو جاتا" مراد لیا گیا اور بعد میں اس کے معنی ہو گئے: "اللہ کی طرف سے ملسم قول جو کسی ایسے فوق العادۃ وجد کی وجہ سے کسی شخص کے منہ سے نکلے۔"

مسلم صوفیہ بالاتفاق شطح کے اندر اس تزکیہ نفس کی ایک علامت دیکھتے ہیں، جو ابتدائی تصوفانہ واردات (خطرات، فوائد، نکات) کے تصور کے بعد، صوفی کی روح تک پہنچ جاتی

مطابق ”وہ صوفی“ جو علاقائی دنیوی سے کلاماً قطع تعلق کر چکا ہو“ ہیں، اگرچہ سہی پاشا اس کے اس مفہوم کو حلیم نہیں کرتا۔ ابو الفضل نے اس سلسلے کا ذکر (آئین اکبری، مترجم Jarrett: ۳: ۲۲۲) اس طرح پر کیا ہے کہ اس کے والد کے استاد اس سلسلے کے لوگ تھے، اگرچہ اس نے صوفی سلسلوں کی اس فہرست میں جو اس نے دی ہے، ان کا کوئی ذکر نہیں کیا (کتاب مذکور، ص ۳۴۹ تا ۳۶۰)۔ اس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان میں اس سلسلے کا صدر مقام جو پور تھا (کتاب مذکور، ص ۳۷۳)۔ صوفیہ کی کتابوں میں اس سلسلے کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔

اس سلسلے کے عقائد کا کچھ ذکر شیخ محمد ابراہیم ”مکرم الہی“ کی ارشادات العارفین میں ملتا ہے، جو اورنگ زیب عالمگیر کے معاصر تھے۔ اس کی خاص خاص عبارات حسب ذیل ہیں: شطاریوں کا فرقہ نفی کو غیر ضروری سمجھ کر ترک کر دیتا ہے اور صرف اثبات سے غرض رکھتا ہے۔ مراقبہ میں نفی کی طرف متوجہ ہونا تنسیع اوقات ہے کیونکہ جو شے پہلے ہی معدوم ہے اس کی نفی فعل عبث ہے۔ شطاریوں کے مذہب میں خود کی نفی بیکار کام ہے، جبکہ سوا ”میں میں ہوں“ کے اور کچھ موجود ہی نہیں۔

توحید ایک سمجھا، ایک کتا، ایک دیکھنا اور ایک ہونا ہے: ”میں ایک ہوں اور میرا کوئی شریک (ساتھی) نہیں ہے۔“ شطاریہ کے ہاں نفس سے نہ مقابلہ ہے نہ مجاہدہ۔ ان کے ہاں نہ فنا ہے نہ فناء الفنا، کیونکہ فنا کے لیے دو شخصیتوں کا ہونا لازمی ہے: ایک وہ جسے فنا کرنا ہے اور دوسری وہ جس کے اندر فنا ہونا ہے اور یہ نظریہ توحید کے منافی ہے۔ شطاریہ توحید کا اثبات کرتے ہیں اور ذات مع صفات کا تمام تخریلات اور منازل تجلیات میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

شطاریہ کبھی کوئی شہو، شکایت نہیں کرتے۔ انہیں جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں اور منعم حقیقی پر ہر وقت نگاہ رکھتے ہیں۔ اپنی ذات، صفات اور افعال کو خدا کی ذات، صفات اور افعال سمجھو اور ایک ہو جاؤ، شطاریوں کا طور طریقہ ہے۔ وہ دوسرے عارفوں (ابرار، اخیار) کی طرح نہیں ہیں جو

کیے اور ان میں سے اکثر قابل اعتراض ٹھہرے، لیکن جب ان کا سیاق و سباق، موقع و محل معلوم ہوا تو وہ ذرا بھی قابل اعتراض ثابت نہ ہوئے۔ آخر میں اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ بات لفظ بزرگ نے واقعی کسی ہے تو پھر اس کو شوق و محبت، وجد و حال اور سر و مستی کے غلبے کا اثر قرار دیا جائے گا اور جو کلام بے خودی اور غیر شعوری حالت سے منسوب ہو اس پر غور کرنا چاہیے اور نہ اسے سن کر کسی کے سامنے بیان کرنا چاہیے، کیونکہ اس سے نہ دنیا کا فائدہ وابستہ ہے نہ آخرت کا۔ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے ”کلام العشاق یطوی ولا یردی“ (التفہیمات الالہیہ، مطبوعہ المجلس الاعلیٰ ذابیل (سورت)، ۱: ۲۰۸ س ۱۳) یعنی محبت سے سرشار لوگوں کی بات لپیٹ کر رکھ دینی چاہیے اور کسی کے سامنے اس کا ذکر نہ کرنا چاہیے۔ اوپر کے ملاحظات کے لیے دیکھیے سراج: کتاب اللع، ”دوزی“ ابن خلدون: مقدمہ۔

مآخذ: (۱) سراج: اللع، طبع ٹکس، لندن ۱۹۱۳ء، ص ۳۷۵ تا ۳۹۹ (جس میں شطیاتی بطای کی تشریح از جنید جو غالباً دوری سے نقل کی ہے شامل ہے)؛ (۲) خرگوشی: تہذیب مخطوطہ برلن، پرنٹنگر ۸۳۲، ورق ۲۳۰؛ (۳) السلی: غلطیات مخطوطہ، قاہرہ ۷: ۲۲۸؛ (۴) ابقی: شطیاتی، مخطوطہ شاہد علی پاشا ۱۳۲۲ (اقتباس در علاج: کتاب الطوائف، طبع Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۵) کورانی: مسلک جلی فی حکم شیخ الولی، مخطوطہ استانبول، ولی الدین ۱۸۱۵ (دیکھیے مخطوطہ فصل ۹، ۱۸۲۱ اسی کتاب خانے میں)۔



شطاریہ: صوفیہ کا ایک سلسلہ، منجملہ ان ۱۶۱ سلسلوں کے جن کی فہرست تفسیقیہ کے درویشوں کی مجلس اعلیٰ نے S. Anderson کے لیے میرا کی (Moslem World) ۱۹۲۲ء، ص ۵۶)۔ فارسی کی اس کتاب میں جس کا ذکر ذیل میں آتا ہے، اسے مذہب مشطار (یا شطار) کہا گیا ہے۔ چونکہ اولیائے کرام کے تاریخی تذکروں میں شطار نامی کسی شخص کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اس لیے سابق تلفظ (شطار) ہی صحیح معلوم ہوتا ہے جو شاطر کی جمع ہے، جس کے معنی Redhouse کے قول کے

نام بھی ہے اور اس سے نسبت رکھنے والے شعبانی کہلاتے ہیں (السماعی: کتاب الانساب، بذیل مادہ اشعبان)۔ یمن کے قبیلہ ہمدان کی ایک شاخ (ہملن) کا نام بھی شعبان ہے (لسان العرب، بذیل مادہ شعب، عمر رضا کمالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ شعبان)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج کتب کے علاوہ دیکھیے: ۱۔ تفاسیر قرآن بذیل تفسیر سورة الدخان: (۲) معجم المفہرس للالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ شعبان۔

شعیب علیہ السلام: ایک پیغمبر جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ وہ حضرت ہود، صالح اور لوط علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے (۱۱: [ہود]: ۸۹)۔ وہ اصحاب الایکہ کی طرف بھیجے گئے تھے (۲۶: [الشعراء]: ۱۷۶ تا ۱۸۹)۔ اصحاب الایکہ کا ذکر قرآن مجید میں تین جگہ اور بھی آیا ہے (۱۵: [الحجر]: ۷۸، ۳۸: [ص]: ۱۳، ۵۰: [ق]: ۱۳)۔ دوسری کئی سورتوں (۷: [الاعراف]: ۸۵، ۹۳: [ہود]: ۸۳، ۹۵، ۲۹: [العنکبوت]: ۳۶ تا ۳۷) میں وہ اہل مدین میں ان کے ہم قوم کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں۔ صرف بعد کے مفسرین انہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا خسر تصور کرتے ہیں، حالانکہ قرآن مجید نے حضرت موسیٰ کے خسر کا کوئی نام نہیں بتایا۔ صرف دو لڑکیوں کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا باپ بہت بوڑھا تھا (۲۸: [قصص]: ۲۳) احادیث صحیحہ سے بھی حضرت شعیب کا حضرت موسیٰ کا خسر ہونا ثابت نہیں ہے۔ یہ صرف تفسیری روایات کا کرشمہ اشاعت توحید کے علاوہ انہوں نے اپنی قوم کو ناپ تول میں ایمانداری برتنے کی تاکید فرمائی اور حقوق العباد ادا کرنے اور امن عامہ میں خلل اندازی سے انہیں ڈرایا اور انہیں ان مومنین کو جو آپ کی متابعت میں صراط مستقیم پر قائم تھے، ملک بدر کرنے پر سخت دھمکایا، لیکن قوم کے امراء نے ان کی دعوت کو قبول نہ کیا اور انہیں اور ان کے پیروں کو نکال دینے کی دھمکی دی۔ قوم کے دلوں میں ان کی مطلقاً عزت نہ تھی اور آہ قوم کو ان کے خاندان کا لحاظ نہ ہوتا، تو قوم انہیں سنگسار کر دی (۱۱: [ہود]: ۹۱)۔ بالآخر ان گناہوں کی پاداش میں وہ ایک زلزلے کی لپیٹ میں آ گئے اور وہ تمام

مختلف اشغال و مجاہدات اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”اپنے نفس کو فنا کے طریقے پر اور خدا کو بقا کے طریقے پر سمجھو“ اپنے نفس کو عبودیت کے مرتبے میں اور خدا کو ربوبیت کے مرتبے میں تصور کرو۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

شعبان: (ع) قمری سال کے آٹھویں مہینے کا نام۔ مستند حدیث میں بھی اس کا مقام ”رجب مضر“ کے بعد متعین ہے۔ برصغیر پاکستان و ہندوستان میں یہ مہینہ شب بارات کے لیے مشہور ہے۔ حدیث کی رو سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نقلی روزے ترجیاً شعبان ہی میں رکھا کرتے تھے (البخاری، کتاب الصوم، باب ۵۲) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا شعبان ہی میں ایسے روزے رکھا کرتی تھیں جو بوجہ جسمانی عذر گزشتہ ماہ رمضان میں ان کے رہ جاتے تھے (الترمذی، کتاب الصوم، باب ۶۵)۔ اسلام سے پہلے جب ملک عرب میں شمس سال کا رواج تھا تو شعبان کا کچھ حصہ جون میں اور کچھ حصہ جولائی میں آتا تھا (Arabic: Lane English Lexicon)۔

قرآن مجید میں جس لیلہ مبارکہ کا ذکر آیا ہے اور جس کے بارے میں ارشاد ربانی ہے کہ یہ وہ رات ہے جس میں ہر معاملے کا حکیمانہ اور محکم فیصلہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے صادر کیا جاتا ہے (۳۴: [الدخان]: ۳) اس کے متعلق حضرت عکرمہ جیسے مفسر کا خیال ہے کہ یہ لیلہ مبارکہ نصف شعبان کی رات ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت ابن عباس، ابن عمر، مجاہد، قتادہ، حسن بصری اور دیگر بہت سے مفسرین نے لیلہ مبارکہ کو لیلہ القدر ہی قرار دیا ہے جو ماہ رمضان المبارک میں آتی ہے۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے احکام القرآن میں مذکورہ بالا آیت کے ضمن میں اس بات کی تردید کی ہے کہ نصف شعبان کی رات میں قسمتوں کے فیصلے ہوتے ہیں۔

اچے (Atcheh) میں بھی نصف شعبان کی رات خاص طور سے مقدس سمجھی جاتی ہے، شعبان بوقیس کے ایک قبیلے کا

لوگ اپنے اپنے گھروں میں مردہ پائے گئے۔

بہت بعد کی روایت سے حضرت شعیبؑ کا مزار طین میں بتایا جاتا ہے۔ شاید یہ خربہ مدین یعنی قدیم مدون Madon اور مدین میں التباس کا نتیجہ ہے۔

ماخذ : تفسیر قرآن، بذیل آیات مذکورہ اور متن؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، عدد فرست؛ (۳) الکسائی: عراقس الجالس؛ (۴) سیوہاروی: قصص القرآن (وغیرہ)۔

○

شفاعت : (ع) . معنی 'دعا' سفارش، میانجی گری، توسط، میانجی کو شافع اور شفیع (جمع: شفعاء) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح امور دنیا و آخرت کے لیے استعمال ہوتی ہے، مثلاً بادشاہ یا حکمران کے ہاں کسی کی حاجت روائی، غوث گناہ یا جرم کے لیے سفارش کرنا (لسان العرب، بذیل مادہ شفع)؛ عدلیہ اور قضا کے سلسلے میں سفارش کے متعلق بہت کم ذکر ہوا ہے۔ شفاعت کی اصطلاح عام طور پر دینی مفہوم میں اور خاص کر قیامت کے سلسلے میں مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی یہی مفہوم ملتا ہے۔

قرآن مجید میں لفظ شفاعت زیادہ تر ایک منفی سیاق و سباق میں ملتا ہے۔ قیامت وہ دن ہوگا جس میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے گی (۲) [البقرہ: ۲۵۴]۔ یہ منفی اعلان، جیسا کہ قرآن مجید (۱۰) [یونس: ۴۸] سے ظاہر ہے، مشرکوں کے متعلق ہے۔ وہ اللہ کو چھوڑ کر ایسے معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ انہیں نقصان پہنچاتے ہیں نہ نفع۔

اسلام میں شفاعت کو امکان سے کلاماً خارج قرار نہیں دیا گیا۔ قرآن مجید (۳۹) [الزمر: ۴۴] میں ہے کہ شفاعت تو ساری اللہ کے اختیار میں ہے۔ ایسی کئی آیات ہیں جن میں مفہوم مذکورہ ہی کی وضاحت یوں کی گئی ہے، یعنی یہ سمجھ لیا جائے کہ شفاعت صرف اللہ کی اجازت سے ہی ممکن ہے، مثلاً اس کے پاس کون شفاعت کر سکے گا بجز اس کی اجازت کے؟ ۲ [البقرہ: ۲۵۵؛ ۱۰] [یونس: ۳]۔ وہ کون لوگ ہیں جن کو شفاعت کی اللہ نے اجازت دی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی دیا گیا ہے، چنانچہ (وہاں لوگ کسی کی) سفارش کرنے کا اختیار نہ

رکھیں گے سوا اس کے جس نے (خداے) رحمن سے وعدہ لیا ہے (۱۹) [مریم: ۸۷]۔

اسلام میں قابل قبول شفاعت، مشروط بہ شرائط اور محدود بہ حدود ہے۔ کتب حدیث میں بھی انہیں تصورات کا عکس ملتا ہے اور مواد کثیر ہے۔ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکثر رات کو جنت البقیع کے قبرستان میں جایا کرتے تھے تاکہ فوت ہونے والوں کے لیے اللہ سے دعاے مغفرت کریں (مسلم، کتاب الجنائز، عدد ۱۰۲، نیز دیکھیے الترمذی کتاب الجنائز، باب ۵۹)۔

روزِ حساب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کبریٰ کا ذکر ایک حدیث میں ہے جو اکثر مصادر میں منقول ہے (مثلاً بخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹، مسلم)۔

اس حدیث کی بنا پر، جس کے الفاظ میں مختلف روایتوں میں خیف سا فرق بھی ہے، سب کا اتفاق ہے کہ شفاعت (کبریٰ) تمام انبیاء عظیم السلام میں سے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ بعض احادیث میں شفاعت کو ان پانچ فضیلتوں میں شامل کیا گیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شفاعت کا ایک خاص منصب، شفاعت کبریٰ کہلاتا ہے۔ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ خاص ہے جس کی رو سے قیامت کے دن سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر باب شفاعت کھلے گا۔ اس کے بعد دیگر انبیاء عظیم اسلام بلکہ عام صالحین تک کے لیے شفاعت کا حصہ ہے (دیکھیے البخاری، کتاب العللۃ، باب ۵۶)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت پر سب کا اجماع ہے اور اسے قرآن مجید کی اس آیت پر مبنی کیا گیا ہے: "قرب ہے کہ تیرا رب تجھے مقام محمود میں پہنچائے" (۱۷) [النبی اسرائیل: ۷۹]۔

جنہی اپنی ہولناک حالت سے جس طرح نجات پائیں گے اس کا ذکر حدیث میں بہت بلیغ اور پر اثر طریقے سے کیا گیا ہے، چنانچہ بعض کو دوزخ کی آگ سے کم تکلیف ہوگی اور بعض جل کر ایک حد تک کوئلہ ہو جائیں گے، جب بعد از

ترکی شاعری پر اپنی بعد کی تصنیف (کتاب مذکور) میں von Hammer لکھتا ہے کہ وہ سیواس میں غلطیوں کے سر سلسلہ تھے اور قاموس الاعلام میں بذیل سیواس انہیں غلطی سلسلے کا مجدد کہا گیا ہے۔ سلسلوں کے ایک شجرے میں جو ایک نقشبندی نے تیار کیا ہے اور جسے Le Chatelier نے Confreries میں (ص ۵۰ پر) نقل کیا ہے، شب کو غلطیہ کی ایک شاخ بتایا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف سیواس ہی تک محدود تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



شوافع : (ع) مسلک اہل السنۃ والجماعہ میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ [رک باں] کے متبعین۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فقہ اسلامی کے دو بڑے مراکز قائم ہو چکے تھے: کوفہ میں حنفی فقہ اور مدینہ منورہ میں مالکی فقہ۔ دونوں کے قیام کے کوئی نصف صدی بعد امام شافعیؒ نے ان دونوں مرکزوں سے استفادہ کرنے کے بعد ایک نئی فقہ کی تدوین کی جسے حنفی اور مالکی کتب فکر کے بین بین قرار دیا جاسکتا ہے۔ مکہ معظمہ میں قیام کر کے امام شافعیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے علم فقہ حاصل کیا، مدینہ میں امام مالکؒ سے اکتساب علم کیا اور بغداد میں امام محمدؒ (شاگرد رشید امام ابو حنیفہؒ) سے مستفید ہوئے، لیکن ان کی فقہ نہ تو تمام تر فقہ اہل مدینہ پر مبنی تھی نہ تمام تر فقہ اہل عراق پر، بلکہ وہ ان دونوں کا استخراج ہے اور اس میں علم کتاب و سنت، علم عربیت، اخبار الناس اور قیاس و رائے سموتے ہوئے ہیں (دیکھیے محمد ابو زھرہ: الشافعی)۔

اصول فقہ کی تدوین کے سلسلے میں امام شافعیؒ کو اولیت حاصل ہے۔ انہوں نے اصول میں سب سے پہلے الرسائل لکھا جو مصر میں آنے سے پہلے عبدالرحمن بن ممدی کے لیے تحریر کیا تھا۔ پھر مصر آکر اسے از سر نو مدون کیا اور یہی نسخہ آج کل مروج ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں دو فقہی دور نمایاں نظر آتے ہیں، یعنی فترۃ حقدہ (عراقی دور) اور فترۃ متاخرہ (مصری دور)۔ یہ دونوں دور ان کی کتاب الاثم اور متاخرین شوافع کی تعلیمات میں

نہایت ان پر چشمہ حیات طوائفی کا پانی چھڑکا جائے گا تو ان کے جسم کی تازگی کھر آئے گی (شفاعت صحیح مسلم، کتاب الایمان، ۳۲۰)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کے علاوہ احادیث میں انہما، ملائکہ، شہدا، قرآن اور میام وغیرہ کی شفاعت کا بھی ذکر آتا ہے۔

آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کن لوگوں کے حق میں شفاعت قبول ہوگی، یعنی بالفاظ دیگر شفاعت میں عموم ہوگا یا وہ گنہگار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہوگی؟ بعض احادیث میں اس سوال کا جواب یوں بھی ملتا ہے کہ شفاعت صرف ان لوگوں کے حق میں کار آمد ہوگی جو مشرک نہ رہے ہوں (البخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹؛ ترمذی، کتاب صفۃ القیامہ، باب ۱۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ:

(۱) الغزالی، الدرة الفاخرة (طبع و مترجمہ Gautier، ۱۸۷۸ء Lyons و Basle، Geneva، متن: ص ۶۶، ترجمہ: ص ۵۶؛ (۲) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ: (۳) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۷۶۲، کلکتہ، ۱۸۶۲ء؛ (۴) کتب حدیث بعد منقح کنوز السنہ۔



شمسیہ : درویشوں کا ایک سلسلہ، منسوب بہ شمس الدین ابو الشاء احمد بن ابی البرکات محمد سیواسی (یا سیواسی زادہ)، جنہیں قزو شمس الدین اور شمس بھی کہتے ہیں (م۔ ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء)۔ مورخ نعیم (تظنیہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۳۷۲) اور پچوی Pecewi (تظنیہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۰) نے سلطان محمد ثالث کے عہد حکومت کے اولیا میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان مورخوں کا بیان ہے کہ ارلاؤ (Erlau) کی تغیر کے وقت (۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء) یہ بزرگ بھی لڑائی میں شامل تھے۔ وہ ترکی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، جنہیں حاجی خلیفہ نے منوایا ہے، مگر اس نے انہیں بعض اور اشخاص سے منسوب کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک منازل العارفين ہے جس کا ایک نسخہ برطانوی عجائب خانے میں موجود ہے، اور دوسری گلشن آباد وی انا کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ بانی سلسلہ مدینہ منورہ میں مقیم رہے اور وہیں انہوں نے بحالت تقدس وفات پائی۔

الجارود وغیرہ۔

علامہ بغدادی: ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی (م ۲۳۰ھ) امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) حسن بن محمد الزعفرانی (م ۲۵۹ھ) حدیث کے فقہ راوی ہیں، ابو علی الحسن بن علی انکرائشی (م ۲۳۸ھ) احمد بن یحییٰ البغدادی الکمل۔

علامہ مصری: یوسف بن یحییٰ البوہلی (م ۲۳۱ھ) امام شافعی کے مصری علامہ میں سب سے نمایاں ہیں۔ امام صاحب نے انہیں "اپنا جانشین بنایا تھا۔ وہ فقہ حنفی قرآن میں قید ہوئے اور بغداد میں وفات پائی، ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ الرزنی (م ۲۶۳ھ) امام شافعی کے مذہب کا دار و مدار زیادہ تر انہیں کی تصانیف پر ہے، ان کے بے شمار علامہ تھے۔ ان کی المختصر الکبیر اور المختصر الصغیر مشہور ہیں، ربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ) امام شافعی کی متعدد کتابوں کے راوی ہیں۔ اگر مزنی اور ربیع میں امام شافعی سے روایت کرنے میں اختلاف ہو تو شوافع ربیع کی روایت کو مقدم سمجھتے ہیں، حرمہ بن یحییٰ التمیمی (م ۲۷۳ھ) کہا جاتا ہے کہ امام شافعی جب مصر میں وارد ہوئے تو انہیں کے ہاں قیام کیا تھا۔ انہوں نے امام صاحب سے کتاب الشروط اور کتاب النکاح وغیرہ روایت کیں، یونس بن عبد الاعلیٰ الصدقی (م ۲۶۳ھ) مصر کے نامور فقیہ، عالم اور محدث تھے۔ ان کے علامہ کثیر التعداد تھے۔

فقہ شافعی کی اشاعت: امام شافعی نے چونکہ آخری عمر میں مصر میں قیام کیا تھا اور ہمیں زیادہ تر ان کے عظیم المرتبت علامہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے ان کا مذہب مصر میں زیادہ تر رائج ہوا اور پھر یہاں سے نکل کر مختلف اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بغداد اور قاہرہ میں شوافع کو عروج حاصل رہا۔ چوتھی صدی میں مصر کے بعد کہ اور مدینہ شوافع کے اہم مراکز تھے۔ تیسری صدی کے خاتمے تک شام میں شوافع نے امام اوزاعی کے مکتب فکر کی جگہ مکملیابی کے ساتھ لینا شروع کر دی تھی اور پھر دمشق کا منصب قضا انہیں کے لیے مختص ہو کر رہ گیا۔ بقول تاج الدین البکی (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۱) جامع بنی امیہ میں ظہور مذہب شافعی کے بعد سے وہاں صرف شافعی علما ہی امامت کراتے اور

واضح طور پر نظر آتے ہیں اور شافعی فقہاء کے اقوال میں یہ حقیقت ہمراحت ملتی ہے۔ ان ادوار کی تقسیم امام شافعی کے قول جدا، در قول قدیم یا طریقہ جدیدہ و طریقہ قدیمہ کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے۔ امام شافعی شروع میں امام مالک کے مسلک پر تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر انہوں نے اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی ان کا عراقی یا قدیم مذہب تھا۔ بعد میں جب وہ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے علامہ کو نئے مصری مذہب کی تلقین کی اور یہ ان کا جدید مذہب کہلایا۔ اگرچہ مسلک قدیم کے بارے میں روایت نہ کرنے کی ممانعت خود امام شافعی سے ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود حنفی و متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہوئے اور ان اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تسبیح کے مختلف دروازے کھول دیئے اور بعد میں آنے والے علما ان کے مابین موازنہ، تطبیق و توافق کرنے میں مصروف رہے۔ فقہائے شافعیہ میں سے کئی ایک نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں جدید پر ترجیح دی۔ فقہ شافعی کی تاریخ میں یہ بھی ایک نمایاں باب ہے۔ قدیم و جدید کے اس اختلاف کی طرف امام نووی نے بھی اشارہ کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابو زہرہ: الشافعی)۔

فقہ شافعی کی نقل و تسوید اور عروج و ارتقا کا کام دو طریقوں سے انجام پایا: ایک خود امام شافعی کی تصانیف کے ذریعے جو انہوں نے خود لکھیں یا اپنے علامہ کو قیام مصر کے دوران میں املا کرائیں، دوسرے ان کے علامہ کے ذریعے جنہوں نے فقہی مسائل و احکام پر امام الشافعی کے افکار کی نشر و اشاعت کی۔ اس طرح ان کا مذہب خود ان کے زمانے میں مصر میں رائج ہو گیا۔

علامہ امام شافعی کے علامہ کی صف میں مندرجہ ذیل مشہور فقہاء و علما نظر آتے ہیں: ابوبکر الحمیدہ (م ۲۱۹ھ) امام شافعی کے ساتھ مصر بھی گئے، لیکن ان کے انتقال کے بعد کے وہاں چلے گئے اور وہیں انتقال کیا، ابو اسحاق ابراہیم بن محمد (م ۲۳۷ھ) ابوبکر محمد بن ادریس، ابوالولید موسیٰ بن ابی

ٹاؤ: جنہوں نے ۳۰۰ اور ۴۰۰ ہجری کے درمیان وفات پائی
طبقہ رابعہ: ۳۰۰ اور ۵۰۰ ہجری کے مابین انتقال کرنے والے
طبقہ خامسہ: ۵۰۰ ہجری کے بعد فوت ہونے والے، طبقہ سادسہ:
۶۰۰ اور ۷۰۰ ہجری کے درمیان راہی ملک بٹا ہونے والے اور
طبقہ سابعہ: وہ علما جنہوں نے ۷۰۰ ہجری کے بعد کا زمانہ دیکھا۔

فقہائے شافعیہ کی ایک درجہ بندی اجتہاد مطلق اور
تخریج مسائل کے طریقے سے بھی کی گئی ہے۔ اور اس طرح
فقہائے شافعیہ کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے، یعنی طبقہ اولی:
مجتہد متنب جنہوں نے اجتہاد مطلق سے کام لیا اور ان کی
نسبت امام شافعیؒ سے محض اس وجہ سے ہوئی کہ وہ ان کے
طریق اجتہاد کے پیرو تھے، طبقہ ثانیہ: وہ مجتہدین جو مذہب شافعی
کی پابندی کرتے تھے، طبقہ ثالثہ: وہ علما جو امام شافعیؒ کے مسلک
و مذہب کے سانچے تھے، لیکن استنباط مسائل میں انہیں وہ مہارت
اور اصول کی معرفت حاصل نہ تھی جو پہلے دو طبقوں کے
مجتہدین کو حاصل تھی، طبقہ رابعہ: فقہائے مذہب کے اقوال و
مسائل کو حفظ و نقل کرنے والے، گویا اب اجتہاد مطلق کا
دروازہ بند ہو گیا تھا اور فقہا صرف حقدین کے اقوال میں
ترتیب و تدوین اور ان کی تصانیف سے استخراج احکام میں محدود
ہو کر رہ گئے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود
شافعی فقہاء میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے اصول میں
امام شافعیؒ سے اختلاف کیا، گو وہ فروغ میں ان کے مقلدین ہی
میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے فروغ میں تو امام کی آرا
کا اتباع کیا، لیکن بعض اصول میں ان کی مخالفت کی اور رد و نقد
سے کام لیا۔

مشہور اکابر شافعیہ: مختلف ادوار کے مشہور و معروف
فقہاء و علمائے شافعیہ کے سلسلے میں تفصیلی معلومات کے لیے
دیکھیے البکی کی طبقات الشافعیہ الکبریٰ اور ابن خلکان کی وفیات
الاعیان (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) البیہقی: مناقب الشافعی: قاہرہ ۱۹۷۱ء؛
(۲) ابن حجر العسقلانی: توالی التالیس، معالی ابن اورلیس، قاہرہ
۱۳۰۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: رفع الامر عن قضاۃ مصر، قاہرہ
۱۹۵۷ء؛ (۴) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، مطبوعہ حیدرآباد

خطبہ دیتے رہے۔ مصر میں بھی قضاء و خطبہ انہیں کے پاس رہا۔
البکی کے زمانے میں حجاز میں بھی قضاۃ و خطابت شوانح کے ہاتھ
میں تھی۔ مزید یہ کہ اہل فارس میں شافعیہ اور ظاہریہ کو نمایاں
مقام ملا۔ فارس میں ان کا عملی مرکز شیراز تھا۔ اقلیم ماوراء
النہر، مازندران، خوارزم، غزنہ، کرمان الی بلاد الهند، ماوراء النہر
الی القین وغیرہ میں بھی شوانح کا اثر و رسوخ تھا۔ مصر شافعی
مسلک کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے اور اس کے ارباب علم و
فضل ہمیں گزرے ہیں۔ صلاح الدین ایوبیؒ اور اس کے خاندان
کے تمام حکمران (ماسوائے عیسیٰ بن العادل ایوبیؒ جو حنفی تھا)
شافعی المذہب تھے۔ ممالک بھی تقریباً سبھی امام شافعیؒ کی فقہ
کے پیرو تھے (نقطہ سیف الدین، میر حسن حنفی تھا)۔ مدت دراز تک
جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علما کے لیے مخصوص رہا
ہے۔ مصر میں اب بھی شوانح کی کثرت ہے، بالخصوص ریف کے
علاقے میں، فلسطین، اردن، سوریہ اور لبنان میں بھی (خصوصاً
بیروت کے شہر میں) شوانح بکثرت ہیں۔ جنوبی بلاد العرب، بحرین،
جزیرہ نما ملایا، مشرقی افریقہ میں بھی انہیں غلبہ حاصل رہا اور
برصغیر پاک و ہند میں بھی اور مدراس میں شوانح موجود ہیں۔
عثمانیوں کے ظہور سے پیشتر تمام بلاد اسلامیہ و سطی میں شافعییت
کی شہرت تھی، جب کہ سلاطین آل عثمان کے عہد میں (آغاز
دسویں صدی ہجری سے) احناف نے شوانح کی جگہ لینا شروع کی
اور حنفی قضاۃ آستانے سے روانہ کیے جانے لگے۔ بقول پروفیسر
ماسنیوس "امام شافعیؒ کے مقلدین کی تعداد آج کل تقریباً دس
کروڑ ہے" (المحتمالی: فلسفۃ التشريع فی الاسلام، ص ۴۴)۔

طبقات شافعیہ: تاج الدین البکی (طبقات الشافعیہ
الکبریٰ) نے شوانح کو بلحاظ زمانہ سات طبقات میں تقسیم کیا ہے،
یعنی طبقہ اولی: وہ لوگ جنہیں امام شافعیؒ کی صحبت و رفاقت کا
شرف حاصل رہا۔ اس طبقہ میں انہوں نے اکتالیس نام گنوائے
ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ شافعی سے روایت کرنے والوں کی
تعداد بہت ہے، لیکن ہم نے صرف انہیں علما کا ذکر کیا ہے
جنہوں نے شافعی کا مذہب اختیار کیا، باقیوں کو ہم نے چھوڑ دیا
(طبقات ۱: ۲۶۵)۔ طبقہ ثانیہ: وہ لوگ جو ۲۰۰ کے بعد فوت
ہوئے اور جنہیں امام صاحب کی صحبت کا موقع نہیں ملا، طبقہ

شاہد [رک باں] نے صاف طور پر دیکھا ہو (الیعنی: عہدۃ القاری: ۶: ۱۱۱)۔ شاہد (قانونی گواہ) وہ شخص ہے جو کسی واقعے کو دیکھنے کے بعد عدالت میں یا ان لوگوں کے سامنے جو عدالت کی طرف سے مجاز ہوں، حاضر ہو کر سچا بیان دے دے (کتاب مذکور: ۶: ۳۲۲)۔

اسلام کا قانون شہادت اس کے قانون ضابطہ (Procedural Law) کا اہم ترین حصہ ہے۔ قانون ضابطہ سے متعلق اسلامی نظریہ یہ ہے کہ قاعدے (Method) اور تکنیک (Technique) میں خط امتیاز کھینچا جائے۔ قواعد ضابطہ (Procedural Method) وہ اصول ہیں جن کے ذریعے شرعی قوانین (Substantive Laws) نافذ کیے جاتے ہیں۔ تکنیک ضابطہ (Procedural Technique) وہ طریقے ہیں جن کی مدد سے ضوابط کو زیادہ سے زیادہ موثر بنایا جاتا ہے اور ان میں سبکیل یا حسن پیدا کیا جاتا ہے (Good و Hatt: Methods in Social Research) ص ۷۹)۔ قرآن مجید نے قاعدے کو منہاج کے لفظ سے تعبیر کیا ہے: مغربی منطقوں نے بھی قاعدے اور تکنیک کے اس امتیاز کو روا رکھا ہے۔

قرآن مجید کے ضابطہ شہادت کا ایک اصول یہ ہے: "اے ایمان والو اگر کوئی ایسا شخص تمہارے سامنے کوئی بات کرے جس کا دینی و اخلاقی کردار درست نہ ہو تو اس کی بات کی اچھی طرح چھان بین کر لیا کرو" (۳۹ [الحجرات]: ۶)۔ چھان بینک کو زیادہ سے زیادہ موثر بنانے کے لیے جو تکنیک استعمال کی جائے گی، وہ مسلمان خود طے کریں گے، مثلاً جرح کے ضوابط (Cross Examination)۔ دیگر امور، گواہ کو بلانے، اس سے عدالت میں سوال و جواب یا کسی قاضی کی اپنے طور سے پوچھ گچھ وغیرہ کے ضوابط وضع کیے جاسکتے ہیں۔ ایسے تکنیکی امور کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے عمل سے اور صحابہ کرام اور فقہانے عہد بہ عہد، اپنے تجربے، تدبیر اور عقل سے ہمیں بہت کچھ بتا دیا ہے۔

امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم) نے اس حدیث پر جو باب لکھا ہے، اس میں وہ ان امور کو "من معائن الدنیا علی سبیل الرا۱" کہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کو

(دکن): (۵) المصیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۳۹ھ؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ حیدرآباد (دکن): (۷) ابن عساکر: وفیات الاعیان، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ندیم: الفہرست (اردو ترجمہ از محمد اسحق بھٹی، لاہور ۱۹۶۹ء)؛ (۹) صدیق حسن خان: اتحاف البلاء، القاہہ باحیاء الفقہاء المحدثین، کانپور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۰) عبدالرحمن الرازی: آداب الشافعی و مناقبہ، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۱۱) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیہ الکبریٰ، (۶ اجزاء)، مطبوعہ قاہرہ۔

○

شہادۃ : (ع)، اَشْهُدُ وَ اَشْهَدُ۔ بالعموم اس سے مراد وہ بیان ہوتا ہے جو اس علم کی بنا پر ہو جو مشاہدہ بصیرت یا مشاہدہ بصر کے ذریعے حاصل ہوا ہو۔ امام راغب نے شہادۃ کے معنی لکھے ہیں: وہ بات جو کامل علم و یقین سے کہی جائے، خواہ وہ علم مشاہدہ بصر سے ہوا ہو یا بصیرت سے۔ ایک حدیث میں ہے: "يُشَهِدُ الشَّاهِدُ الْقَائِلُ" (البخاری، کتاب العلم، باب ۹، ۱۰، ۳۷، مسلم، کتاب القسام، باب ۳۹، ۴۰) یعنی حاضر شخص غائب تک یہ باتیں پہنچا دے۔

(۱) شریعت کی اصطلاح میں ایک مسلمان کی بلا شرکت غیرے اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کے اقرار کو شہادت کہا جاتا ہے۔ روئے زمین پر کلہ اللہ کی اشاعت اور اللہ تعالیٰ کی حاکمیت قائم کرنے کی غرض سے ایک مسلمان کا میدان جنگ میں اپنی جان دے دینا بھی شہادت ہے۔ ایسے مسلمان کو شہید کہتے ہیں۔ شہید کا لفظ شہادت ہی سے مشتق ہے۔ اسی لیے شہید، معنی شاہد قرآن مجید میں آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک شہید بھی ہے۔ شاہد، معنی گواہ شہادۃ سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل واحد مذکر کا صیغہ ہے۔ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اسماء گرامی میں سے ایک ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں شہادۃ کا لفظ خالص قانونی معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے شہادت اس قطعی اور فیصلہ کن بیان کا نام ہے جو قانونی عدالت میں حاضر ہو کر کسی ایسے معاملے کے متعلق دیا جاتا ہے جسے بیان کرنے والے، یعنی

”تجربات“ کہا ہے اور تجربہ و سائنس کا میدان قرار دے کر انہیں شریعات سے الگ شمار کیا ہے۔

قانون شہادت (= Evidence) کی اقسام: اسلامی قانون شہادت (Law of Evidence) کی تین اقسام ہیں: (۱) شہادت؛ (۲) اقرار؛ (۳) حلف بالیمین۔ اختصار کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر قسم اقسام کے خدو خال قرآن مجید سے بیان کیے جاتے ہیں:

الف۔ شہادت (Testimony): ایک مسلمان کے لیے گواہی دینا واجب ہے اور شہادت کو چھپانا حرام ہے، خواہ وہ اپنے ہی خلاف جاتی ہو۔

مسلمانوں کے معاملات میں غیر مسلم کو گواہ بنانا صرف اس حالت میں درست ہے جب کہ کوئی مسلمان گواہ میر نہ آسکے۔ جہاں گواہ بنانا اختیاری ہو، وہاں مسلمان صرف مسلمان ہی کو گواہ بنائیں۔ البتہ ذمیوں کے گواہ ذی بھی ہو سکتے ہیں۔ گواہ قابل اعتماد ہو۔ جموٹا ثابت نہ ہو چکا ہو۔ خائن نہ ہو۔ سزا یافتہ اور ظلم سے دشمنی نہ رکھتا ہو۔

شہادت بالقرائن (Circumstantial Evidence) بھی معتبر ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت شہادت بالقرائن سے بھی ثابت ہوئی تھی جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے: (۱۲) [یوسف: ۲۶، ۲۷]۔

گواہوں کی تعداد کم از کم تعداد دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہے۔ جن جرائم میں حدود نافذ ہوتی ہیں ان میں عورت کی گواہی قبول نہیں۔

ایک نظام کے جملہ اجزا آپس میں ایک تنظیم کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، اس لیے اس نظام کی ہر چیز کو اس کے پورے ماحول اور سیاق و سباق (Context) کو مد نظر رکھ کر سمجھنا چاہیے۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ باب شہادت میں عورت کو مرد کا نصف کیوں قرار دیا گیا اس کے بعض عمرانی اور جسمانی اسباب ہیں۔ اس سے دو باتیں قطعی طور پر ثابت ہوتی ہیں: اول یہ کہ عورت شہادت دے سکتی ہے۔ یہ اثبات ہے نہ کہ لگتی ہو مگر شرائط کے ساتھ، جس طرح مرد شہادت دے سکتے ہیں، مگر شرائط (عدل، اعتماد، ذمہ داری اور وثوق) کے ساتھ، اسی

طرح عورت کو حق و الہیت شہادت سے محروم نہیں کیا، مگر شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک عورت ہی دوسری عورت کی تصدیق کرے شہادت کے لیے دو عورتوں کی گواہی کا یہی قلعہ ہے۔

ب۔ اقرار (Admission): عدالت (Court) کے لیے حقیقت کا ذاتی علم ضروری نہیں۔ شہادتوں سے اخذ شدہ علم کافی ہے۔ حلفیہ بیان Affidavit پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور اسے درست ہی تسلیم کیا جائے گا (یہ Presumption of Truth کا اصول ہے) جب تک کہ یہ غلط ثابت نہ ہو جائے۔ ذاتی اور درون خانہ باتوں کے بارے میں عورت کی شہادت معتبر سمجھی جائے گی۔

ب۔ اقرار (Admission):

کسی شخص کے اپنے اقرار سے بھی ایک واقعے کی حقیقت ثابت ہو سکتی ہے:

جرائم حدود میں اقرار چار مرتبہ، صریح، بلا اکراہ اور بقائی ہوش و حواس ہونا ضروری ہے۔ انحراف شدہ اقرار (Retracted confession) کی بنا پر سزا نہیں دی جاسکتی۔ اقرار الزام کے شریک ثانی Co-accused کو مستوجب سزا نہیں بناتا (السیوطی: الاشباہ، ص ۶۷)۔ اس بارے میں پاکستان کا رائج الوقت قانون شہادت مختلف ہے۔

تحریری شہادت (Written evidence) بھی اقرار کے ضمن میں آتی ہے۔ یہ ثبوت کا بنیادی طریقہ (Primary method) نہیں ہے، بلکہ ایک قسم کا تحریری اقرار ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں معاملات کو ضبط تحریر میں لانے کو کہا گیا ہے:

ج۔ یمین (Oath):

دیوانی معاملات (Civil matters) میں حلف بالیمین بھی قابل اعتبار ہے۔ مغرب کا قانونی ذہن بھی ادھر ہی گیا ہے، چنانچہ فرنج سول کوڈ بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ بہر حال اسلامی قانون میں حلف کا بھی ایک مقام ہے اور اس سے بھی ثبوت کی ایک ضرورت پوری ہوتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے: اللہ علی المدعی والیمین علی من اکر (رواہ البیہقی والبرانی باسناد صحیح) یعنی شہادت مدعی کے ذمے ہے اور حلف اٹھانا مدعا علیہ کے ذمے (یا ثبوت) اگرچہ بعض قوانین

دے گا، شہید۔ معنی مقتول فی سبیل اللہ اس کی جہاں دوسری وجوہات بیان ہوئی ہیں وہاں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شہید (اللہ کی راہ میں مرنے والے یا قتل ہونے والے) کو اس لیے شہید کہتے ہیں کہ جاں فروشی کے صلے میں وہ یہ عزت و شرف پائے گا کہ قیامت کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مل کر وہ بھی گزشتہ امتوں کے بارے میں گواہی دے گا۔

قرآن مجید میں لفظ شہید۔ معنی مقتول فی سبیل اللہ صرف ایک ہی مرتبہ بصورت جمع (شہداء) استعمال ہوا ہے:

احادیث میں تو یہ لفظ یعنی مقتول فی سبیل اللہ بکثرت آیا ہے (دیکھیے معجم المفہرس، بذیل مادہ شہد؛ مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الشہید)۔

قرآن مجید میں شہید (معنی مقتول فی سبیل اللہ) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمیشہ ایک تو نسبی طریقہ اختیار کیا گیا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۵۷)۔

شہید کے معنوں میں جو ارتقا نظر آتا ہے وہ شاید کے معنوں میں موجود نہیں۔ اس کے معنی عدالت کے سامنے گواہی دینے والے کے ہیں [رکبہ شاہد] حدیث کی کتابوں میں شہید کی اصطلاح خصوصی طور سے اس شخص کے لیے آئی ہے جو کفار کے ساتھ جنگ کر کے اپنی جان دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے ایمان پر سچائی کی مرگ دکھاتا ہے۔ کئی حدیثوں میں ان انعامات کا ذکر آیا ہے جو جنت میں اس کی منتظر ہیں۔ اپنی اس قربانی سے شہید قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں مگر اور نکیر کے امتحان سے بچ جاتا ہے، نہ اسے ”گناہوں سے پاک کرنے والی آگ“ سے (اور برزخ) میں سے گزرنا پڑے گا۔ شہدا جنت کے مختلف درجوں میں سے بلند ترین درجے پر پہنچ جاتے ہیں جو عرش الہی سے قریب ترین ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الشہید)۔

فقہ کی کتابوں میں شہید کی بحث باب السلوة کے تحت جس کی دو سے آکر شہید کا میدان جنگ میں انتقال ہو جائے تو اسے غسل نہیں دیا جاتا بلکہ اپنے خون آلود کپڑوں میں اسے دفن کر دیا جاتا ہے۔ البتہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اگر اس کا انتقال کچھ کھانے یا پینے یا کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ہوا تو

مغرب کے نزدیک حلف ثبوت کا ایک کمزور طریقہ ہے، یعنی اگر ایک طرف قابل اعتماد (trustworthy) شہادت ہو اور دوسری طرف حلف تو مؤخر الذکر کو رد کر دیا جائے گا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد مبارک میں حلف کی جس ضرورت کا ذکر آیا ہے اس کی عظیم قانونی حکمت نزاعات کی ایک بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ یہ اصول ہر حال اپنی جگہ ہے کہ مدعی صرف شہادت کے ذریعے اپنا دعویٰ ثابت کر سکتا ہے اور مدعا علیہ حلف سے اپنی ذمہ داری سے بری ہو سکتا ہے۔

اگر مدعا علیہ کو حلف اٹھانے کے لیے کہا جائے تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ قسم کھالے گا یا انکار کر دے گا اور یا مدعی پر ڈال دے گا۔ قسم سے انکار بھی اقرار ہی کی ایک صورت ہے، لیکن یہ اقرار اتنا کمزور سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ مدعی (Plaintiff) کی قسم بھی شامل (corroborate) کرنی ضروری ہو جاتی ہے، خواہ مدعا علیہ (defendant) اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے (ابن قدامہ: المغنی، مطبع النصار، ۱۲: ۱۲۴)۔ نیز رکبہ قذف، لعان، مأخذ: متن میں مذکور ہیں۔

○

شہید: (ع) جمع: شہدا۔ معنی گواہ، راہ حق میں جان دینے والا۔ قرآن مجید میں اس کا استعمال اکثر (جیسا کہ شاید رکبہاں، جمع: شہود کا جس سے یہ قطعی طور پر امتیز نہیں) اس لفظ کے بنیادی اور ابتدائی معنوں میں ہوا ہے، یعنی گواہ کے معنوں میں، مختلف سیاق و سباق رکھنے والی متعدد آیات میں جن میں یہ لفظ وارد ہوا ہے، امتیازی حیثیت رکھتی ہیں: (دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔

”اسی طرح ہم نے تمہیں ایک درمیانی اور عادل امت بنا دیا تاکہ تم تمام انسانوں پر (سچائی کی) گواہی دینے والے بن جاؤ اور اللہ کا رسول تم پر گواہی دے، یعنی وہ تو ہر چیز کو دیکھنے والا اور اس کی تمکبانی کرنے والا ہے۔ (البقرہ)۔

پھر شہید بھی اللہ کے اسماء حسنی میں سے ہے [رکبہ اللہ] انبیاء کے لیے مثلاً ”ہر نبی اپنی امت کے بارے میں گواہی

الماکی: المختصر فی الفقه، اطالوی ترجمہ از Guidi و Santillana میلان ۱۹۱۹ء، ۱: ۱۵۳؛ (۵) ابن جعفر بغدادی: مجموع الفقه (زیدی فقہ) طبع Griffini، ص ۷۰ و ۲۳۷؛ (۶) الشرائی: میزان، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۱۹۷؛ (۷) ابن الحاج: المدخل، ۱۱۶: ۲، بئند.

○

الشیانی : ابو عبد اللہ محمد بن الحسن بن فرقد، بنو شیبان کے ایک مولیٰ، نامور بزرگ، حنفی فقیہ، جو ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں واسطہ میں پیدا ہوئے، انہوں نے کوفہ میں پرورش پائی اور چودہ سال کی عمر میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے تعلیم حاصل کی۔ انہیں کے زیر اثر اپنے آپ کو علم فقہ کی تحصیل کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی عمر میں وہ مسجد کوفہ میں خطبہ دیا کرتے تھے۔ انہوں نے علم حدیث حضرت سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ) الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور دیگر حضرات بالخصوص حضرت امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا۔ حضرت امام مالکؒ کے درس میں وہ برابر تین سال تک مدینہ منورہ میں حاضر ہوتے رہے۔ فقہ میں ان کی تعلیم و تربیت زیادہ تر امام ابو یوسفؒ کی مرہون منت ہے، مگر اول الذکر (امام ابو یوسفؒ) نے انہیں مصر یا شام کی قضا دلوانا چاہی، تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ ۱۷۶ھ/۷۹۲ء - ۷۹۳ء میں خلیفہ ہارون الرشید نے زیدی امام یحییٰ بن عبد اللہ کے بارے میں ان سے مشورہ کیا۔ اس موقع پر انہوں نے (الطبری: ۳: ۶۱۹) خلیفہ کی مرضی کے خلاف رائے دی۔ خلیفہ چاہتا تھا کہ یحییٰ کو سزا دی جائے۔ امام محمد شیبانی کا موقف یہ تھا کہ امان دینے کے بعد نقص عمد کر کے یحییٰ کو سزا دینا کسی صورت جائز نہیں۔ اس فتوے کی وجہ سے خلیفہ نے ناراض ہو کر انہیں عمدہ قضا سے برطرف کر دیا اور آئندہ اٹا سے بھی روک دیا (بکری: ۲: ۱۲۳ بعد)۔ بعض مؤرخین مذہب نے لکھا ہے کہ وہ مرجئی تھے۔ (ابن قتیہ: معارف، ص ۳۰۱، الشرمستانی، طبع Cureton، ص ۱۰۸) لیکن انہوں نے اپنے آپ کو مرجئی سرگرمیوں سے الگ تھلک رکھا، (الفرست، ص ۲۰۴)۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں ہارون نے الرقہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا (الطبری: ۳: ۶۳۵) اور انہیں

اگرچہ وہ کلاً شہید ہی ہے لیکن اس کو غسل اور کفن دیا جائے گا۔ اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی (دیکھیے کتب فقہ)۔ نماز جنازہ کے سلسلے میں دوسری طرف وسیع معنوں کے لحاظ سے شہداء کی کئی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ جن کی تفصیل ذیل میں دی گئی ہے: اگر کوئی شخص زخم کھانے کے باوجود لڑائی کے اختتام تک زندہ رہے اور مرنے سے پہلے اپنے بعض امور کو سرانجام دے لے تو قانونی اعتبار سے اس پر شہید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

شہادت کی اس تفہیم سے شہید کی موت میں بھی ایک خاص عظمت و جلالت پیدا ہو گئی ہے۔ خود شہید کے تصور میں بھی ایک اہم وسعت پیدا ہو گئی ہے جس کا پتا جزوی طور پر احادیث سے بھی ملتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ہر وہ شخص جو خارجی تشدد کے باعث غیر طبعی موت کا شکار ہوا ہو اور جس پر دیکھنے اور سننے والوں کو رحم آئے، عامۃ المسلمین کے نزدیک شہید تصور ہونے لگا۔ ان معنوں کو ہر وہ شخص جو کسی (شدید) مرض از قسم طاعون وغیرہ سے مر جائے یا "پیٹ کی بیماریوں" میں مبتلا رہ کر فوت ہو، شہید تصور ہوتا ہے، ہر شخص جو خارجی تشدد سے غیر طبعی موت مرے، مثلاً فاقہ کشی، پیاس، غرقابی، زندہ درگور ہونا، زہر خورانی، یا بجلی کے گرنے سے موت واقع ہونا، یہ سب شہادت کی موتیں ہیں، مزید براں اگر کوئی شخص اپنی لسانی خواہشوں کا مقابلہ کرنے کے جہاد اکبر میں ختم ہو جائے تو وہ بھی شہید ہے۔

ایسے شہید کی قبر کو مشہد سمجھا جاتا ہے، پارسا اور دیدار لوگ اسے احرام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور وہ لوگوں کی زیارت گاہ بن جاتی ہے۔

قاہرہ میں شہیدوں کی یاد میں ایک میلہ لگتا تھا جو آٹھویں صدی ہجری تک مرجع خلافت تھا۔ شہداء سے عقیدت کا بے پایاں اظہار پاکستان اور بھارت کے بعض حصوں میں بہت نمایاں ہے۔

ماخذ : (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۲) ابراہیم الحلبي الحنفی: ملتقى الابحار (مع شروح: مجمع الاسماء اور الدر المنبتی)، قسطنطنیہ ۱۳۲۸: ۱، ۱۸۸: (۳) الباجوری الشافعی: حاشیہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۶۵؛ (۴) ظیل بن اسحق

سلسلہ یادگار کتب، ورق ۳۳۲ ب؛ (۶) الرضی: شرح البیرونی، مقدمہ؛ (۷) ابن نفلان: وفیات؛ ۳۵۳: ۱؛ بعد؛ (۸) الکردوسی: مناقب الامام اعظم، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ؛ ۲: ۱۳۶ تا ۱۶۷ (قدیم ماخذ کو استعمال کرتا ہے)؛ (۹) ابن قلیوفا، طبع قزو کل، عدد ۱۵۹.



شبیہ (بنو) : قریش مکہ کا ایک خاندان جو حضرت شبیہ بن عثمان بن ابی طلحہ عبداللہ بن عبد العزی بن عثمان بن عبدالدار بن قصی کی اولاد ہیں۔ اس خاندان کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ بیت اللہ کی کلید برداری اور پاسانی بنو شبیہ کے سپرد رہی۔ یہ سعادت اس خاندان کو زمانہ جاہلیت میں بھی حاصل تھی۔ یہ نظام قصی بن کلاب نے قائم کر کے اپنے بیٹے عبدالدار کے سپرد کر دیا۔ عبدالدار کے بعد اس کے بیٹے عثمان کو سونپا گیا۔ عثمان کے بعد حجاب و سدانیت بیت اللہ اس کے بیٹے عبد العزی کے سپرد ہوئی۔ عبد العزی کے بعد ابو طلحہ عبداللہ کو، اس کے بعد اس کے بیٹے طلحہ کو اور اس کے بعد عثمان بن طلحہ کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف نصیب ہوا۔ یہ عثمان بن طلحہ حضرت شبیہ بن عثمان کے عزاوت تھے اور دونوں مشترکہ طور پر حجاب کعبہ اور پاسانی بیت اللہ کے فرائض انجام دیتے تھے۔ حضرت عثمان بن طلحہ نے حضرت خالد بن ولید اور حضرت عمرو بن العاص کی رفاقت میں مدینہ حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا (سیر اعلام النبلاء ۳: ۸)؛ لیکن شبیہ فتح مکہ کے بعد حلقہ گروش اسلام ہوئے (کتاب مذکور ۳: ۹)۔ حضرت عثمان بن طلحہ کے مدینہ منورہ چلے جانے کے بعد حجاب کعبہ شبیہ کے سپرد رہی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مکہ فتح کیا تو آپ نے کلید کعبہ اسی خاندان کے سپرد کر دی۔ عہد اسلام میں اس وقت سے یہ سعادت بنو شبیہ کے خاندان میں چلی آ رہی ہے (انساب الاشراف ۱: ۵۳)۔ قبیلہ بنی عبدالدار نے جنگ احد میں اسلام کے خلاف نمایاں کردار ادا کیا اور اس قبیلے کے ایک ہی گھرانے کے کئی آدمی اسلام کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے۔ طلحہ اور عثمان کے علاوہ طلحہ (بن ابی طلحہ) کے چار بیٹے اور ایک بھائی ابو سعید بھی اس جنگ میں قتل ہوئے

الرقہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ اپنی برطرفی (۱۸۷/ ۸۰۳ء) کے بعد وہ بغداد ہی میں مقیم رہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ نے انہیں اپنے ساتھ خراسان کے سفر پر چلنے کا حکم دیا (۱۸۹/ ۸۰۳ء) اور انہیں خراسان کا قاضی مقرر کر دیا (الکردوسی ۲: ۱۳۷) اسی سال وہ ربوہ کے مقام پر جو الرے کے قریب ہے، وفات پائے۔

وہ اصحاب الراے میں اعتدال پسند تھے اور اپنی تعلیم کو حتی الامکان حدیث پر مبنی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ ایک قابل نحوی بھی مانے جاتے تھے۔ ان کے شاگردوں میں امام شافعیؒ [رحمہم اللہ] تھے جنہوں نے اپنے استاد سے کئی مسائل میں اختلاف کیا ہے (کتاب الرد علی محمد بن الحسن، در کتاب الامام قاہرہ ۱۲۲۵ھ؛ ۷: ۲۷۷ بعد)۔ حنفی مذہب کی نشر و اشاعت کا سرا ابو یوسف اور اشیانی کے سر ہے۔ ان کی تصانیف جن پر بکثرت شرحیں لکھی گئی ہیں، قدیم ترین مواد فراہم کرتی ہیں جس سے ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی تعلیمات کے متعلق راے قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے، اگرچہ بہت سے امور میں انہیں حضرت امامؒ کے خیالات سے اختلاف ہے۔ ان میں سے اہم یہ ہیں: کتاب الاصل فی الفروع یا المبسوط، الجامع الکبیر، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، الجامع الصغیر (طبع بولاق ۱۳۰۲ھ، ابو یوسف کی کتاب الخراج کے حاشیے پر، نیز طبع دہلی ۱۲۹۱ھ، ۱۳۱۰ھ) کتاب البیرونی الکبیر (الرضی کی شرح کے ساتھ ۳ جلدوں میں چھپی ہے، حیدرآباد ۱۳۳۶/۱۳۳۵ھ، طبع استانبول ۱۲۳۱ھ) کتاب (کئی مرتبہ چھپی ہے)۔

امام اشیانی نے امام مالکؒ کی الموطا کا ایک نسخہ مع ناقدانہ حواشی اور اضافوں کے بھی مرتب کیا ہے جو عام مروجہ نسخوں سے مختلف ہے۔

ماخذ : (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau ۷/ ۷۸: ۲ (خاکہ، در ابن عقیبہ: کتاب العارف، طبع و سٹفٹ Wustenfeld، ص ۲۵۱: ۲) البری، طبع ڈخویہ، ۳: ۲۵۱: ۳ (۳) النوری: تہذیب الاسماء واللغات، ص ۱۰۳: ۱ (۴) الفہرست، ص ۲۰۳ بعد۔ بعد کے ماخذ زیادہ تر اضافے کی قسم کے ہیں: (۵) الحلیب ابغدادی: تاریخ، در السمعی: کتاب الانساب

(جوامع السیرۃ، ص ۱۷۳)۔

بنو شیبہ کو ان مختلف فرائض کی تفویض اب اس قدر مسلم ہو چکی ہے کہ وہ مطلقاً جالب توجہ نہیں رہی۔ پرانے مصنفین اور بالخصوص حجاج کے لیے وہ زیادہ دلچسپی کا موضوع بنے رہے ہیں۔ اس بارے میں دو اہم بیانات ہیں: ایک تو ۱۱۸۳ھ میں ابن جبر کا اور دوسرا ۱۲۷۱ھ میں ناصر خسرو کا۔ زیارت کعبہ کے ساتھ دو رکعت نماز کی ادائی اگر ممکن ہو تو ٹھیک اسی جگہ پر جہاں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد نماز ادا فرمائی تھی، بہت ہی کار ثواب ہے۔ یہ گو مناسب جج میں سے نہیں، لیکن حجاج اسے مزید ثواب کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ بیت اللہ شریف کی کلید صرف زعمیم ہی کے پاس رہتی ہے۔ جس کا حال آگے چل کر بیان کریں گے۔

وہ روایت جس کی رو سے بنو شیبہ کو بیت اللہ کی حجاب ملی تھی، بہت ہی قدیم ہے۔ اس کو اب تک بھی اس محرابی دروازے کے نام سے حیات دوام حاصل ہے جو زمزم کے پاس مسجد الحرام کی دیوار کی قدیم حد کا پتا دیتا ہے۔ جب مقدم الذکر فرابی دروازے کو بڑا کیا گیا، تو جدید دروازہ جسے اب باب السلام کہتے ہیں اور جو کعبہ اللہ اور قدیم مسقف راستے کے ساتھ ایک سیدھ میں تھا، باب بنی شیبہ کہلائے لگا۔

ماخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۲/۹۹: (۲) احمد بن حنبل، المسند، ۳: ۶۸؛ (۳) البخاری: المسج، کتاب السلوة؛ اب ۸۱؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۵۳؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۸۰؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ۱۷۳؛ ۲۳۳ بعد؛ (۷) الاذرقی: اخبار مکہ، ۱: ۶۳ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) الفاسی: شفاء العزائم باخبار البلد الحرام، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹؛ ۱۳۸ بعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) عمر رضا کحالیہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ شیبہ بن عثمان۔

○

شِیْثُ : (عبرانی: شِیْث Sheth) 'سیت Seth جس کے معنی ہیں "محبہ اللہ" یا اللہ کی بخشش (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادہ) حضرت آدم علیہ السلام کے تیسرے بیٹے جو قتل ہاتل کے پانچ سال بعد پیدا ہوئے جب کہ ان کے والد بزرگوار

کی عمر ایک سو بیس سال تھی۔ چونکہ قاتل کے ہاتھوں ہاتل قتل ہو گیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا نعم البدل عطا فرمایا اور اسی مناسبت سے ان کا نام شِیْث، یعنی اللہ کا عطیہ رکھا گیا (الکامل، ۱: ۲۸ تا ۲۹) ابن الاثیر (محل مذکور) کی تصریح کے مطابق وہ اللہ کے نبی تھے جن پر پچاس صحیفے نازل فرمائے گئے۔ جب حضرت آدم فوت ہوئے تو انہوں نے اپنا وارث اور وصی مقرر کیا۔ انہوں نے دن اور رات کے اوقات سکھائے، آنے والے سیلاب (طوفان نوح) کی خبر دی اور انہیں تاکید کی کہ وہ دن کی ہر ساعت میں عزت نشین ہو کر خدا کی عبادت کیا کریں۔ یہ شِیْث ہی ہیں جن سے نسل انسانی چلی، کیونکہ ہاتل نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا اور قاتل کے ورثہ سیلاب (طوفان نوح) میں غرق ہو گئے تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ کئے میں رہتے تھے، اور تازیست جج کی رسوم ادا کرتے رہے (الکامل، ۱: ۳۱)۔ انہوں نے ان صحائف کو، جو حضرت آدم اور ان پر نازل ہوئے تھے (اور تعداد میں ۵۰ تھے) اکٹھا کیا اور اپنے طرز عمل کو ان کے مطابق منضبط کیا۔ انہوں نے خانہ کعبہ کو پتھر اور چکنی مٹی سے بنایا۔ ان کے فوت ہونے کے بعد ان کے بیٹے انوش (Enoch) ان کے جانشین ہوئے۔ وہ کوہ ابو قیس کے غار میں اپنے والدین کے پاس دفن ہوئے۔ انہوں نے ۹۱۲ سال کی عمر پائی تھی۔ ابن اسحق کے قول کے مطابق ان کی شادی ان کی بہن حذورہ سے ہوئی تھی۔

الطبری، اپنی تاریخ میں انہیں شث اور شاث لکھتا ہے (۱: ۱۵۲) اور بیان کرتا ہے کہ شِیْث اس نام کی سریانی شکل ہے۔ یہ نام بدل کر عطیہ (خداوندی) کا ہم معنی ہے، کیونکہ وہ ہاتل کی جگہ عطا ہوئے تھے (بائیل ۳، سفر التکوین: ۲۶)۔

ماخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۵۲ تا ۱۶۸، ۱۱۲۲؛ ۱۱۲۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱: ۳۵، ۳۹؛ (۳) اشعابی: عرائس المجالس، طبع سنی ۱۲۷۷ھ، ص ۴۲؛ (۴) عبد الوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ، (۵) ابوالفداء؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، الریاض، ۱۹۶۶ء۔

○

شیخ : (ع) اس لفظ کے دو مفہوم ہیں: (۱) خاص

اور (۲) عام۔ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) کسی دینی یا روحانی سلسلے کا بانی، مگر اس کے جانشین کو جو اس سلسلے کی گدی سنبھالے یا ان لوگوں کو جو اس کی مختلف شاخوں کے رکھیں ہوں، بھی شیخ کہہ دیا جاتا ہے۔

شیخ المرتبۃ اپنے سلسلے کا دینی اور دنیوی دونوں امور میں رہنما ہوتا ہے، اس میں لازمی طور پر تمام اخلاق حسہ پائے جانے چاہئیں۔ اسے عالی ظرف، زہد کیش اور تمام اوصاف حمیدہ کا حامل ہونا چاہیے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے علم وافر حاصل ہو، وہ اللہ کا برگزیدہ بندہ ہوتا ہے اور اللہ اس پر اپنی برکت نازل کرتا ہے، اس لیے وہ بندے کو اللہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اسے قانون الہی یا شریعت کا مکمل علم ہوتا ہے۔ وہ وسوس نفسانیہ اور ان کے علاج سے واقف ہوتا ہے۔ اپنے طریقے کی مخصوص تعلیمات کا بانی یا وارث ہونے کی وجہ سے وہ صاحب برتر ہوتا ہے (یعنی اس کی رضا قادر مطلق کی مشیت سے فیض یاب ہوتی ہے)۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ کہ مرید [رک بہ طریقہ] متعدد شیوخ کی پیروی کرتے ہیں یا کرچکے ہوتے ہیں۔ ان شیوخ کو ان سالکوں کے رہنما ہونے کی حیثیت سے ایک خاص خطاب دیا جاتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نئے سالک کو تصوف کی تعلیم دینے میں انہوں نے کیا اور کس قدر حصہ لیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے سب سے پہلے (۱) شیخ الارادۃ ہے جو طریقہ صوفیہ کا سب سے زیادہ بلند مرتبہ شخص ہوتا ہے، جس کی رضا کے ساتھ صوفیہ کے خیال میں قضاے الہی ہوتی ہے اور جس سے یا جس کی ہدایت کی بدولت مرید جسمانی اور روحانی دونوں حیثیتوں سے سلسلے میں داخل ہوتا ہے؛ (۲) شیخ الاقتداء وہ شخص ہے جس کے طریق کار پر مرید کو چلنا چاہیے، اور جس کی تقلید قولاً و فعلاً دونوں طرح ہونی چاہیے؛ (۳) شیخ البرک وہ ہے جس کے پاس مرید اس لیے جاتے ہیں کہ وہ برکت سے مالا مال ہو جائیں؛ (۴) شیخ الاتساب وہ ہے جس کی سفارش سے مرید کو جماعت میں داخل کیا جاتا ہے، اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے اور دنیوی امور میں اسی کی فرماں برداری کرتا ہے؛ (۵) شیخ التلقین روحانی استاد ہوتا ہے، جو جماعت کے ہر فرد کے پڑھنے کے لیے

اورادو و وظائف کی تعداد و مقدار معین کرتا ہے، (۶) شیخ الترویج وہ ہے جس کے ذمے ابتدائے سلوک میں سالکوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان مختلف عہدوں کا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، حامل ایک شخص ہو سکتا ہے یا متعدد اشخاص علیحدہ علیحدہ بھی ہو سکتے ہیں۔

جس جگہ کسی سلسلے کا شیخ رہتا ہے، اسے زاویہ [رکت بان] کہتے ہیں۔ اس کے پاس زاویے کا انتظام کرنے کے لیے کچھ مددگار اور خادم ہوتے ہیں: ”خلیفہ“ یا نائب جو اس کا قائم مقام یا خاص مددگار ہوتا ہے، ”مقدم“، جماعت کے ایک گروہ کے کسی ضلع کا ناظم، طریقے کا اصلی ناشر الدعوة، عمومی معلم، ”راکب یا شادیش“، قاصد جس کا کام شیخ کے احکام اور شیخ یا اس کے مقدم کی زبانی اور تحریری ہدایات کا ادھر ادھر لے جانا ہے، ”صیاف“ جو موسم گرما میں دورہ کر کے معتقد قبائل سے نذرانے اور صدقات جمع کرتا ہے۔ ان عہدے داروں کے نیچے، بہت سے چھوٹے عہدے دار بھی ہوتے ہیں، جو ضلع یا برادری کے لحاظ سے خوان یا فقیر (جمع: فقرا) یا اصحاب، یا خادم (جمع: خدام)، یا درویش کہلاتے ہیں۔

شیوخ کی دینی اور دنیوی جانشینی کی بابت شریعی جمعیوں میں تو یہ دستور ہے کہ بانی طریقت شیخ کی براہ راست صلیبی اولاد اس کی وارث (گدی نشین) ہوتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ برزخاوندی ایک پشت سے دوسری پشت کی طرف براہ راست منتقل ہوتا ہے طریقت کے وہ سلسلے جن کی بنیاد شریفوں کے علاوہ دیگر متورع لوگوں نے رکھی ہو، ان میں طریقت کے اعلیٰ طبقے کے معزز لوگ شیخ کا تقرر کرتے ہیں، لیکن یہ صورت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ ان شیوخ کے نام جو کسی سلسلہ طریقت کے یکے بعد دیگرے گدی نشین بنے ہوں ایک شجرے کی شکل میں جمع کر دیئے جاتے ہیں۔

ماخذ: الغزالی: احیاء، ج ۳، ص ۲۴۴ (وسط میں)؛ (۱) محمد الفاسی، المعروف بہ میارہ: مختصر الدر المنین، قاہرہ، تاریخ ندارد، ص ۷۹۔

شیخ الاسلام : ان اعزازی القاب میں سے ایک جو پہلے پہل چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں دینی شخصیتوں کے لیے اختیار کیے گئے۔ شیخ الاسلام کا لقب صرف علما اور کبھی کبھی صوفیہ کے لیے مخصوص رہا ہے، جس طرح کہ وہ دوسرے اعزازی القاب، جن کا پہلا جز لفظ شیخ ہے (مثلاً شیخ الدین، شیخ الفقہاء کا لقب ابن خلدون نے اسد بن الفرات لقیہ کو دیا ہے، دیکھیے مقدمہ، ترجمہ de Slane '۷۸: ۷۸)۔ ان تمام القاب میں سے صرف شیخ الاسلام کا لقب بہت کثرت سے استعمال ہوتا رہا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری میں خراسان میں شافعی علما کے سرخیل اسلیل بن عبدالرحمن کو (وہاں کے) سنی خصوصیت سے شیخ الاسلام کہتے تھے (یہ دیکھیے الجوبی: جان کشای: ۲: ۲۳، جہاں شیخ الاسلام خراسان کا حوالہ ملتا ہے) اور اسی زمانے میں صوفی ابوالسلیل الانصاری (۱۰۰۶ تا ۱۰۸۸ء) کے مرید ان کے لیے اسی لقب کے دعویٰ کرتے تھے (البکی: طبقات، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۳: ۱۱۷، جابی: لغات الانس، طبع Lees، کلکتہ، ۱۸۵۹ء، ص ۳۳، ۳۷)۔

لیکن اس لقب کو زیادہ شہرت اس وقت حاصل ہوئی جب اس کا اطلاق مخصوص طور پر قسطنطنیہ کے مفتی اعظم پر ہونے لگا۔ جس کے عہدے کو سلاطین عثمانیہ کی مملکت میں ایک وقت ایسی مذہبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی جس کی نظیر دوسرے اسلامی ممالک میں ناپید تھی۔ سلطنت عثمانیہ کی ابتدائی صدیوں میں صوفی مشرب شیوخ کا اثر و رسوخ علما کے اثر و رسوخ سے بہت زیادہ بڑھ گیا تھا، محمد اول کی ہاتھوں سلطنت کا نیا آئین بن جانے کے بعد رائج العقیدہ سنی اثرات اور متصوفانہ شیعہ اثرات کے درمیان کشمکش دیکھنے میں آتی ہے (مثلاً بدرالدین محمود کا واقعہ)۔ یہ کشمکش سلطان سلیم اول کے عہد حکومت میں رائج العقیدہ علما کی فتح کی صورت میں ختم ہوئی۔ ان تاریخی بیانات میں، جو واقعات کے صرف افادی پہلوؤں کے پیش نظر دیئے گئے ہیں، اس صورت حال کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، اور اس لیے انہیں خاصے حزم و احتیاط کے ساتھ قبول کرنا ہوگا۔ دیگر ماخذ اس بارے میں بہت کم معلومات دیتے ہیں۔ چنانچہ سوانح کا مجموعہ، الشقائق النعمانیہ (جو سلیمان اول کے عہد

میں تالیف ہوا) صرف رائج العقیدہ زادیہ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے، لیکن اس کے دیکھنے سے اس بات کا صاف پتا چلتا ہے کہ ممالک عثمانیہ کے پرانے فقہاء یا تو مصر و ایران کے تعلیم یافتہ تھے اور یا ان کے اساتذہ عرب اور ایرانی تھے۔ خود قسطنطنیہ کے بعض اولیٰ مفتی غیر ملکی تھے، جیسے فخرالدین ابوالعینی (مفتی ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ء) اور علاء الدین العربی۔ بعد کی روایات میں شیخ ارہ بانی عثمان کے خسر) کو ممالک عثمانیہ کا پہلا مفتی قرار دیا گیا ہے (ملیہ سالنامہ سی، ص ۳۱۵)۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ایک مفتی الانام سلطان مراد ثانی کے عہد حکومت ہی میں مامور ہو چکا تھا، جو مملکت کے تمام دیگر مفتیوں پر بالادست تھا (مجل عثمانی، ص ۶۰۱) اور یہ کہ محمد ثانی نے قسطنطنیہ فتح کرنے کے بعد سرکاری طور پر شیخ الاسلام کا خطاب نئے دارالخلافہ کے مفتی، خضر بیگ، پہلی کو عطا کیا تھا اور ساتھ ہی اسے دو قاضی عسکروں (d, Ohsson و von Hammer) پر حاکم اعلیٰ بنا دیا تھا۔ لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ مفتی وقت اس وقت ایسی اہم شخصیت بن چکا تھا۔ شقائق کے بیان کے مطابق یہ خضر بیگ صرف استانبول کا قاضی تھا، اور فخرالدین ابوالعینی مفتی تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۸۱)۔ اگر ہم بعد میں یہ دیکھتے ہیں کہ دوسرے الشارح (دیکھیے ماخذ) میں شیخ الاسلام کا سوانح نگار اپنے سوانح کو مفتی محمد شمس الدین فناری (م ۱۳۳۰ء) کے ذکر سے شروع کرتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی بات معلوم ہوتی ہے۔ صرف سلیم اول کے عہد حکومت میں قسطنطنیہ کے مفتی کا ان ۲۳ سالوں میں زبردست اثر ظاہر ہونا شروع ہوا، جن میں اس عہدے پر تائی گرائی زنبیلی علی جمالی اندی [رکٹ پائل] مامور رہا۔ قسطنطنیہ کے مفتی کی اہمیت میں ترقی اور اضافہ خود بخود ہوا اس میں سلاطین کی غذا کو کوئی دخل نہ تھا، البتہ شیخ الاسلام کا خطاب عطا ہوا، جو اس عہد میں کئی مفتیوں کو ملا ہوا تھا۔ (دیکھیے نیچے) اس ارتقا کی توجیح کے لیے ہمیں کئی سستوں میں تحقیق کرنا ہوگی۔ ایک نہایت جازب توجہ مفروضہ M. Goudefroy Demombynes کا ہے، جسے قسطنطنیہ کے مفتی کے منصب اور ترکوں کی فتح مصر سے پہلے مصر کے ملوک سلاطین کے دربار میں عباسی خلیفہ کی حیثیت کے مابین

نمایاں مماثلت نظر آتی ہے (La Syrie) پیرس ۱۹۲۳ء ص ۱۲۲۔

سلطنت میں شیخ الاسلام کی حیثیت کی عظمت سرکاری تقریبات کی رسوم میں نمایاں ہوتی تھی۔ رسوم و آداب کے قانون کے مطابق شیخ الاسلام کو وقت کا ابو حنیفہ سمجھا جاتا تھا۔ مفتی کے لیے صرف صدر اعظم کے ہاں حاضری دینا ضروری تھا۔ صدر اعظم یا سلطان سے اس کی ملاقات کے آداب و ضوابط ادنیٰ سے ادنیٰ جزئیات سمیت منضبط تھے۔ مذہبی تقریبات، سلطان کی تدفین، نئے سلطان سے بیعت اور مؤخر الذکر کی رسم تاجپوشی کے موقع پر مفتی کے حقوق و وظائف صاف و واضح طور پر معین کر دیئے گئے تھے۔ شیخ الاسلام کے علاوہ اس کے اور بھی بہت سے القاب اور خطابات تھے۔

علا کی اعلیٰ جماعت کا رئیس ہونے کی حیثیت سے مفتی کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ سلطان کی خدمت میں محکمہ عدلیہ کے مجھے اعلیٰ ترین عہدے داروں کے ناموں کی سفارش کرے۔ وہ خود شاذ و نادر ہی قاضی کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں جب سلطنت عثمانیہ کا نظم و نسق جدید طرز پر لایا جانے لگا تو آہستہ آہستہ ایک انتظامی محکمہ بھی وجود میں آیا جس کا رئیس شیخ الاسلام تھا۔ اس وقت بہت سے اشخاص ایسے تھے جو مفتی کے طرح طرح کے فرائض میں اس کا ہاتھ بٹاتے تھے، مثلاً ”مکہ خدا“ یا ”کیا“ جو مفتی کی نمائندگی کر سکتا تھا، ”تختیں چپی“ جو اس کی طرف سے حکومت میں وکیل ہوتا، ”مکتوب چپی“ یا معتد عمومی اور ”فتویٰ امینی“ جس کا کام یہ تھا کہ عوام کی طرف سے جو فتاویٰ مطلوب ہوں، انہیں تیار کر کے اعلان کرے۔ مگر تمام عہدے داروں کے اپنے اپنے دفاتر تھے۔ تنظیمات کے زمانے میں یہ محکمہ بندوبست مضبوط کر دیا گیا۔ شیخ الاسلام کو اس کی سرکاری سکونت کے لیے وہ جگہ دے دی گئی جو پہلے بنی چریوں کے ”آغاز“ کی تھی اور اس وقت سے اس دفتر میں جسے شیخ الاسلام تہی سی یا باب فتویٰ کہتے تھے اس کے محکمہ دفاتر قائم کئے گئے جو اس محکمے کی منوخی تک برابر قائم رہے۔ یہ محکمہ اوقاف کے سوا ان تمام اداروں کے نظم و نسق کا کام سرانجام دیتا تھا جو اساساً مذہبی حیثیت کے

تھے۔ اس طرح شیخ الاسلام ان تمام دوسرے وزارتوں محکموں کے افسران بالا کا ہم پلہ ہو گیا جو انیسویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آئے۔ وہ وزارت کا رکن سمجھا گیا اور یوں اس کے منصب کی میعاد اس وزارت کی میعاد تک محدود ہو گئی جس کا وہ رکن ہوتا۔ تاہم دوسرے وزراء پر اس کا ایک تفوق بحال رہا۔ یہ فضیلت مدت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے بنائے ہوئے آئین کی دفعہ ۲۷ میں واضح کر دی گئی تھی جس میں اس امر کو قانونی حیثیت دے دی گئی کہ صدر اعظم اور شیخ الاسلام کا تقرر سلطان براہ راست کرے گا۔ اٹھارہویں صدی تک صرف صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے دونوں عہدے ایسے تھے جن کے تفویض مناصب کی رسم سلطان کی موجودگی میں ادا ہوتی تھی۔

جوں جوں سلطنت عثمانیہ کے اداروں میں دنیویت (Secularism) آتی گئی، ریاست میں شیخ الاسلام کا اثر و رسوخ کم ہوتا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں شہزادے دولت (کونسل آف سٹیٹ) کے قیام نے داخلی سیاست پر اس کے اثر و اقتدار کو بہت بڑی حد تک زائل کر دیا۔ پھر ۱۸۷۹ء میں جدید نظارت عدلیہ کے ماتحت دیوانی اور تعزیری عدالتوں کے قیام سے اس کے اثر کا ایک اور معتد بہ حصہ کم ہو گیا۔ بعض قوانین کے بعد دیگرے ایسے منظور کیے گئے جن کی رو سے اختیارات سماعت کو شرعیہ اور نظامیہ عدالتوں کے اعتبار سے متعین کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی مذہبی اصلاحات میں اس ترقی کا بہت بڑا حصہ تھا اس کے منطقی نتیجے میں جملہ ”حاکم شرعیہ“ کے نظم و نسق کو وزارت عدلیہ کی تحویل میں منتقل کر دیا گیا۔ اس اقدام کا حق بجانب ہونا جدید قانون عامہ کی رو سے ثابت ہے، ایسا قدم اٹھانے کا واضح مقصد ان غلطیوں سے بچنا تھا جو تنظیمات کے وقت کی محکمیں تاکہ شیعت اسلامیہ کو خالص مذہبی معاملات کا محکمہ بنا دیا جائے (دیکھیے مثلاً ۳۱ اکتوبر اور ۲ نومبر ۱۹۱۶ء) یہی جذبہ تھا جس کے ماتحت ۱۹۱۷ء میں ادارہ شیخ الاسلام میں دارالحکم الاسلامیہ کے نام سے نشر و تبلیغ کی نوعیت کا ایک دفتر قائم کیا گیا۔ لیکن مدرس Modros کی عارضی صلح کے بعد ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو نئی حکومت نے نوجوان ترکوں کی جملہ اصلاحات کو منسوخ کر دیا۔ تاہم اس وقت تک ادارہ شیخ الاسلام اپنے

علی محمد (باب) بھی شامل تھا۔ میرزا علی محمد نے اسلامی عقائد میں اختلاف کا اظہار کیا تو ان چند طلبہ شیخیہ نے باب کی پیروی اختیار کر لی اور قرآن کریم کی بعض آیات اور احادیث میں جس کی وہ تعلیم پاتے تھے، تاویلیں کرنے لگے۔ لیکن فرقہ شیخیہ من حیث الجماعت باب کے پیرو نہ تھے۔ فرقے کا یہ نام خود شیخیہ نے اپنے لیے اختیار نہیں کیا تھا، بلکہ خاص و عام نے انہیں اس نام سے موسوم کیا۔ جو شخص شیخ احمد سے عقیدت کا اظہار کرتا ہے اسے شیخی کہہ دیتے ہیں (دیکھیے ابوالقاسم: رسالہ فلسفہ، بار سوم، شمارہ ۱۲، ص ۲۵۰)۔

علمائے شیعہ کا اس امر پر اعتقاد ہے کہ امر دین جزئی اور کلی طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، امر نہی سب امر کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اوصیا کے وسیلے سے تمام جزئی اور کلی اوامر دین کو لوگوں تک پہنچایا اور انہوں نے راویان حدیث اور محدثین کے ذریعہ ہم تک پہنچایا (دادی الاسلام، ص ۹)۔ علمائے شیعہ ولایت امیر المؤمنین حضرت علیؑ اور آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قائل ہیں اور وہ آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علو و آثار کی نشر و اشاعت کرتے ہیں (رسالہ فلسفہ، ص ۲۰)۔

عقائد شیعہ: خدائے عز و جل، ذاتی، بے مثال اور بے ہمتا ہے، اس کی بے ہمتائی انسانی اور اک سے بالا ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ہیں، جو شمار سے بالا ہیں۔ عدل بھی ان صفات میں سے ایک ہے، کس بھی صفت خداوندی سے انکار کفر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، پیغمبر اور رسول خدا ہیں، جنہیں پروردگار عالم نے مخلوقات کے لیے بھیجا۔ وہ خاتم انبیاء ہیں اور روز قیامت تک ہم ان کی امت ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو جو معراج ہوا وہ جسمانی تھا، روحانی نہ تھا اور معراج جسمانی کا منکر۔۔۔۔۔۔

خارج از دین ہے (رسالہ مذکور، ص ۶۳)۔ دوازدہ امام کے جن میں سے پہلے حضرت امیر المؤمنین علیؑ اور آخری ابن الحسن العسکریؑ ہیں، جو پردہ خفا میں ہیں، حجت خداوندی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین ہیں۔ یہ بہترین خلق خدا ہیں اور معصوم ہیں۔ ان کا امر خدا و رسول صلی اللہ علیہ و آلہ

اختتام کے بہت قریب پہنچ چکا تھا، کیونکہ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی تحریک و ہیت کی فتح کے بعد سلطنت عثمانیہ کے تمام سرکاری ادارے، جو اس وقت تک قسطنطنیہ میں باقی تھے، سب کے سب موقوف کر دیئے گئے اور ان کے تمام وظائف انقرہ کی نئی حکومت کے عہدے داروں نے سنبھال لیے۔ اس حکومت میں ادارہ مذکور کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ اس میں کلام نہیں کہ نئی حکومت کے آئین میں ”شرعیہ و کالیتی“ کا حکمہ قائم کرنے کی مجبائش رکھ لی گئی تھی، لیکن مجلس ملی کبیر کے لادینی رجحانات نے شیخ الاسلام یق کی اس نقل کو جاری رکھنے کی اجازت نہ دی اور ۳ مارچ ۱۹۲۳ء کو جب کہ خلافت کو ختم کیا گیا، ایک قانون منظور کر کے اس کی جگہ ایک کم درجے کا حکمہ ”دیانت ایشلری ریٹیلی“ دینی امور کی ریاست کی نام سے قائم کر دیا گیا۔

شیخ الاسلام کے دفتر کا اس کے خاتمے کے وقت کا
کامل ترین تذکرہ اسلامیہ سالنامہ سی میں ملے گا جسے ادارہ شیخ
الاسلام نے جو اس وقت مصطفیٰ خیری انڈی کی کڑی نگرانی میں
تھا، ۱۱۳۳ھ/۱۹۱۶ء میں شائع کیا تھا۔

ماخذ : (۱) رفعت افندی: دوحۃ الشانخ چاپ سکی،
استانبول؛ (۲) سوانح عمری عمر حسام الدین افندی (م ۱۲۸۸ھ/
۱۸۷۱ء) سالنامہ سی، ص ۳۲۲ تا ۶۳۱؛ (۳) وغیر میں ایک
مخطوط مستقیم زادہ کی دوحۃ الشانخ کا موجود ہے (تلوکل، ۲:
۳۰۹)۔

شُغِيَّةُ : شیخ احمد اسحاقی سے منسوب فرقہ شیخی یا
شیخہ (شیخہ کے عمل کی اساس قرآن کریم، سنت نبوی اور
ضرورت اسلام پر ہے) شیخ کے پیرو ایران اور عربستان کے اکثر
علاقوں میں ہیں۔ عراق میں ان کی تعداد نسبتاً کم ہے۔ کچھ کویت
اور آذربائیجان میں بھی ہیں (دیکھیے ابوالقاسم ابن زین العابدین:
فہرست، ۱: ۲۱۷، چاپخانہ سعادت کرمان)۔ میرزا محمد باقر نے کسی
اشتباه میں فرقہ بابیہ کو بھی پیروان شیخ قرار دیا ہے (روضات
الجمات)۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ چند طلبہ شیخیہ سید کاظم
رشتی کی مجلس درس میں شامل ہوتے تھے۔ اسی مجلس میں میرزا

کچھ نہیں کہ وہ خدا کے امر و فعل کے نمائندے ہو جاتے ہیں اور ان کا فعل اس موقع پر ہر چیز میں نافذ و موثر ہو جاتا ہے۔ موثر جو ہوتا ہے، وہ امر خدا ہے، نہ امر بشر (رسالہ فلسفہ، ص ۱۱۵ تا ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷)۔ پس چونکہ امام معصوم تمام مراتب فعل پروردگار پر رضامند ہوتا ہے پس اس کا فعل، فعل خدا بن جاتا ہے اور فعل پروردگار کے آثار و صفات اس میں جمع ہو جاتے ہیں (رسالہ فلسفہ، ص ۱۳۳)۔

ماخذ : (۱) ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست، بار اول، چابخانہ سعادت کرمان؛ (۲) وحی مصطفیٰ: وادی السلام، بار دوم، چابخانہ مذکور؛ (۳) وحی مصطفیٰ: رسالہ فلسفہ، بار سوم، شمارہ ۱۲، چابخانہ مذکور۔

○

شیطان : (ع)، (ج: شیطاٹین)، لفظی معنی غیث، سرکش، خود سر، دور ہونے والا، شُغْل، معنی دور ہوا، مخالفت کی، سرکشی دکھائی اور اس کا وزن فَعَال ہے، بعض کے نزدیک شاط (وہ ہلاک ہوا، برباد ہوا) سے مشتق ہے اور اس کا وزن فَعْلان ہے، لیکن شاید پہلا بیان صحیح ہے۔ اہل لغت اور علمائے تفسیر کی اکثریت اسی طرف مائل نظر آتی ہے۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع شیطاٹین ہے (اگر شاط سے فَعْلان کے وزن پر مشتق ہوتا تو اس کی جمع شیطاٹیں ہوتی، جس طرح سُکران کی جمع سکاری ہے، چونکہ الجیس نے سرکشی کی اور اللہ کی رحمت سے دور ہوا، اس لیے یہ نام دیا گیا (لسان العرب، بذیل مادہ، تاج العروس، بذیل مادہ، الجامع لاحکام القرآن، ۹۰: ۹۰ بعد) عربی میں شیطان ایک قسم کے سانپ کو بھی کہتے ہیں جو بڑا سرکش اور غیث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل عرب جن و انس اور حیوانات میں سے جو بھی باغی و سرکش ہو، اسے شیطان کہتے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ شُغْل، الجامع لاحکام القرآن، ۹۰: ۹۰ بعد) اسی بنا پر الجرجانی (کتاب الترفعات، ص ۱۳۵)، شیطن کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ شیطن ایک عام اور کلی مرتبہ ہے، جو مجسم گمراہی کے مختلف مظاہر کے لیے مستعمل ہے۔ اسی لیے تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸) نے لکھا ہے کہ شیطان دو جنس کے ہیں: ایک وہ جو جنوں کو گمراہ

و سلم کا امر اور ان کی نسی خدا کی نسی ہے۔ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، فاطمۃ الزہراء، دوازدہ امام مقدس و معصوم ہیں، کوئی مخلوق ان سے ملحق نہیں ہو سکتی (رسالہ مذکور، ۲۳۰)۔ شیخ کے بنیادی عقاید چار ہیں: (۱) معرفت خدا؛ (۲) معرفت پیغمبر؛ (۳) معرفت امامت؛ جو ائمہ اطہار اور محافظان دین ہیں؛ (۴) دوستداروں کی دوستی، دوستداروں کے دشمنوں سے دشمنی۔ اس بات پر ان کا یقین ہے کہ خدا قیامت کے دن سب بندوں کو زندہ کرنے کا اور ان کی رگوں کو ان کے اجسام میں لوٹا دے گا۔ ثواب و عذاب اجسام پر بھی ہوگا اور ارواح پر بھی۔۔۔۔۔ (رسالہ فلسفہ، ص ۱۸)۔

مردور افعال کے متعلق شیخ کا عقیدہ ہے کہ خدا خالق موجودات و مخلوقات ہے (وعدہ لا شریک لہ) (رسالہ فلسفہ، ص ۹۷)۔ اس کا کوئی شریک نہیں، کیا مقام حقیقت میں اور کیا مقام بشریت میں۔ علمائے شیخ کے نزدیک صفات سے مراد پروردگار کی صفات فعلی ہیں، نہ صفات ذاتی، کیونکہ صفات ذاتی عین ذات ہوتی ہیں (رسالہ مذکور، ص ۱۰۳) جہاں تک صفات خلقی کا تعلق ہے وہ مشیت، ارادہ، خالقیت، رزاقیت، زندہ کرنا اور مارنا وغیرہ ہیں، خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لَہُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ"۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ وہ ہیں جن میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی، نہ وہ سلب ہی ہو سکتی ہیں۔ طیم، حکیم، سمیع، بصر ہوتا صفت ذاتی ہے، جن میں نہ کمی ہے نہ اثبات اور نہ ان کی کوئی ضد ہے (رسالہ مذکور، ص ۱۰۵) خداوند تعالیٰ کی مشیت اور فعل کے لیے اپنی ذات میں مشیت ہے اور کسی ساتھ مادے کے بغیر موجودات کو عدم سے وجود میں لایا ہے (رسالہ فلسفہ، ص ۱۱۱)۔ پس مشیت خلقی ہے اور تمام کمالات و قویٰ کی مالک ہے۔ اہل تشیع کا اجماع اس بات پر ہے کہ آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نفس پیغمبر ہیں اور ان سے ملحق ہیں اور معصومین سے امر پروردگار کے خلاف کوئی بات سرزد نہیں ہوتی۔ پس سب کام ان کے خدا سے نسبت رکھتے ہیں، بلکہ ان کی مشیت کو خدا سے نسبت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے، جو خدا نہ چاہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ افعال خدا کی ان سے سرزد ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب اس کے سوا

کے گمراہ کن قائدین کو بھی قرآن مجید میں شیاطین کہا گیا ہے (۲) [البقرة: ۱۴] 'حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے کہا: کیا تو نے جن و انس کے شیاطین سے اللہ کی پناہ مانگی ہے؟ تو وہ کہنے لگے: کیا انسانوں کے بھی شیطان ہوتے ہیں؟ فرمایا: ہاں اور وہ جنوں کے شیاطین سے بھی زیادہ برے اور خطرناک ہوتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب؛ بذیل مادہ؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس؛ بذیل مادہ؛ (۴) البحر جانی: کتاب التقریفات؛ بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۵) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون؛ (۶) عبد الوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الشعلبی: عرائس المجالس، قاہرہ ۱۳۷۷ھ؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، الریاض ۱۹۶۶ء؛ (۹) مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۳۸ھ؛ (۱۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) الراغبی: تفسیر الراغبی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۴) روح المعانی، قاہرہ۔



شیعہ : (مادہ: شیعہ) 'شیاع'، 'یشاع'، 'شایعہ'، 'متابعت' کسی کے پیچھے چلنا۔ شیعہ اسم، معنی دوست، پیروکار، جماعت، گروہ، رفقاء کسی کے پیچھے چلنے والے، دوست داران علی و اولاد علی علیہم السلام، اثنا عشری، امامت بانس کے قائل۔ عموماً شیعہ واحد و جمع اور مذکر و مؤنث کے لیے یکساں مستعمل ہے۔ یوں اس کی جمع شیع و اشیاع قرآن مجید میں موجود ہے (نیز دیکھیے صحاح اللغہ، مفردات، القاموس، مجمع البحرین، سفینۃ البحار، تاج العروس، فنی الارب، بذیل مادہ)۔

ابن خلدون کے بقول شیعہ کے معنی ہیں ساتھی اور پیروکار، سلف سے اب تک فقہاء و متکلمین کے روزمرہ میں حضرت علی و اولاد علی رضی اللہ عنہم کے پیروکاروں کو شیعہ کہا جاتا ہے۔

در حقیقت شروع ہی سے حامیان حضرت علیؓ شیعہ کہلاتے تھے، مگر جنگ جمل اور جنگ صفین نے حضرت علیؓ کے

کرتے ہیں، انہیں شیاطین الجن کہتے ہیں، دوسرے وہ جو انسانوں کو گمراہ کرتے ہیں، انہیں شیاطین الانس کہتے ہیں۔ تھانوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیطان ایک "غیر صاف" آگ (نار غیر صاف) ہے جس میں کفر کی تاریکیاں شامل ہیں اور اولاد آدم کے جسم میں خون کی طرح گردش کرتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸)۔

بعض روایتوں کے مطابق ابلیس [رکب ہاں] ملائکہ کے ایک گروہ میں سے تھا۔ اس صنف ملائکہ کو الجن یا الجن کہتے ہیں۔ نیز وہ جنت کے غاروں میں سے تھا۔ ابلیس کا نام عزراہیل تھا، اللہ تعالیٰ نے اسے حسن خلق اور شرف سے نوازا تھا۔ آسمان دنیا کی مملداری اسی کے سپرد تھی۔ اللہ کی عبادت و تقدیس میں بھی تمام ملائکہ پر سبقت لے گیا تھا، مگر اللہ کی نافرمانی اور تکبر سے شیطان لعین قرار پایا۔ ملعون قرار پانے کے تین اسباب تھے: (۱) غرور زہد و عبادت؛ (۲) ملک و اقتدار کا غرور؛ (۳) سجود آدمؑ کے سلسلے میں حکم زبانی سے انکار اور روگردانی (ابن الاثیر: الکامل، ص ۱۵ تا ۱۷، الجامع لاحکام القرآن، ص ۲۹۳، تفسیر الراغبی، ص ۸۳، روح المعانی، ص ۷۷)۔

قرآن مجید میں شیطان ایک بدی کی زبردست قوت کی حیثیت سے مذکور ہوا ہے، جو ازل سے آدمؑ اور اولاد آدمؑ کے خلاف برسرِ کار ہے، وہ آدمؑ کی عظمت کا اعتراف بھی نہیں کرتا، وہ آدمؑ و حواء علیہما السلام کے جنت سے نکلے جانے کا سبب بنتا ہے، شیطان نے اولاد آدمؑ کو گمراہ کرنے کی قسم کھائی ہوئی ہے، وہ اولاد آدمؑ کا کھلا دشمن ہے، اب شیطان اور اس کی ذریت کا یہی کام ہے کہ انسان کو بدی پر ابھارا جائے، اس کے لیے دنیا و آخرت کی رسوائی کا سامان پیدا کیا جائے اور اللہ کی یاد سے دور کیا جائے (۵) [المائدہ: ۹۰ تا ۹۱، ۵۸] [البجادلہ: ۱۹]، اللہ تعالیٰ نے بھی انسان کو آگاہ کر دیا کہ شیطان اس کا کھلا دشمن ہے۔ انسان بھی چاہیے کہ وہ شیطان کو اپنا دشمن سمجھے۔ اس کی باتوں میں نہ آئے۔ وہ تو انسان کو گمراہ کرنے پر تلا ہوا ہے، لہذا اس سے بچتے رہنا چاہیے (۶) [یس: ۶۰ تا ۶۳، الزخرف: ۶۲، البقرة: ۲۰۸] قیامت کے دن شیطان اپنے گمراہ کن کردار اور اللہ کی حقانیت کا اعتراف کرے گا (۱۳) [براہیم: ۲۲]، منافقین

سے رسول کے ذریعے ہوتا ہے، اس میں جمہور کی رائے کا دخل نہیں ہے۔

شیعہ اگرچہ امامت کو اصول میں جگہ دیتے ہیں، مگر ائمہ اثنا عشر کی امامت کے عدم اعتراف کو کفر سے تعبیر نہیں کرتے اور نہ ان کے نزدیک جو ان کی امامت کا قائل نہ ہو دائرہ اسلام سے خارج ہوتا ہے۔

معادۃ شیعہ حشر و نشر، حساب و کتاب، سوال و جواب، بروز، صراط، میزان، اعراف، دوزخ، بہشت اور اس سلسلے کی جو چیزیں قرآن و حدیث سے ثابت ہیں ان پر ایمان لانا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مرنے کے بعد نشاۃ ثانیہ کا ایک دن ہے جس میں خداوند عالم تمام خلق کو اسی روح و جسم کے ساتھ محشور کرے گا اور ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا دے گا، (دیکھیے محمد رضا القاسمی: درر الاخبار، وہی مصنف: الشیعة والبرقہ)۔

فروع دین، یعنی وہ ارکان اسلام جن پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے وہ چھ ہیں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، خمس اور جہاد (محمد حسین آل کاشف الغطاء: اصل الشیعة و اصولها، مطبوعہ نجف)۔

زکوٰۃ: ایک مالی فریضہ ہے جو مقررہ مقدار میں ہر صاحب نصاب پر عائد ہوتا ہے۔ شیعہ نو چیزوں پر زکوٰۃ واجب سمجھتے ہیں۔ گیہوں، جو، خرم، کشکش، گائے، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، سونا اور چاندی پر۔

احکام فقہ کے مآخذ چار ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) حدیث؛ (۳) عقل؛ (۴) اجماع۔ قرآن مجید اسلامی احکام کا سب سے اہم مآخذ اور شرعی قوانین کے بنیادی اصولوں پر حادی ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے معنی واضح و ظاہر ہیں، ان کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا جائے گا، لیکن وہ آیتیں جن کے معنی مجمل یا محتاج تاویل ہیں ان کی تاویل و تفسیر احادیث کی روشنی میں کی جائے گی۔ قیاس و رائے سے تفسیر صحیح نہیں ہے۔

تمام اسلامی مکاتب فکر کی طرح شیعوں کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید تحریف و تبدیل اور حذف و اضافہ سے محفوظ ہے۔

حدیث: اس قول و فعل کا نام ہے جو رسول اللہ صلی

طرف داروں کو خصوصی طور پر نمایاں کر دیا۔

شیعہ عقائد و فقہ میں قرآن و سنت اور تمام مسائل میں ائمہ اہل بیت سے رجوع کرتے ہیں۔ شیعہ نقطہ نظر سے اسلام چند عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے جس کے اساسی عقائد کو اصول اور بنیادی اعمال کو فروع اور ارکان اسلام کہا جاتا ہے۔ شیعہ نقطہ نظر سے اصول کو تقلید مان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ عقل کی رہنمائی سے ان کی صحت کا علم و یقین حاصل کرنا ضروری ہے اور وہ پانچ ہیں: (۱) توحید؛ (۲) عدل؛ (۳) نبوت؛ (۴) امامت اور (۵) معاد۔

توحید: اسلامی تعلیمات میں سب سے اہم توحید ہے، یعنی اس امر کا اعتراف کہ خالق کائنات ایک ہے، جو ہر اعتبار سے یکتا و یگانہ ہے، نہ اس کی الوہیت میں کوئی شریک ہے اور نہ ربوبیت۔

عدل یہ ہے کہ اللہ نہ ظلم کا مرتکب ہوتا ہے نہ شر کا اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جو قبیح یا عبث ہو، بلکہ اس کا ہر فعل صحیح و درست، حکمت و مصلحت سے وابستہ اور مقصد کا حامل ہوتا ہے۔

نبوت: انسان کو الہی تعلیمات سے آگاہ کرنے کے لیے جو رہنما اللہ کی جانب سے مامور ہوتے ہیں انہیں نبی یا رسول کہا جاتا ہے اور ان کی تعلیمات کو شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ زمین کا کوئی خطہ اور بنی نوع انسان کا کوئی طبقہ ایسا نہیں ہے جہاں کوئی نبی یا رسول ہدایت خلق کے لیے نہ آیا ہو۔ مشہور قول یہ ہے کہ ان انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔

امامت: اس منصب کا نام ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت میں دینی و دنیوی تنظیم کا واحد مرکز ہے اور امام کے فرائض میں اسلامی مفاد کا تحفظ، شرعی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی عملی تربیت داخل ہے۔ نصب امام کے وجوب میں خوارج کے علاوہ کسی مکتب فکر نے اختلاف نہیں کیا، البتہ طریق نصب میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نصب امام امت پر دلیل شرعی کی رو سے واجب ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ نصب امام امت پر دلیل عقلی کی بنا پر واجب ہے۔ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا تقرر خدا کی جانب

اجتہاد و تقلید: مذکورہ ماخذوں کے حکم شرعی کے سمجھنے کی انتہائی کاوش کا نام ہے۔ شیعوں میں اجتہاد کا دروازہ ہر دور میں کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسلام کی حکمت پسندی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اجتہاد پر قدغن نہ لگائی جائے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور روز افزوں ضروریات کا حل اسلامی اصولوں کی روشنی میں تلاش کیا جاسکے اور فکری قفل اور فکری جمود پیدا نہ ہونے پائے۔

تقلید: دنیا کے ہر شعبے میں یہ طریق کار جاری و ساری ہے کہ ناواقف، واقف کار سے دریافت کرتا ہے اور اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے تو اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس شخص کے لیے جو حکم شرعی سے ناواقف اور اخذ و استنباط کی قوت نہ رکھتا ہو صحیح صورت عمل یہی ہے کہ وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے جو اخذ و استنباط کی قوت رکھتا ہے۔ اس رجوع کا نام تقلید ہے۔ شیعہ نقطہ نظر سے تقلید اس مجتہد کی جائز ہوگی جو عادل اور شرائط اجتہاد کا جامع ہو۔ اصول اور ضروریات دین جیسے نماز، روزہ اور اس طرح کے مسلمہ احکام میں تقلید نہیں ہے (دیکھیے محمد تقی البروجردی: بحث فی الاجتہاد و التقليد فی نہایت الافکار، ج ۴، محمد حسین محقق ہندی: القول المفید فی مسائل الاجتہاد و التقليد)۔

شیعیت کا نشو و ارتقا: شیعیت کے نشو و ارتقا کے بنیادی عوامل وہی ہیں جو اسلام کے نشر و فروغ میں کارفرما رہے، اس لیے کہ شیعیت اسلام سے الگ کوئی دین نہیں ہے، اس کی اساس قرآن و سنت اور تعلیمات اہل بیت پر استوار ہے۔ شیعیت کے فروغ میں اموی حکمرانوں کی جارحانہ روش خصوصاً واقعہ کربلا نے مؤثر کردار ادا کیا جس کے نتیجے میں اموی حکمرانوں کے خلاف غم و غصہ اور اہل بیت سے ہمدردی کا جذبہ ابھر آیا اور اسی ہمدردی کی آڑ لے کر بنو عباس اموی حکومت کے مقابل آگئے اور آل رسول کے حقوق کا اعلان کر کے انقلاب کی تحریک کو کامیاب بنایا۔

۱۱۳۳ھ میں اموی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور ابوالعباس السفاح، خلافت کے نام پر برسر اقتدار آگیا۔ اس اموی و عباسی حکومت کے درمیانی وقفے میں امام جعفر الصادق [رک باں] کو

اللہ علیہ وآلہ وسلم یا ائمہ اہل بیت میں سے کسی امام تک منسی ہو۔ قرآن مجید کے بعد حدیث قانون اسلام کا سرچشمہ ہے اور ہر وہ حدیث جو باعتبار سند متواتر ہو یا اس کے رواۃ ثقہ راست گو ہوں یا ایسے قرائن موجود ہوں جن سے اس کی صحت کا یقین ہو جائے تو وہ حجت و سند ہے، البتہ وہ حدیث جو مشہور قول کے خلاف ہو یا علمائے اس سے اعراض کیا ہو یا اس کے رواۃ پایہ اعتبار سے ساقط ہوں، وہ حکم شرعی کے استنباط کے سلسلے میں بے وزن ہے۔

شیعہ کتب احادیث کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو استنباط و اخذ احکام میں ماخذ مدرک کا درجہ رکھتی ہیں:

الکافی: اس کے جامع ابو جعفر محمد ابن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ھ) ہیں۔ انہوں نے تیس برس کی منت شائق کے بعد اس کی تکمیل کی، من لایغفرہ الفقیہ: اس کے جامع شیخ ابو جعفر صدوق (م ۳۸۱ھ) ہیں۔ یہ کتاب چار حصوں پر مشتمل ہے اور روایات کی جانچ پرکھ کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے، تہذیب الاحکام: اس کے جامع شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی (م ۳۶۰ھ) ہیں۔ اس میں تیرہ ہزار پانچ سو نوے احادیث درج ہیں، الاستبصار: اس کے جامع بھی ابو جعفر طوسی ہیں۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں اور روایات کی تعداد چھ ہزار پانچ سو اکیس ہے۔

عقل: جن شرعی احکام تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی وہ تعبدی احکام کہلاتے ہیں، جیسے نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد، قیام و قعود اور رکوع و سجود کی کیفیت۔ انہیں تعلیمات شارع کے ذریعے معلوم کیا جائے گا اور جن چیزوں میں عقل رہنمائی کا کام دے سکتی ہے ان میں عقل کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا، بلکہ عقل کا فیصلہ قطعی سند سمجھا جائے گا۔

اجماع: اگر کسی حکم شرعی پر تمام اہل حل و عقد متفق ہوں تو یہ اتفاق سند سمجھا جائے گا، اگرچہ کتاب و سنت سے اس حکم کا ماخذ معلوم نہ ہو سکے۔ تاہم کسی طرح سے یہ یقین ہونا چاہیے کہ امام بھی ان سے متفق ہیں اور اجماع کے استناد کا اصل محور یہی اتفاق امام ہے۔ (زین الدین: معالم الاصول، ترجمہ اردو از مرتضیٰ حسین)۔

موقع مل گیا کہ وہ آزادانہ ترویج مذہب اور نشر علوم و معارف کر سکیں، اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ تہذیب و تالیف کا کام وسیع پیمانے پر شروع ہو گیا اور چار سو کتابوں میں سے جنہیں شیعہ اصطلاح میں اصول اربع مانے کہا جاتا ہے۔ زیادہ تر انہیں کے دور میں مدون ہوئیں اور شیعہ محدثین نے انہیں اصول اربع مانے کو مانع قرار دے کر حدیث کے ضخیم مجموعے مرتب کیے اور ان علی ذخائر کو پیش کے لیے محفوظ کر دیا۔

سلطنت عباسیہ کا مرکز عراق تھا اور عراق حضرت علیؑ کا پائے تخت رہ چکا تھا جس کی وجہ سے شیعیت کے قدم پہلے سے وہاں پر چھ ہوئے تھے اور بنو عباس کے معاندانہ رویے کے باوجود شیعہ کی آبادی میں نمایاں طور پر اضافہ ہی ہوتا رہا بلکہ دارالخلافہ بغداد میں بھی شیعیت ہر دور میں موجود رہی ہے اور بغداد کا محلہ کرخ خالص شیعہ آبادی پر مشتمل تھا، جہاں کے علماء فقہاء بھی کافی تعداد میں تھے جو تصنیف و تالیف کے علاوہ تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔

ایران میں شیعیت کی رفتار اوائل میں انتہائی ست رہی۔ صرف قم میں شیعہ تھے جو اصلاً عرب تھے اور حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آکر کوفے سے قم چلے آئے تھے اور تشیع کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کی وجہ سے اہل قم نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا اور جب مامون الرشید کے دور میں امام علی رضا خراسان میں تشریف فرما ہوئے تو خراسان میں شیعیت تیزی سے پھیلنے لگی۔ ۵۲۲۰ھ میں دیالمہ نے ایران کے بعض شہروں کو فتح کیا تو انہوں نے اپنے اثر و نفوذ سے مرکزی خلافت میں وزارت عظمیٰ کا درجہ حاصل کر لیا۔ یہ دیالمہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے شیعہ علماء کی سرپرستی کی اور شیعہ عقائد کی ترویج میں نمایاں حصہ لیا۔ پھر حکومت صفویہ میں جس کا بانی شاہ اسماعیل صفوی تھا، شیعیت نے فروغ حاصل کیا اور دولت صفویہ کے زوال کے بعد سلاطین زندیہ اور قاجاریہ شیعیت کے لیے پشت پناہ ثابت ہوئے اور اس کی ترویج میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اب ایران شیعیت کا سب سے بڑا مرکز ہے اور قم، مشهد، تہران، نیشاپور، نماوند اور دوسرے شہروں میں ان کے بلند پایہ علمی مراکز اور دینی مدارس قائم ہیں۔

پاکستان و ہند میں شیعیت ان علماء و مبلغین کے ذریعے پہلی جو وقتاً فوقتاً برصغیر میں آتے رہے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ ۱۶۱۷ء میں جب چنگیز خان ایران پر حملہ آور ہوا اور قتلوں اور ہلاکتوں کا دروازہ کھولا تو جو سادات اموی حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آکر ایران میں آباد ہو چکے تھے انہوں نے بھی ادھر کا رخ کر لیا اور پھر یہیں پر مستقل ڈیرے ڈال دیئے۔ جب حسن منگو، یعنی ۱۷۳۸ء میں دکن کا فرمانروا ہوا اور سلطنت بہمنیہ کی بنیاد رکھی، تو یوسف عادل شاہ نے ۸۹۵ھ میں بیجا پور میں حکومت قائم کی اور سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے ۹۱۸ھ میں برسرِ اقتدار آیا، گوکنڈے میں قطب شاہیہ حکومت کا سنگ بنیاد رکھا اور نظام شاہ تاجدار دکن نے ۹۳۳ھ میں طاہر شاہ کی تبلیغ سے مذہب شیعہ اختیار کیا تو ان شیعہ حکومتوں میں شیعہ کو آزادانہ مراسم دینی بجالانے اور دینی شعائر قائم کرنے کے وسیع مواقع ملے۔ ہارویں صدی ہجری میں سلطنت لودھ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اودھ کے فرمانروا شیعہ تھے جن کے دور میں مسجدیں اور عزا خانے تعمیر ہوئے۔ شیعہ کتب کی اشاعت کے لیے مطبع سلطانی قائم ہوا اور مدارس دینیہ کی تاسیس عمل میں آئی۔ علماء شیعہ میں سے سید ولددار علی غفران اور ان کے اخلاف و تلامذہ نے اصلاح رسوم، ترویج علم اور تبلیغ مذہب کے سلسلے میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ شیعہ تعلیمات کے نشر اور عزاداری کے قیام میں رامپور، بگن پلی، جاورہ اور مرشد آباد وغیرہ شیعہ ریاستوں اور نوابین بنگال، میران تالپور (سندھ) اور قزلباشان لاہور (پنجاب) نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ تقسیم ہند سے پہلے جو پور، حیدر آباد، کھنٹو وغیرہ میں شیعہ کو عروج حاصل رہا اور تقسیم کے بعد جہاں اور مسلمانوں نے ہجرت کی وہاں شیعہ کی بھی ایک بڑی تعداد ترک وطن کر کے پاکستان میں آباد ہو گئی ہے اور کراچی، حیدر آباد، خیرپور، ملتان، لاہور اور سرگودھا میں ان کے معیاری مدارس دینیہ بھی قائم ہو چکے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

ص

الصَّابِئَةُ : (= الصابئون) دو بالکل مختلف فرقہ: (۱)

الْمَنْدِیَّ (Mandaeans) = مندویوں (مقتلہ) یا الْقَبْوَةُ (نِسَبہ Subbas) عراق کا ایک یہودی عیسائی فرقہ جو رسم اصطبار کا پابند ہے (یوحنا اصطباری کے عیسائی پیرو) (۲) صابئہ حران، یعنی وہ مشرک فرقہ جو اسلامی عہد میں بھی عرصے تک باقی رہا۔ یہ فرقہ اپنے عقائد اور ان فضائل کی اہمیت کے سبب جو اس میں پیدا ہوئے، جاذب توجہ ہے۔

وہ صابئون جو قرآن مجید میں مذکور ہیں اور جن کا تین مقامات پر، یعنی ۲ البقرہ ۶۲ و ۵ المائدہ ۶۹ و ۲۲ الحج ۱۷ میں یہودیوں اور عیسائیوں وغیرہ کے ساتھ ذکر ہوا ہے، بظاہر المندیا (مقتلہ) فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ الصابئون کے بارے میں کئی اقوال ہیں: (۱) یہ ایک قوم تھی جو غایا طور پر اپنے آپ کو دین نوح علیہ السلام سے منسوب کرتی تھی؛ (۲) ان کا دین نصاریٰ کے دین سے ملتا جلتا تھا؛ (۳) ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے دین میں داخل ہونے والوں کو بھی صابئون کہتے تھے (لہذا العرب، بذیل مادہ ص ب ا)؛ (۴) بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے مشرکین عرب کا ایک گروہ تھا (فی ظلال القرآن: ۱: ۹۵)۔

چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے عرب مورخ اکثر حران کے صابئون کا ذکر کرتے ہیں۔ اشرستانی نے ان کے اور ان کے معتقدات کی تشریح کے لیے ایک بہت طویل فصل "مخصوص کی ہے۔ وہ انہیں الرومانیوں، یعنی ان لوگوں میں شمار کرتا ہے جو خصوصاً عظیم ارواح کو اکب کے قائل ہیں۔ وہ دو فلسفی پیغیروں، عازیمون Agathodemon (پاکیزہ روح) اور ہرمس Hermes کو اپنے معلم اول مانتے ہیں، جنہیں علی الترتیب شیث اور ادریس علیم السلام سے منطبق کیا گیا ہے۔ وہ ایسے خالق کائنات پر ایمان رکھتے ہیں جو حکیم ہے اور داغ

حدوث سے پاک ہے، جس کے جلال تک پہنچنے کے لیے ہم ہر عجز کا اعتراف واجب ہے، جس کا تقرب مقرب وسیلوں ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روہیں (= مقرب وسیلے) اپنے جوہر، افعال اور حالت کے اعتبار سے پاک اور مقدس ہیں اور اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ مواد جسمانی سے پاک، قوائے طبعی سے متبرا اور حرکات مکانی اور تغیر زمانی سے منزہ ہیں۔ وہ روہوں کو اپنا رب، اپنا دیوتا اور اللہ رب الارباب کے پاس اپنا سفارشی اور وسیلہ مانتے ہیں۔

اشرستانی نے الصابئون کے گردہوں میں اس طرح فرق کیا ہے: ایک وہ جو ستاروں کی، جنہیں معابد کہتے ہیں، براہ راست پرستش کرتے تھے اور دوسرے وہ جو ہاتھ سے بنی ہوئی مورتیوں (اشخاص) کی پرجا کرتے تھے، جنہیں انسان کے تغیر کردہ معابد میں رکھا جاتا تھا اور جو ستاروں کی نمائندگی کرتی تھیں (الدمشقی: نخبۃ الدھرني عجائب البرد البحر)۔ یہودی فلسفی ابن میمون کا بیان ہے کہ اس نے ایسے بت دیکھے تھے جو الدمشقی کے بیان کردہ بتوں کے مشابہہ تھے۔ اشرستانی ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ سب صابئون تین نمازیں پڑھتے تھے، کسی میت کو چھوئے کے بعد وہ اپنے آپ کو غسل کے ذریعے پاک کرتے تھے، سوروں، کتوں، نیز پنچے والے پرندوں اور کبوتروں کا گوشت ان کے ہاں حرام تھا، فتنے کی رسم موجود نہ تھی، طلاق صرف قاضی کے حکم سے واقع ہو سکتی تھی اور ایک آدمی کے نکاح میں دو عورتیں نہیں ہو سکتی تھیں۔

الصابئون ابتدا میں سامی شمالی عراق میں پھیلے ہوئے تھے اور ان کا صدر مقام حران تھا، جسے قدامکار یا Carrhac کہتے تھے۔ ان کی عبادت کی زبان سریانی تھی۔ حدود ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء میں مشہور صابی ثابت بن قرۃ کا اپنے ہم مذہبوں سے اختلاف ہو گیا، چنانچہ اسے حران کی صابی جماعت سے خارج کر

انہیں پہنچی تھیں (۷ [الاعراف]: ۷۳، ۵۱ [الذاریات]: ۳۳) اور انہیں اس پر فخر تھا کہ وہ ان سے اپنے کام کا کوئی اجر نہیں چاہتے (۲۶ [الشعراء]: ۱۳۵)۔ لیکن ان لوگوں نے حضرت صالحؑ کی پوری بات ہی نہ سنی، بلکہ انہیں جھٹلایا، محرومہ بتایا اور کہا کہ وہ انہیں جیسے آدمی ہیں، لہذا وحی آنے کا دعویٰ نہیں کر سکتے (۵۳ [التقویٰ]: ۲۳)۔ انہوں نے کہا کہ ہم اپنے آپ کو اجداد کے دین سے دست بردار نہیں ہو سکتے (۱۱ [هود]: ۶۲) اور یوم جزا کے خیال کی تکذیب کی (۱۹ [التائیہ]: ۴)۔ حضرت صالحؑ کے ظہور سے لوگوں کے دو گروہ ہو گئے (۲۷ [النمل]: ۳۵) کیونکہ صرف کمزور لوگ ان پر ایمان لائے اور طاقتور لوگوں نے ان کا مذاق اڑایا (۷ [الاعراف]: ۷۸)۔ اس بیان میں صرف ایک نئی بات یہ تھی کہ قوم ثمود کو تبلیغ سے قبل حضرت صالحؑ سے بڑی امیدیں تھیں، لیکن تبلیغ سے قوم برفروختہ ہو گئی (۱۱ [هود]: ۶۲)۔ اس کے بعد ان کا خاص قصہ آتا ہے۔ اللہ نے انہیں نشانی کے طور پر ایک اونٹنی عطا کی (۷ [النمل]: ۵۹) اور حضرت صالحؑ نے لوگوں سے کہا کہ اتنے بچے ضرور چرنے دیں اور اسے پینے کے پانی میں شریک کریں (۷ [الاعراف]: ۷۳)۔ لیکن لوگوں نے انہیں اس اونٹنی کی کوئی قیمت نہ دی (۱۱ [النمل]: ۱۳) اور حضرت صالحؑ سے استنزا کے طور پر کہا کہ تم جس عذاب سے ڈراتے ہو اسے اب ہم پر لے آؤ (۷ [الاعراف]: ۷۷)۔ انہوں نے لوگوں سے کہا کہ وہ اپنے گھروں میں تین دن مزے کر لیں (۱۱ [هود]: ۶۵)۔ پھر ایک زبردست طوفان زور کی آواز، صیحہ آگیا (۱۱ [هود]: ۶۷) یا (۷ [الاعراف]: ۷۸ کے مطابق) ایک زلزلہ آیا (دیکھیے نیز ۵۳ [التقویٰ]: ۲۳، ۱۹ [التائیہ]: ۵) اور اگلی صبح کو وہ اپنے گھروں میں مردہ پڑے تھے۔ بعد کے مسلم قصص الانبیاء میں ان مختصر جزئیات کو مختلف طریقوں میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے، مگر اس قصے کی ایک تاریخی بنیاد ہے، کیونکہ (۷ [الاعراف]: ۷۳) کی رو سے ثمود، جو عاد کے جانشین تھے، ایک قدیم عرب قبیلہ تھا، جس کا ذکر دیگر ماخذ میں بھی ملتا ہے [رک بہ ثمود]۔ وہ گھر جو ثمود نے چٹانیں کھود کھود کر بنائے تھے (۸۹ [النبی]: ۹) (۷ [الاعراف]: ۷۳، ۲۶ [الشعراء]: ۱۳۹) اور جن کا ذکر اکثر کتابوں میں آیا ہے

دیا گیا اور وہ بغداد آگیا، جہاں اس نے مابیت کی ایک اور شاخ قائم کر لی۔ کچھ عرصے بعد خلیفہ القاهر کے عہد حکومت میں ثابت کے بیٹے شان نے اسلام قبول کر لیا۔ تقریباً ۳۶۳ھ / ۹۷۵ء میں خلیفہ الطیع اور خلیفہ الطالح کے کاتب ابوالفتح بن ہلال مابیت نے حران، رتہ اور دیار معمر میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں کے حق میں ایک فرمان رواداری جاری کر لیا جس کی رو سے اس کے بغدادی ہم مذہبوں کو بھی اہل ذمتہ میں شمار کر لیا گیا۔ گیارہویں صدی عیسوی میں بغداد اور حران میں بہت سے صابئ موجود تھے، مگر ۳۲۳ھ / ۱۰۳۳ء میں حران میں صرف ایک چاند کا معبد باقی رہ گیا تھا، جو ایک قلعے کی شکل میں تھا۔ سال مذکور میں اس معبد پر مصری علویوں فاطمیوں نے قبضہ کر لیا۔ گیارہویں صدی کے وسط کے بعد حران کے صابئوں کا کوئی سراغ نہیں ملتا، گو اس صدی کے آخر تک وہ بغداد میں پائے جاتے تھے۔

جن ممتاز ہستیوں نے اس فرقے کو چار چاند لگائے، وہ حسب ذیل ہیں: ثابت بن قرہ، ایک 'ممتاز مندس' بدت پسند بیت دان، مترجم اور فلسفی، شان بن ثابت، طبیب اور ماہر علم کائنات جو، اسی خاندان کے دوسرے اہل بیت دان، ثابت بن شان اور ہلال بن محسن، مہر بن ابوالفتح بن ہلال وزیر اور اس کے خاندان کے دیگر افراد، البتانی (Albatagnus)، مشہور و معروف بیت دان، ابو جعفر الخازن، ریاضی دان آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ اللہ مشقی نے علم العباد کے باب میں ان صابئ فضلا کا حوالہ دیا ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



حضرت صالحؑ : ایک پیغمبر، جو عرب کی قوم ثمود میں بھیجے گئے تھے۔ آپ کا حال تشیل و تنذیر کے طور پر قرآن مجید کی مخصوص طرز میں بیان ہوا ہے۔ وہ ثمود کو اپنی طرف بلاتے تھے اور خداے واحد کی پرستش کی تاکید کرتے تھے (۷ [الاعراف]: ۷۳، ۱۱ [هود]: ۶۱، ۲۶ [الشعراء]: ۱۳۲)۔ انہوں نے لکھا کہ وہ نعمتیں (آلاء الہی) یاد دلائیں جو خدا کی جانب سے

(اللقاء)؛ (۳) اسلام کی حالت میں وفات (موت علی الاسلام) ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو کوئی شخص اس زمرے میں نہیں آتا۔ حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے کہ صحابی ہونے کے لیے شرط ہے کہ سال دو سال محبت یا ایک دو غزوات میں شرکت میسر آئی ہو، کیونکہ سفر اور طویل محبت سے اخلاقی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں تاہم جمہور اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ صرف حالت ایمان میں ملاقات شرط ہے، خواہ طویل ہو یا مختصر۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک ایسا شرف ہے جس کے برابر اور کوئی شرف و بزرگی نہیں۔ شرف محبت کے علاوہ استحکام دین، تبلیغ اسلام اور خدمت شریعت کے سلسلے میں اپنی جانفشانوں کی بدولت مسلمانوں کی نظر میں نایاب کرام کو خاص تقدس اور علو مرتبت حاصل ہے۔ اسی لیے بعض اہل علم کے نزدیک منقسط صحابہ زندقہ ہے اور بعض کے نزدیک یہ قابل تعزیر جرم ہے (الاستیعاب؛ ۱: ۱۸۱ بعد؛ الاستیعاب؛ ۱۸: ۱۸۱ بعد)۔ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی مطلقاً مدح فرمائی ہے (۳۸) [البقرہ: ۲۹۰] الاستیعاب؛ ۱: ۲۰۱ بعد؛ الاستیعاب؛ ۱۸: ۱۸۱ بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”میری امت میں میرے صحابہ کا مرتبہ وہی ہے جو کھانے میں نمک کا ہوتا ہے اور کوئی کھانا نمک کے بغیر اچھا نہیں ہو سکتا۔“ ایک اور موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں“ ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے راہ ہدایت پاؤ گے“ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صحابہ کو گالی دینے سے منع فرمایا (الاستیعاب؛ ۱۹: ۱۸۱ بعد؛ الاستیعاب؛ ۲: ۲۰۱ بعد)۔

جمہور اہل اسلام کے نزدیک جس طرح رسولوں میں سے بعض افضل ہیں (۲) [البقرہ: ۲۰۳] اسی طرح بعض صحابہ کو بھی بعض پر فضیلت حاصل ہے (۵۷) [الحمدید: ۱۰]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیعت رضوان اور بیعت بدر میں شریک ہونے والوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ ہرگز آگ میں داخل نہ ہوں گے (الاستیعاب؛ ۱: ۳۰ بعد) اسی طرح آپ صلی

اور جن کے آثار اب تک باقی ہیں، یقیناً وہ مقبرے ہیں جن میں انسانی ہڈیوں کے بقیات موجود ہیں اور جنہیں العلاء [رکبہ الحجر] کی چٹانوں کو کھود کر بنایا گیا تھا..... حضرت صالحؑ کا نام اور اونٹنی کا قصہ قرآن مجید اور دیگر اسلامی کتب میں موجود ہے۔

ماخذ: (۱) تفاسیر قرآن، سورة الاعراف؛ (۲) السعدی، مروج الذهب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء؛ ۳: ۸۵ تا ۹۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، یا مراکس الجالس، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۵۸ بعد؛ (۴) محمد حفظ الرحمن؛ قصص القرآن؛ ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۱، دہلی ۱۹۵۸ء؛ (۵) غلام نمینی: قصص الانبیاء ص ۶۰ تا ۶۳، لاہور؛ بدون تاریخ؛ (۶) عبد الماجد دریا بادی: اعلام القرآن، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱، لکھنؤ۔



صحابہ: (ع واحد صاحب) لفظی معنی رفیق، ساتھی، ایک ساتھ زندگی گزارنے والے یا محبت میں رہنے والے، اسلامی اصطلاح میں صحابہ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رفقاء کرام ہے، یعنی وہ بزرگ ہمتیاں جنہوں نے حالت ایمان میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات کا شرف حاصل کیا اور اسلام کی حالت میں وفات پائی (لسان العرب؛ بذیل مادہ محب؛ دستور العلماء؛ ۲: ۲۳۲)۔ صاحب کی جمع اور بھی کئی اوزان پر آتی ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھیوں کے لیے بطور جمع صحابہ کے علاوہ اصحاب (چنانچہ حافظ ابن عبد البر نے اپنی کتاب کا نام الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب رکھا) اور محب بھی استعمال ہوئے ہیں (دیکھیے لسان العرب؛ بذیل مادہ محب جہاں صاحب کی جمع کے دیگر سینے بھی موجود ہیں)۔ واحد کے لیے صاحب کے علاوہ صحابی بھی استعمال ہوتا ہے جو ”صحابہ“ کی طرف نسبت ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۰۷)۔ مندرجہ بالا تعریف میں صحابہ کے زمرے میں شامل ہونے کے لیے تین شرطیں موجود ہیں: (۱) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان؛ (۲) اسی ایمان کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات

علیہ وآلہ وسلم کی بیعت کی۔ انہیں اہل بیعت رضوان کہتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ میں ایک طبقہ ان حضرات کا ہے جنہوں نے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو روایت کیا۔ ان کی روایات مسند احمد ابن حنبلؒ، مسند ابوداؤد اللیالی اور دیگر مسانید میں محفوظ ہیں۔ راوی صحابہ کرامؓ کے نام ابن حزم نے ایک رسالے اسماء الصحابة الرواة والکل واحد من العدد میں محفوظ کر دیئے ہیں۔ اس رسالے میں ہزاروں احادیث روایت کرنے والے صحابہ کرام سے لے کر ایک ایک حدیث روایت کرنے والے صحابہ کے نام درج ہیں۔

اسی طرح کچھ صحابہ اپنے لڑکوں کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ان کے نام بھی محفوظ ہیں (ابن حزم: اصحاب النبیامین الصحابة.....، طبع مصرع جوامع السیرة)۔

ایک طبقہ ان صحابہؓ کا ہے جنہوں نے عالم طفولیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی (البغاف من الصحابة)۔ ان میں بھی ایسے صحابہؓ ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے آپ کو دیکھنے کا شرف حاصل کیا۔ کچھ وہ صحابہؓ ہیں جنہیں فتح مکہ کے موقع پر شرف زیارت ملا اور کچھ وہ جنہوں نے حجة الوداع میں پہلی مرتبہ یہ سعادت حاصل کی۔

صحابہؓ کا معاشرہ ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ لوگ اپنے کردار و عمل کے لحاظ سے بہترین نمونہ ہیں۔ زندگی کے ہر معاملے میں ان کی دیانت، شرافت، ایمان اور حسن سلوک بے مثال ہے۔ وہ ایک دوسرے کے حد درجہ ہمدرد اور ہمسکام تھے۔ غریبوں اور محتاجوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کو بیش تر ترجیح دیتے تھے۔ شہامت، اور جواں مردی میں بے نظیر، اتباع رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی زندگی کا مقصد، ان کا جینا اور مرنا اسلام کی خاطر تھا۔

صحابہؓ کے خصوصی فضائل و کمالات: رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جس بے مثال اور برتر معاشرے کی بنیاد رکھی تھی اس کے اولین نمونہ صحابہ کرامؓ ہی تھے۔ یہ ایسے افراد تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فیض محبت سے شرف انسانی کی چلتی جاگتی تصویر تھے جن کا ہر فرد عدل،

اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عشرہ مبشرہ کو جنت کی قطعی بشارت دی ہے، قرآن کریم نے السابقون الاولون کی تعریف کی ہے [التوبہ ۱۰۰] اور علما کے نزدیک ان میں صلاۃ القبلین والے اور بیعت الرضوان والے شامل ہیں (الاستیعاب، ۳: ۳ بعد)۔ اسی طرح بعض خاص باتوں میں صحابہ ایک دوسرے سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رہائی ممتاز (دیکھیے کتب حدیث، بذیل مناقب)۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ [التوبہ ۱۰۰] فرا کر صحابہ کے ایک ایسے بزرگ طبقے کی نشاندہی فرمائی جو ایمان و اسلام لانے میں سبقت لے گئے۔ اس بزرگ طبقے کے چیدہ اور نامور صحابہؓ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت خدیج الکبریؓ کے اسے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ کا ہے جنہوں نے حبشہ کو ہجرت کی تھی۔

صحابہ کے ایک طبقے کو انجمنی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یہ وہ صحابہ کرام تھے جنہوں نے عقبہ کے مقام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت کی۔ پہلی بیعت ہجرت کی نویں سال ہوئی اور اس میں چھ آدمیوں نے شرکت کی۔ دوسری بیعت نبوت کے گیارہویں سال میں ہوئی اور اس میں تتر آدمیوں نے شرکت کی۔ دراصل بڑے طبقے دو ہیں: ماجرین اور انصار، ماجرین تو وہ صحابہ تھے جو دین کی خاطر اپنا گھر بار، اعزہ و اقارب اور مال و دولت سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر مدینہ منورہ میں جا بے۔ اہل مدینہ میں سے جو اسلام لائے اور انہوں نے ماجرین سے بھرپور تعاون کیا، وہ انصار [رک بان] کہلائے۔

غزوہ بدر میں شرکت کرنے والوں کا الگ طبقہ قرار دیا گیا جو بدری یا اصحاب بدر کہلائے۔ ایک طبقہ عشرہ مبشرہ کہلایا۔ یہ طبقہ ان دس صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہیں جنت کی بشارت دی گئی۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہوں نے حدیبیہ کے مقام پر ایک درخت کے نیچے آنحضرت صلی اللہ

صحابہ کرامؓ کے حالات مل جاتے ہیں۔ اطالوی زبان میں کیتانی Caetani نے ایک نفیس کتاب *Annali dell, Islam* لکھی۔ اس موضوع پر اردو میں سعید الدہاری، معین الدین ندوی کی سیرالصحابہ، سیرالصحابیات اور عبدالسلام ندوی کی اسوہ صحابہ قابل ذکر ہیں۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز رک بہ مقالہ صحابہ در آآء بذیل مادہ۔

○

صدقہ : (ع) اتفاق فی سبیل اللہ، خیرات، مس و قی مادے سے۔ صدق کے معنی ہیں سچائی۔ اس کی ضد ہے کذب۔ دونوں لفظ عموماً قول کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ اس کے مفہوم میں دل اور زبان کی ہم آہنگی اور کسی قول کا امر واقعہ کے مطابق ہونا شامل ہے۔ کوئی شخص جنگ میں حق شجاعت ادا کرے اور جو کچھ اور جیسا کہ اس پر واجب ہے اسے کر گزرے تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے صدق فی القتال۔ اصطلاحاً صدقہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو سچے دل سے رضائے الہی کے لیے خرچ کیا جائے۔ یہ اصطلاح قرآن اور حدیث میں زکوٰۃ کے لیے بھی استعمال ہوئی ہے اسے صدقہ واجبہ کہا گیا ہے، لیکن اس کا استعمال عام بھی ہے۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ، عشر اور صدقہ الفطر کو بھی صدقہ کہا گیا ہے، اور نقلی طور پر بغرض ثواب جو کچھ بھی خرچ کیا جائے اسے صدقہ کہا جاتا ہے، بلکہ ہر نیک کام کو جس میں قربانی و ایثار کا کوئی پہلو ہو یہاں تک کہ عام تحمل اور بردباری کو بھی، جس میں اپنے جذبات غم و غصہ کو برداشت کیا جائے، صدقہ کہا گیا ہے۔ اس عام استعمال کی مثالیں خود قرآن مجید میں مس و ق کے دوسرے اشتقاق صدق، صدق اور تصدق کی صورت میں موجود ہیں (دیکھیے راغب: مفردات، بذیل صدقہ)۔

علمائے اسلام لفظ صدقہ کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنی ایک زکوٰۃ [رک بآئن] کے معنوں میں جس کی ادائی فرض اور جس کی شرح معین ہے، چنانچہ قرآن (۹) [التوبہ: ۶۰، ۱۰۳، ۱۰۴] میں اسے ایسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

تقویٰ، دیانت، احسان اور خوف خدا کا پیکر تھا، جسے اپنی اس ذمہ داری کا احساس تھا کہ اسلام دنیا بھر میں کلۃ اللہ کو بلند کرنے اور نسل انسانی میں مساوات اور عدل پھیلانے کے لیے آیا ہے اور اسے خلافت الہی کا امین بن کر خدا کا خفا پورا کرنا ہے۔

صحابہ کرام کے دینی و علمی کمالات، ان کی خدمات، قرآن حکیم اور دیگر فنون اسلامیہ کی اشاعت و تبلیغ اور ان کے بلند اور پر عزیمت کارناموں کی تفصیل کے لیے رک بہ صحابہ در آآء (بذیل مادہ)۔

مختلف ادوار میں صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح محفوظ کرنے پر اہل علم توجہ فرماتے رہے ہیں۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں صحابہ کے مناقب و فضائل مذکور ہیں۔ سیرت و سوانح پر تفصیلی معلومات کے لیے چند کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) ابن سعد [رک بآئن] (۱۶۸ تا ۲۳۰ھ) نے کتاب اللبقات الکبیر میں صحابہ کرامؓ کے حالات تفصیل سے بیان کیے، یہ کتاب یورپ اور مصر میں طبع ہو چکی ہے۔

(۲) ابن عبدالبر القرطبی (م ۵۴۶۳/۱۰۷۱ء) نے الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب کے نام سے کتاب صحابہ کے حالات پر لکھی، حیدر آباد دکن سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰/۱۲۳۲ء) نے صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح پر اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ کے نام سے ایک کتاب تالیف کی جو کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا اختصار الذہبی نے تجرید اسد الغابہ (طبع دکن) کی نام سے کیا۔

(۴) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی (م ۷۴۸ھ) نے سیر اعلام النبلاء (پہلی تین جلدیں، طبع مصر) میں صحابہ کرامؓ کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

(۵) ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲/۱۴۴۹ء) نے الاصابۃ فی تمیز الصحابہ تالیف کی، یہ کتاب بھی کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

ان بلند پایہ کتابوں کے علاوہ اور بہت سی کتابوں میں

آلہ وسلم کے لیے صدقہ قبول کرنا ناجائز ہے، جو محض انسانوں کا میل پکیل (او ساخ الناس) ہے۔ (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ بذیل الصدقات)۔

الغزالی احیاء العلوم کی "کتاب اسرار الزکوۃ" میں خیرات کی بحث لاتے ہیں، خصوصاً آٹھویں وظیفے میں جس میں انہوں نے صحیح معنوں میں مستحق زکوۃ فحش کی تعریف بیان کی ہے۔ اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ زاہد عالم، صادق القول، قانع و صابر محتاج اور دینے والے کا رشتہ دار ہو۔ چوتھی فصل میں وہ صدقۃ التطوع کا ذکر کرتے ہیں اور ایسی احادیث و اقوال نقل کرنے کے بعد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور دیگر اکابر کی طرف منسوب ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب رجوع کرتے ہیں جو قرآن حکیم میں اٹھایا گیا ہے کہ کب خیرات کا خفیہ طور پر دینا بہتر ہے اور کب علانیہ طریقے پر دینا؟ خفیہ طور پر دینا اس لیے مناسب ہے کہ اس طرح لینے والے کی خود داری قائم رہتی ہے اور لوگوں کو باتیں بنانے کا موقع نہیں ملتا اور نہ دوسروں کے دل میں رشک پیدا ہوتا ہے۔

ابن العربی اس موضوع پر التفہیمات المکیۃ کے سترہویں باب میں، جو اسرار الزکوۃ پر ہے، بحث کرتے ہیں۔ وہ بھی خفیہ اور علانیہ خیرات کے مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ صدقۃ تطوع کی انہوں نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر درج ہو چکی ہے۔

صدقۃ اور زکوۃ کے بارے میں شیعہ نظریات عوامانی عقائد کے مماثل ہیں اور دونوں فرقتے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہل بیت کو زکوۃ سے مستفید ہونے سے محبوب مانتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجتہ اللہ البالغہ میں صدقات (بشمول زکوۃ) کی تین مصلحتیں بیان فرمائی ہیں: اول تزکیۃ نفس، طبیعت میں حرص اور بخل ہے، اس کی تطہیر انفاق فی سبیل اللہ سے ہوتی ہے۔

صدقات کا دوسرا مقصد یہ بتایا ہے کہ اس سے نظام مدینت کے قیام میں مدد ملتی ہے، جس کا نصب العین یہ ہے کہ

امام مالکؒ بن انس کی کتاب الموطا میں بھی اسے انہیں معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

تاہم لفظ صدقہ کا عام استعمال جیسا کہ لکھا جا چکا ہے رضاکارانہ طور پر خیرات کرنے کے معنوں میں ہے۔ اس مفہوم میں اسے برائے تیز صدقۃ التطوع (اپنی خوشی کی خیرات) کہا جاتا ہے۔ ابن العربی اس صدقہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: صدقۃ تطوع ایک عملی عبادت ہے جو بلیتب خاطر جس کے ساتھ استطاعت (قدرت) شامل ہو صادر ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو وہ صدقۃ تطوع نہیں رہتا، اس لیے کہ انسان اپنے پر واجب کر لیتا ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ اپنے لیے ان لوگوں پر رحم کرنا واجب کر لیا ہے جو توبہ کر لیں (۶ الانعام: ۵۳) وہ انہیں راہ راست پر لاتا ہے جو نادانستہ طور پر بدی کے نزدیک ہوتے ہیں (۳ النساء: ۱۷)۔

ان دو جگہوں کے سوا جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے قرآن مجید کی دیگر آیات میں جہاں کہیں بھی لفظ صدقہ آیا ہے وہاں اکثر وہ بظاہر اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

صدقات تطوع جن کی مقدار دینے والے کی مرضی پر چھوڑ دی گئی تھی، ان میں سے یہ بھی تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات سے پہلے دے دیئے جائیں، لیکن اگر یہ ملاقات کرنے والے پہلے ہی زکوۃ ادا کر چکے ہوں تو صدقۃ تطوع دیا جاسکتا ہے (۵۸ [البقرہ]: ۱۲، ۱۳)۔ صدقہ کئی اور تکلیف شرعی، مثلاً حج کے بعد سر منڈوانے کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے (۲ [البقرہ]: ۱۹۶)۔ امام مالکؒ بن انس اپنی تصنیف الموطا کی کتاب الزکوۃ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے ایک خط کا حوالہ دیتے ہیں جو زکوۃ سے متعلق ہے، لیکن بد قسمتی سے یہ خط صرف صدقہ، بمعنی زکوۃ کے بارے میں ہے۔ خود امام مالکؒ نے بھی اپنی تصنیف کے آخری حصے میں اور مختلف نوعیت کی باتوں کے ساتھ لفظ صدقہ کی اشتقاقی اور تفریقی شکل سے بحث کی ہے۔

صدقے میں کیا کیا چیزیں مکروہ ہیں؟ اس عنوان کے تحت امام مالکؒ لکھتے ہیں کہ "اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و

(قاہرہ ۱۳۲۹ھ)؛ ۵۶۲: ۵ (۵) الرغینانی: حدایہ مع شرح الکفایہ، طبع عبدالجید وغیرہ (کلکتہ ۱۸۳۳ء)؛ ۳۸۱: ۳۸۱ (باب صدقہ السوائم)؛ (۶) شاہ ولی اللہ: بحوالہ اللہ (اردو ترجمہ) طبع دوم ۱۹۶۲ء)؛ (۷) مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، طبع ادارۃ المعارف، ۱۹۶۳ء کراچی؛ (۸) ابو الاعلیٰ مودودی: اسلام اور جدید معاشی نظریات، ۱۹۶۶ء لاہور، قومی کتب خانہ لاہور۔



صدیق : رکبہ ابو بکر صدیقؓ۔



الصفا : کے میں ایک پہاڑی، جو اب سطح زمین سے کچھ ہی بلند ہے۔ اس نام کے معنی الروہ کی پہاڑی کی طرح جو اس کے بالمقابل واقع ہے، ”نجر“ یا ”انجار“ ہیں (دیکھئے البری: تفسیر سورہ ۲ [البقرہ]: ۱۵۸)۔

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے مسلمان حج اور عمرہ کے موقع پر الصفا اور الروہ کی مابین سعی کرتے ہیں۔ یہ رسم از روئے روایت (مثلاً البخاری، اللہیہ، باب ۹) اس واقعے کی یادگار ہے کہ ان دونوں پہاڑیوں کی درمیان حضرت حاجہؓ اپنے پیاسے بیٹے (حضرت اسماعیلؑ) کی لیے چشمے کی تلاش میں سات مرتبہ ادھر سے ادھر دوڑی تھیں۔ یہ بات یقینی ہے کی جاحلی دور تک الصفا اور الروہ میں دینی شعائر ادا کیے جاتے تھے۔ اکثر روایتوں کے مطابق وہاں پتھر کی دو بت تھے، الصفا میں اساف اور الروہ میں نائلہ، جنہیں بت پرست عرب اپنی سعی کے دوران چھوتے تھے۔ نسابوری روایت کی رو سے وہاں تانبے کی مورتیاں تھیں۔

مآخذ: کتب حدیث بامداد مطبع کونز السنہ، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حج و عمرہ؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع و سفک، ۳: ۳۹۷۔

صفہ : یہ لفظ قرآن میں نہیں آیا، لیکن مصدر ”وصف“ ایک موقع پر استعمال کیا گیا ہے اور ثلاثی مجرد کا صیغہ مضارع یصنون تیرہ مرتبہ ”منسوب کرنے“ یا بطور صفت بیان کرنے، حالت بیان کرنے کے مضموم میں آیا ہے جس کے ساتھ

انسانی تمدن کی برکتوں سے ایسی تنظیم وجود میں آئے جو انسانوں کو زیادہ سے زیادہ سعادت اور برکت سے مستمع کر سکے۔ صدقات کا تیسرا مقصد مالی تنظیم ہے جس سے نظام مدیت میں معروف معمرے داروں اور اہل کاروں کو معاوضہ مل سکے اور وہ اپنے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دیں۔ ان مقاصد کا تعلق عمومی طور سے زکوٰۃ سے ہے، لیکن اختیاری صدقات کا مقصد بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ زکوٰۃ کے برعکس صدقات میں فرد اپنے اختیار سے، اپنے ارد گرد کے محروم لوگوں کی احسان جتانے اور ایذا دینے کے بغیر، کھلم کھلا یا خفیہ طریقے سے) اس طرح مدد کرتا ہے کہ ان کی عزت نفس کو ٹھیس نہ لگے۔ مجموعی طور پر صدقات کا نظام اسلام کے تصور کفالت کا حصہ ہے۔ جس کے تحت نادار، مفلس اور ضرورت مندوں کی مدد کی ترغیب دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ اسلام کے تصور کفالت کی بنیاد ریاضت کے ذریعے حاصل کیے ہوئے اطمینان نفس پر ہے، جس کی مدد سے حیوانی خواہشات اور سرزبانہ عادات پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ جو معاشرہ نفس کی ترغیبات کو محدود کیے بغیر، فلاح عمومی (یعنی عام معاشی و ذہنی اطمینان) (Satisfaction) کا دعویٰ کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اس اطمینان کے لیے ایک انتظامی نظام بھی درکار ہے، جس کے بغیر فلاحی معاشیات موثر ہی نہیں ہو سکتی (مطبوعہ آکسفورڈ پریس ۱۹۵۰ء)۔ غرض یہ ہے کہ اسلام میں کفالت کا ایک منظم (Planned) نظام ہے، مثلاً عشر اور زکوٰۃ وغیرہ میں۔ اس کے علاوہ ایک اور انفرادی اختیاری (Un-planned) بھی ہے، مثلاً اختیاری صدقات میں۔ اس طرح معاشرے میں ایک وسیع فلاحی عمل وجود میں آتا ہے جس سے نظام مدیت کی کامیابی یقینی ہو جاتی ہے مزید تفصیل کے لیے رکبہ زکوٰۃ نیز فلاح، معاشیات (اسلامی)۔

مآخذ : (۱) مالک بن انس: الموطا (قاس ۱۳۱۸ھ)؛ حصہ ۱: ورق ۱۹ اور حصہ ۳: ورق ۲۳؛ (۲) البخاری: المسح (طبع Krehl)؛ ۳۵۲: ۳۵۲ (۳) الفزالی: احیاء علوم اندین (۱۳۲۶ھ)؛ ۱۳۹: ۱۳۹ (۴) ابن العربی: الفتوحات المکیہ

الجماعت کا یہ قول ہے کہ صفات الہیہ ابدی اور اس کی ذات میں موجود ہیں اور یہ کہ (وہ خود وہ نہیں ہیں اور نہ اس کے سوا کچھ اور لاہو و لا غیرہ) ہیں (دیکھیے التنازلی: شرح عقائد السننی، مع حواشی، قاهرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶۷، بعد، اور الجرجانی: شرح مواقف الابی، بولاق ۱۳۶۶ھ، ص ۳۷۹، بعد)۔ یہ نکلتا فلاسفہ، معتزلہ اور خود رائج العقیدہ مسلمانوں، یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان جاری رہی ان سب تحریروں کی تہ میں وہی مفردات کا (دیکھیے اوپر) دعویٰ کارفرما تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان بہتر سے بہتر کیا جائے تو بھی لازماً ناقص رہ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے اپنی صفات کے ذریعے اپنی ذات کے صوفیانہ اظہار جلوہ پر (دیکھیے Massignon، ص ۵۱۳ اور R.A.Nicholson: Studies in Islamic Mysticism)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

المصفریہ : خوارج [ک بآن] کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ جسے تاریخی روایت کی رو سے ابو حنفیہ نے شروع زمانے ہی میں تقریباً ۶۵ھ میں دوسری صدی ہجری کے وسط میں قائم کر دیا تھا (الہبری: التاريخ، ۲: ۵۱۷، بعد)۔ جب بصرے کے ایک خارجی عبد اللہ بن الصغار اُمیسی نے اپنے ساتھی نافع بن الازرق سے استعراض (مخالفین اور ان کے بال بچوں کے قتل) کے مسئلے پر جسے مؤخر الذکر نے پیش کیا تھا، علیحدگی اختیار کر لی اور بعد میں عبد اللہ بن اباض سے بھی جس کا یہ قول تھا کہ غیر خارجی مسلمانوں کو مشرک نہ سمجھنا چاہیے۔ ابو حنفیہ کے بیان سے نظریہ عملیت (Pragmatism) کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی رو سے خوارج کے تینوں بڑے فرقے، مصفریہ، ازارقہ اور اباضیہ (= اباضیہ) اپنے اصولوں کے تصادم کے باعث بیک وقت ظہور میں آئے تھے۔ ایک اور مورخ البلاذری (طبع Ahlwardt، ص ۸۲ تا ۸۳) مصفریہ بانی عبیدہ بن قیس کو بتاتا ہے۔ دوسری طرف فقہی مآخذ میں یہ حیثیت یا تو زیاد بن الامیر کو دی گئی ہے جس کے نام پر مصفریہ

کذب کا کنایہ پایا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن میں (۶) [الانعام: ۱۰۰، ۲۳] [المؤمنون: ۹۱، ۳۷] [التفت: ۱۵۹، ۱۸۰] ۳۳ [الزخرف: ۸۲] سب اسی طرح کے معین کلمات آئے ہیں۔ اس مستقل کنایے سے مفردات راغب الاصطفا (ص ۵۳۶) بذیل مادہ میں یہ مطلب لیا گیا کہ اللہ کی تعریف کامل طور پر بیان نہیں ہو سکتی۔

(الف) صرف و نحو میں صفت اسم و صنفی کے معنوں میں آتا ہے اور "الفیت" (طبع Dieterici، ص ۲۲۵ س ۳) میں اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ ایک شے جس سے ذات کے ساتھ کوئی خیال (معنی) ظاہر ہوتا ہے اور "الفعل" (طبع Broch، ص ۳۶ س ۹) میں ہے کہ "ایسا اسم جو کسی ذات کے احوال میں کسی ایک پر دلالت کرتا ہو"۔ اپنے وسیع ترین معنوں میں یہ لفظ معروف و مجہول صفات فعلی اور الصفات المشبہ کو شامل ہے (Wright، طبع ثالث، ص ۱۳۳، بعد، الفصل، ص ۱۰۱ س ۵، بعد)۔ علم نحو میں معنی متعین کرنے والا جملہ جس کا مرجع واضح نہ کیا گیا ہو اور جس کے ساتھ کوئی اسم موصول استعمال نہ ہوا ہو اسے عرب علمائے صرف و نحو "صلہ" نہیں شمار کرتے بلکہ اسے جملہ و صنفیہ یا صفت کہتے ہیں۔

(ب) فلسفہ اور علم الکلام میں خواص و کیفیات کی منطقی تحلیل کے اصول پر ایک تفصیلی بحث کشاف اصطلاحات الفنون میں موجود ہے (ص ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۶) بذیل وصف) جہاں مختلف رائج العقیدہ اور الحادی مذاہب کے مطابق ان خواص کی قسمیں تحریر کی گئی ہیں۔

(ج) اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے اسماء (الاسماء الحسنی) میں امتیاز کرنا چاہیے۔ اسمائے الہی وہ اوصاف ہیں جو مذکورہ بالا صفات کی طرح قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لیے بیانہ معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی "صفات" صحیح معنوں میں مجرد کیفیات ہیں جو ان اوصاف کے پس پشت ہیں جس طرح کہ قدرت قدیر کے پیچھے اور علم علیم کے پیچھے۔ اس طرح صفات کا ذات سے تعلق علم الہیات کا بہت ہی معرکہ الارا مسئلہ ہے۔ طول طویل مناظرے کا نتیجہ فرقہ اہل السنن و

کو زیادہ بھی کہا جاتا ہے (ابن ہذا: الفرق، ص ۷۰،
الشترستانی، طبع Cureton، ص ۱۰)، یا النعمان بن مفر کو
(المقریزی: المخطوط، ۲: ۳۵۳، بعد، بار دوم ۱۷۸: ۴، بعد) جو
کہ سب کے سب یکساں غیر معروف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ
مفریہ نے ماہ مفر ۷۶ھ میں خارجی تحریک میں حصہ لیتا شروع کیا
جب کہ صالح بن مریح یا مریح (دیکھیے البری، ۲: ۸۸۱،
جاشیہ) کی بڑا کردہ بغاوت مشتعل ہوئی، جس کی قیادت اس کی
وفات کے بعد شیب بن یزید الشیبانی کرتا رہا (دیکھیے اوپر)۔
صالح بن مریح ایک ایسے درویشانہ رجحانات رکھنے والے
دیندار شخص کا نمونہ پیش کرتا ہے جو ایک مبلغ تھا اور باوجود اپنی
امن پسند طبیعت کے انجام کار ایک خونریز جنگ کی کشمکش میں
م گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک ہم عصر، جس کا معتبر ہونا ہر طرح
اغلب ہے (البری، ۲: ۸۸۶)، اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ
ازارقہ کے تشدد پسندانہ طریقوں کا مخالف تھا، اور یہ ایک ایسی
بات ہے جو ہمیشہ مفریہ نظریے کی خصوصیت رہی ہے، اگرچہ
اس نظریے کو ماننے والوں نے عملاً اسے ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھا۔

شیب بن یزید کی شکست کے بعد اموی دور کے قریب
ضحاک بن قیس کی بغاوت میں مفریہ دوبارہ شریک کار نظر آتے
ہیں۔ اسی زمانے میں وہ پوری اسلامی دنیا میں دیکھے جاتے ہیں۔
المغرب میں ان کا ذکر ۱۷۷ھ سے شروع ہوتا ہے (ابن الاثیر:
الکامل، طبع Tornberg، ۵: ۱۵۳، بعد)، جہاں چند سال بعد
اپنے قائد ابو قروہ کی رہنمائی میں انہوں نے ۱۵۳ھ میں عباسی
حاکم عرب بن حفص کو قتل کر دیا (البری، ۳: ۳۷۰ تا ۳۷۱) اور
شہر بجلناسہ پر قابض ہو گئے اور وہاں عرصے تک انہوں نے اپنی
خود مختاری کو قائم رکھا (ابن عذاری: البیان المغرب، طبع
Dozy، ۱: ۵۸، بعد؛ ابن الاثیر، ۶: ۴، بعد)۔ وہ بربروں کی
بغاوت عام میں ابانیوں کے ساتھ شریک ہوئے اور انجام کار
انہیں میں جذب ہو گئے۔ اباضیہ اور مفریہ کے مابین ایک تصادم
عمان میں واقع ہوا، جس میں مؤخر الذکر کو شکست ہوئی امیر
خازم بن حزمہ سے شکست کھانے کے بعد مفریہ وہاں پناہ گزین
ہو گئے تھے (البری، ۳: ۷۸)۔

مفریہ کی اہمیت خاص طور پر خارجی عقیدے کے
مفسرین کی حیثیت سے ہے۔ بظاہر سب سے پہلے انہیں نے اپنے
مذہبی عقائد کی باقاعدہ توجیح کرنے کا اقدام کیا اور ان کے اولین
زمعا میں سے شاعر عمران بن حطان (م ۸۴ھ) بطور ایک فقیہ
مشہور ہے۔ الجاحظ نے علمائے خوارج کی لہرت میں بعض اور
نام بھی درج کیے ہیں (البیان، ۱: ۱۳۱ تا ۱۳۳ و ۲: ۱۲۶ تا
۱۲۷)۔ جو اہم عقائد مفریہ کو انتہا پسند ازارقہ سے امتیاز کرتے
ہیں، وہ ابانیوں کی اعتدال پسندی کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور
عبد القاہر البغدادی اور الشترستانی کے منظم رسائل کے مطابق
یہ ہیں: تہود (دوسرے مسلمانوں سے عارضی طور پر جنگ بند کر
دینا، اور تہیہ (اختلاف عقیدہ) کا ماننا، استعراض اور کفار کے
بچوں کے دوزخی ہونے کے متعلق عقائد سے انکار۔ اخلاقی
عقیدے میں بھی مفریہ دیگر خوارج کی نسبت زیادہ تشدد نہ
تھے۔ ان کی ایک شاخ کبار کا ارتکاب کرنے والوں کو مشرک
اور کافر نہیں سمجھتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ جن گناہوں کی حد
مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ مفریہ کی دیگر
خصوصیات کا تعلق عبادات اور احکام شرعی سے ہے۔

ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے مفریہ کو بظاہر اسلامی
دنیا کے مشرقی نصف حصے میں غلبہ حاصل تھا، جہاں انہوں نے
نسبتاً قریب کے زمانے تک اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ ابن حزم
(م ۴۵۶ھ) کا بیان ہے کہ اس کے زمانے میں ابانیوں کے
علاوہ خوارج کی بھی ایک جماعت موجود تھی (الفصل فی الملل،
۴: ۱۹۰ تا ۱۹۱)۔ اس سے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ خوارج کے
دوسرے فرقے رفتہ رفتہ مفریہ میں جذب ہوتے گئے تھے، جس
کی تائید بظاہر اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن حزم ثعلبہ
عبارہ اور یسیہ فرقوں کو مع ان کی شاخوں کے مفریہ ہی کی
صف میں جگہ دیتا ہے، بحالیہ عبد القاہر البغدادی اور الشترستانی
انہیں جدا جدا فرقے تصور کرتے ہیں۔

المقریزی (المخطوط، ۲: ۳۵۳، نیچے، بار دوم، ۳: ۱۷۹)
کے قول کے مطابق مفریہ کا ایک نام انکار (= انکار کرنے
والے) بھی تھا، اس لیے کہ (اور سب خوارج کی طرح) وہ

ہوئی تھی، لیکن جب اس نے طلاق دے دی تو کنانہ ابن الربیع بن ابی الحقیق کے نکاح میں آئیں، جو ابو رافع سلام بن ابی الحقیق تاجر حجاز کا بھتیجا اور بنو نضیر کا سردار تھا۔ کنانہ جنگ خیر (محرم ۷ھ) میں کام آیا۔

خیبر میں جتھے قلعے تھے۔ ان سب میں القوم کا قاعد نہایت محفوظ اور مضبوط تھا۔ مرحب اسی قلعے کا رئیس تھا۔ یہیں ابی الحقیق کا خاندان (حضرت صفیہؓ کا سرال) منجس نے مدینے سے اُتل وٹن کر کے خیبر کی ریاست حاصل کر لی۔ جب القوم پر اسلام کا علم لرایا، تو حضرت صفیہؓ امیر ہو کر لشکر اسلام میں آئیں۔ ان کے باپ، چچا، شوہر سب اسلام کے مد مقابل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خصومت رکھتے تھے اور سب کے سب مارے گئے تھے۔ جب حضرت صفیہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچیں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان پر اپنی ردا مبارک ڈال دی۔ یہ اس بات کی علامت تھی کہ وہ آپ کے لیے مخصوص ہیں۔ آپ نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا۔ وہ مسلمان ہو گئیں اور آپ نے انہیں آزاد کر کے ان سے نکاح کر لیا (الطبری ۱: ۳: ۱۷۷۳)۔

حضرت صفیہؓ کا والد، رئیس کفار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جانی دشمنوں میں سے تھا، شوہر بھی مخالفت اسلام میں کسی سے پیچھے نہ تھا، سارا خاندان اسلام کا مد مقابل اور اس کی بیخ کنی میں پورا زور لگا چکا تھا، حضرت صفیہؓ کو ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی اچھے سلوک کی توقع نہیں ہو سکتی تھی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ساتھ جو سلوک کیا، وہ ان کی امید سے بہت زیادہ تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں انتہائی عزت دی اور ازدواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے ذمے میں داخل فرمایا، جس سے وہ سب مسلمانوں کی ماں بن گئیں، ان سے انتہائی حسن خلق اور پاکیزگی برتی گئی۔

حضرت صفیہؓ دیگر ازدواج مطہرات کی طرح علم و فضل کا مرکز تھیں۔ دور دور سے لوگ مسائل دریافت کرنے کے

حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے طرز عمل کے بعض پہلوؤں کی مدت کرتے ہیں، لیکن ڈوڑی کی نقل کردہ مہارتوں (Supplement) ۲: ۷۲ ب، جو بلا استثنا المغرب سے متعلق ہیں) سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انکار ایک اہانت۔ امیر خطاب تھا، جس کا اطلاق عموماً سب خوارج پر کیا جاتا تھا۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مادہ خوارج۔

○

حضرت صفیہؓ : ام المؤمنین حضرت صفیہؓ بنت حبیب بن اظہب مدینے میں پیدا ہوئیں اور والد کی طرف سے مدینے کے ممتاز یہودی قبیلہ، بنو النضیر سے تھیں۔ آپ کی والدہ کا نام بڑا بنت سمواں تھا۔ سوال، یہود مدینہ کے ایک اور ممتاز قبیلہ، بنو قریظہ کا رئیس تھا۔

حضرت صفیہؓ کا والد بنو نضیر کا رئیس تھا۔ وہ ربیع الاول ۷ھ میں غزوہ بنو نضیر کے بعد، مدینے سے خیبر چلا گیا اور اسے وہاں کا رئیس تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے جب غزوہ احزاب میں شرکت کے لیے بنو قریظہ کو آمادہ کیا، تو یہ شرط کی تھی کہ اگر قریش حملے سے دستبردار ہو گئے، تو میں خیبر چھوڑ کر مدینے آ رہوں گا، چنانچہ اس نے یہ وعدہ وفا کیا۔ بنو قریظہ نے غزوہ احزاب میں علانیہ شرکت کی اور شکست کھا کر ہٹ آئے تو حبیب بن اظہب کو بھی ساتھ لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احزاب سے فارغ ہو کر ان کا محاصرہ کیا اور آخر حضرت سعدؓ بن معاذ رئیس انصار کے فیصلے کے مطابق انہیں قتل کر دیا گیا۔ یہ ذوالقعدة ۵ھ کا واقعہ ہے۔

حضرت صفیہؓ کا اصلی نام زینب تھا۔ صفیہؓ کے نام کی توجیہ یہ ہے کہ عرب میں مال قیمت کا جو حصہ امام یا بادشاہ کے لیے مخصوص ہو جاتا تھا اسے صفیہؓ کہتے تھے۔ چونکہ وہ جنگ خیبر میں اسی دستور کے موافق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئی تھیں، اس لیے صفیہؓ کے نام سے مشہور ہو گئیں (الزرقانی)۔

حضرت صفیہؓ کی شادی سلام بن مکرم بنو قریظہ سے

علاوہ ان کا تزکیہ، یعنی ان کی تقطیع و تکریم، عزت افزائی اور نیک شہرت ہے (راغب: مفردات: روح المعانی: ۱: ۲۳۳ بار اول)۔

نماز کی فرضیت و فضیلت کا ذکر: صلوٰۃ اسلام کا وہ فریضہ جو ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے۔ توحید کے بعد سب سے پہلا حکم جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ملا وہ نماز کا تھا۔ یہ وہ فرض ہے جو آغاز اسلام سے ادا کیا جاتا رہا اور شب معراج میں اس کی باقاعدہ فرضیت کا حکم ہوا۔ قرآن مجید میں اکثر موقعوں پر نماز کی تاکید آئی ہے مثلاً (۲۰: [قل]: ۱۳؛ ۱۳: [آبراہیم]: ۳۱)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا کون سا عمل بہترین اور افضل ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: نماز وقت مقررہ پر ادا کرنا۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں نماز کی اہمیت اور اس کی تاکید کے بیان کو مؤثر طریقے پر بیان کیا گیا ہے۔

نماز کی برکات: اپنی اصل حقیقت میں نماز دعا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: دعا عبادت کا مغز ہے۔ اسی لیے نماز ہجوم مصائب میں انسان کے لیے وسیلہ اطمینان ثابت ہوتی ہے۔ انسان آزارکشوں کے وقت نماز کی برکت سے اپنی فطری گھبراہٹ اور مایوسی سے بچ لکھتا ہے۔ نماز کی ایک برکت قرآن مجید میں یہ بیان ہوئی ہے کہ یہ برائیوں اور بے حیائیوں سے روکتی ہے: (۲۹: [العنکبوت]: ۳۵)۔

نماز دراصل ایک مرکزی عبادت ہے، یعنی صرف جوارح کا عمل نہیں، بلکہ ایک ایسی روحانی کیفیت ہے جس میں نماز گزار کی پوری شخصیت جذب ہو جانی چاہیے تاکہ زندگی کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو یا عبادات سے یا معاملات سے اس کے مطابق خود بخود صحیح نتائج کی سمت نمودار ہوتا جائے۔

نماز کی ایک غایت پاکیزگی کا ذوق دوام پیدا کرنا اور پاکیزہ لوگوں میں اجتماعی نظم کی ایک صورت کی تشکیل ہے۔ تعین اوقات کا مقصد بھی یہی ہے، کیونکہ بصورت دیگر نماز کا کوئی اجتماعی اسلوب قائم نہ ہو سکتا۔ تعین اوقات میں جو

لے ان کی خدمت میں آتے تھے۔

خاص اخلاق کے لحاظ سے ان کا درجہ بہت بلند تھا۔ وہ بڑی عاقلہ تھیں، حلم و بردباری اور فضیلت میں بھی ان کا چرچا تھا اور مبر و قتل ان کے باب فضاہل کا سب سے جلی عنوان تھا۔ وہ ہمداری، ایثار، قناعت، صاف دلی، سادگی، سچائی، فیاضی اور سیرچشی میں مشہور تھیں۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصلوٰۃ، ب ۱۲، کتاب صلوٰۃ الخوف ب ۶، کتاب الیوم ب ۱۰۸ و ۲۱۱، کتاب المذاہب ب ۳۸، طبع لاہور ۱۸۶۲ء؛ (۲) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح، ۸۳ و ۵۸ و ۸۸، قاهرہ ۱۹۹۰ء؛ (۳) ابن شام: سیرۃ رسول اللہ ص ۶۳، ۶۶، ۷۶، ۱۰۰۳، کوئٹہ ۱۸۶۰ء؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف: ۱: ۳۳۲ تا ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۶۷، ۵۱۵، ۵۳۶، قاهرہ ۱۹۵۹ء؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء: ۲: ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۸۰، ۲۹۲، ۱۹۵۷ء، قاهرہ۔

○

صلوٰۃ: (ع) مادہ ص ل و (بعض کے نزدیک ص ل ی) (جمع: صلوات) اس کے لغوی معنی ہیں دعا و تسبیح، استغفار، رحمت، ثناء، ترتم (طلب رحم)، لفظ صلوٰۃ جب اللہ تعالیٰ سے منسوب ہو تو اس کے معنی رحمت ہیں اور جب مخلوق، یعنی ملائکہ اور جن و انس سے منسوب ہو تو اس کے معنی قیام اور رکوع و سجود ہیں اور جب پرندوں اور کیڑے مکوڑوں سے نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح ہیں (لسان العرب: مفردات: النہایہ: الفائق)۔

اصطلاحاً صلوٰۃ اس مخصوص عبادت کا نام ہے جو ارکان اسلام میں سے ہے۔ اس کو صلوٰۃ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے اصلی معنی تقسیم ہیں اور یہ مخصوص عبادت خدا تعالیٰ کی تقسیم کے لیے فرض کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں یہ لفظ تقریباً سو مرتبہ آیا ہے اور مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے: ۱۰۳: [التوبہ]: ۱۰۳، دعائے خیر کرتا: ۳۳ [الاحزاب]: ۵۶؛ رحمہ: ۲ [البقرہ]: ۱۵۷، اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے صلوٰۃ کے معنی دعا اور رحمت کے

ہیں: (۱) طہارت بدن و لباس و مکان و مقام؛ (۲) ستر عورت (یعنی نماز پڑھتے وقت اس حصہ جسم کو چھپانا فرض ہے جس کا ظاہر کرنا شرعاً حرام ہے)؛ (۳) استقبال قبلہ، یعنی نماز کے وقت قبلہ (کعبہ اللہ) کی طرف رخ کرنا؛ (۴) نیت، دل میں نماز پڑھنے کا قصد کرنا (زبان سے بھی کہنا بہتر ہے)؛ (۵) تکبیر تحریمہ، یعنی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہنا (تفصیلات کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب الفتنہ اور عبدالککور: علم الفتنہ جلد دوم)۔

انواع الصلوٰۃ: باعتبار درجہ نماز کی چند انواع ہیں: (۱) صلوٰۃ مفروضہ، (الف) فرض عین مثلاً پنجگانہ نمازیں؛ (ب) فرض کفایہ، مثلاً نماز جنازہ؛ (۲) واجب نمازیں، مثلاً وتر و عیدین؛ (۳) سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ؛ (۴) نفل (تشریحات کے لیے رک بہ نالغہ)۔

اوقات نماز: فجر کا وقت صبح صادق (پو پھٹنے) سے شروع ہوتا ہے اور طلوع آفتاب تک رہتا ہے۔

ظہر: آفتاب ڈھلنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور جب تک ہر چیز کا سایہ دو مثل نہ ہو جائے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ بعض ائمہ کے نزدیک جن میں صاحبین بھی شامل ہیں ایک مثل تک ہے۔

عصر: ظہر کے ختم ہونے کے بعد ت لے کر دھوپ میں زردی آجانے تک۔

مغرب: سورج کے غروب ہونے کے بعد سے لے کر شفق کے غائب ہونے تک۔

عشاء: شفق کے غائب ہو جانے کے وقت سے لے کر آدمی رات تک اور بعض کے نزدیک صبح صادق تک۔

توقیت کی حکمت: نمازوں کے لیے اوقات کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ اول تو دنیا کا کوئی کام قید زمان سے آزاد نہیں، اس لیے ہر کام کے وقت کی تعین مناسب، بلکہ ضروری ہے، دوم یہ کہ انسان کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی بنائی ہے کہ جس کام میں مداومت مطلوب ہوتی ہے جب تک اس کے اوقات مقرر نہ ہوں، وہ اسے باقاعدگی اور مستعدی سے انجام

دوسری مکشیں ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۱۳)۔ قبلہ رخ ہونے میں بھی یہی اجتماعی مقاصد کارفرما ہیں (دیکھیے حوالہ مذکور)۔

نماز کے اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ بقول سید سلیمان "آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے اخلاق و تمدن و معاشرت کی جتنی اصلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک بدوی، وحشی اور غیر متمدن ملک کو، جس کو پہننے اور اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا، چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلیٰ معیار پر پہنچا دیا" (سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۷۳)۔

نماز کے فوائد میں پہلی چیز ستر پوشی کا اہتمام ہے۔ نماز کے لیے لباس کی بعض خاص احتیاطیں ملحوظ رکھنا لازم ہیں۔ اس کے بعد طہارت جسمانی و مکانی ہے، جس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ صفائی بھی اس کے ساتھ لازمی ہے، استنجاکرنا، دانتوں کو صاف کرنا، ناک اور کان کو صاف کرنا، ہاتھ منہ پاؤں کا دھونا وغیرہ امور وضو کا حصہ ہیں۔ صبح خیزی اور پابندی وقت کا ذوق بھی نماز کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ سب سے زیادہ یہ ہے کہ نماز سے باقاعدگی، مستعدی اور وقار جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور سستی اور سہل انگاری کو دور کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اجتماعی نمازوں میں صف بندی، نظم و ضبط اور اطاعت امام کے ذریعے عبادت کی سطح پر، فریضہ جماد کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

جامعات نمازوں کے ذریعے الفت و محبت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور ان میں پانچ مرتبہ اپنے محلے کے افراد سے ملنے، ان کے حالات سے باخبر ہونے اور ان سے ہمدردی کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اس میں اجتماعیت کا مظاہرہ بھی ہوتا ہے اور اخلاق و عادات کی تربیت بھی ہوتی ہے۔ یہ مساوات کا عملی نمونہ ہے جس میں "محمود و ایاز" ایک ہی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور وہ نظم و ضبط پیدا ہو جاتا ہے جو تفاوت کے ہر خیال کو دور کر دیتا ہے۔

شرائط نماز: نماز کے صحیح ہونے کی چند ابتدائی شرطیں

قبلہ: پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قبلہ شرائط صحت صلوٰۃ میں سے ہے بموجب ارشاد خداوندی (البقرہ ۱۴۹) یعنی نماز کے لیے اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو۔ خاص حالات میں جن میں قبلہ کا تعین مشکل ہو، یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

طریق نماز: نماز ادا کرنے کا طریق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا پہلے وضو [رکٹ بائیں] کرے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر وضو نہیں کر سکتا تو تیمم [رکٹ بائیں] کر لے، پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو اور اپنی نیت کرے، دونوں ہاتھ کانوں کی لو یا کندھوں تک اٹھائے اور ہتھیلیاں قبلہ کی طرف کر لے، تکبیر تحریمہ، یعنی اللہ اکبر کہہ کر دونوں ہاتھ ٹاف کے نیچے باندھ لے، اہل حدیث سینے پر ہاتھ باندھتے ہیں، اس کے بعد ثناء و تہلیل اور بِسْمِ اللہ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھ کر سورۃ الفاتحہ [رکٹ بائیں] پڑھے۔ سورۃ الفاتحہ کے بعد قرآن مجید کی کوئی سورت چھوٹی یا بڑی یا کم سے کم تین آیات ہی پڑھ لے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن مجید کی کم از کم ایک آیت پڑھنا فرض ہے، خواہ بڑی آیت ہو یا چھوٹی۔ صاحبین کے نزدیک بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کا پڑھنا فرض ہے (علم الفقہ ۲: ۵۸)۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں چلا جائے اور حالت رکوع میں تسبیح پڑھے، جب اطمینان سے رکوع کر چکے تو تسبیح، یعنی سُبْحَ اللہِ لَبْنِ حَمْدُہ (اللہ تعالیٰ نے اس کی بات سن لی جس نے اس کی تعریف بیان کی) کہہ کر پوری طرح سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ سیدھے چھوڑ کر تحمید پڑھے، یعنی رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ۔ شوافع، حنابلہ اور اہل حدیث رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر سجدہ رکٹ بائیں میں چلا جائے اور پہلے گھٹنے زمین پر رکھے۔ سجدے کی حالت میں بھی تسبیح پڑھے۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر اس طرح بیٹھ جائے کہ اس کی بائیں ٹانگ تہ ہو کر اس کے سرین کے نیچے آجائے اور پاؤں لیٹا ہوا ہو اور دائیں ٹانگ بھی تہ کی ہوئی ہو، مگر اس کا پاؤں اس طرح کھڑا ہو کہ انگلیاں قبلہ رخ ہوں۔ بیٹھے ہوئے ہونے کی حالت میں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ہاتھ اپنی رانوں پر رکھ لے، اس کے بعد بھرا اللہ اکبر کہہ کر پہلے کی

نہیں دے سکتا۔ پابندی اوقات میں قدرتی تاثیر ہوتی ہے۔ معین وقت آنے پر انسان کے دل میں اپنا فرض منصبی ادا کرنے کے لیے بے اختیار توجہ، جذب اور میلان پیدا ہو جاتا ہے، سوم یہ کہ باجماعت نماز کے لیے متفرق لوگوں کا اکٹھا ہونا ضروری ہے جس کا بہترین طریق ہے یہ کہ اوقات مقرر کر دیئے جائیں تاکہ سب ایک وقت میں جمع ہو سکیں، پھر اس تعین میں طبع انسانی کے میلان عبادت کے مواقع اور اوقات کا بھی خاص خیال رکھا گیا ہے اور ساعات میں تعین کے بجائے وقت کا اندازہ سورج کے طلوع و غروب سے وابستہ کر دیا ہے تاکہ ہر ملک اور ہر جگہ کے لوگ اپنے اپنے جغرافیائی حالات کے تحت نماز کا اہتمام کر سکیں۔

نماز، جنگانہ مسجد میں باجماعت ادا کرنی چاہیے۔ احادیث میں بھی اس کی بڑی تاکید آئی ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ تنہا نماز سے نماز باجماعت کا ثواب ستائیس گنا زیادہ ہے۔ ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فرض عین ہے، اگرچہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ کے بعض متبعین اسے فرض کفایہ کہتے ہیں اور حنفیہ میں سے ابو جعفر اللہادی کا بھی یہی مسلک ہے، مائیکوں میں سے بعض کے نزدیک سنت منوکہہ اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ احناف میں سے علامہ ابن الہمام، عسلی اور صاحب بحر الرائق کے نزدیک واجب، اور احناف کے دوسرے فقہاء کے نزدیک سنت منوکہہ ہے، مگر واجب کے حکم میں، اس حد تک کہ اگر کسی شہر میں لوگ جماعت چھوڑ دیں اور کہنے سے بھی اختیار نہ کریں تو ان سے لڑنا درست ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالککور: علم الفقہ ۲: ۷۹، الجزیری: کتاب الفقہ ۱: ۳۰۵ بعد)۔ عورت عورتوں کو نماز پڑھا سکتی ہے، لیکن وہ پہلی صف کے درمیان میں کھڑی ہو، صف سے آگے نہیں۔ عورتوں کو مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے جانا ضروری نہیں، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعہ اور عیدین کے لیے اجازت دی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالککور: علم الفقہ ۲: ۹۱

لے [رک بہ قصر]

پانچ فرض نمازوں کے علاوہ کچھ اور نمازیں بھی ضروری ہیں:

نماز جمعہ: اس نماز کی بڑی تاکید اور فضیلت آئی ہے۔

اس نماز کے لیے قرآن مجید میں صریح حکم آیا ہے [رک بہ الجمعہ] (یوم) 'نیز دیکھیے کتب نقد۔

عیدین کی نماز: [رک بہ عید، عید الفطر، عید الاضحیٰ]

نماز تہجد: تہجد کے معنی ہیں سو کر بیدار ہونا۔ یہ نماز

ہر رات کے آخری نصف حصے میں صبح صادق سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے اسے تہجد [رک باں] کہتے ہیں۔

نماز تراویح: یہ نماز رمضان کے مہینے میں پڑھی جاتی ہے اور اس کا وقت نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے

[رک بہ تراویح، صوم]

نماز استسقاء: استسقاء [رک باں] کے معنی ہیں خیر طلب کرنا اور بھلائی چاہنا۔ جب کوئی اہم کام شروع کرنا ہو تو اس سے پہلے نماز استسقاء پڑھنی چاہیے۔

نماز استسقاء: قحط سالی کے وقت جب کہ بارشیں موقع اور ضرورت کے مطابق نہ ہوں تو چاہیے کہ لوگ باہر کھلے میدان میں جائیں اور طریقہ مسنونہ کے مطابق نماز پڑھیں [رک بہ استسقاء] (تفصیل کے لیے نیز دیکھیے صلوٰۃ بذیل مادہ در آ۲۲)۔

پانچ فرض نمازوں کی رکعات یہ ہیں: (۱) فجر: دو سنتیں،

دو فرض علی الترتیب، (۲) عصر: چار سنتیں، چار فرض، پھر دو رکعتیں سنت مؤکدہ علی الترتیب، (آخر میں دو نفلوں کو بھی پسندیدہ سمجھا جاتا ہے)۔ (جمعہ کی رکعتوں کے لیے [رک بہ

جمعہ] (۳) عصر: چار فرض، (عصر کے وقت کوئی سنت مؤکدہ نہیں۔ البتہ فرضوں سے پہلے چار رکعتیں ایک سلام سے مستحب

ہیں) (۴) مغرب: تین فرض، دو سنتیں علی الترتیب (دو نفل آخر میں عام طور پر پسندیدہ ہیں) (۵) عشاء: چار سنت، چار

فرض، دو سنتیں اور تین وتر [رک باں] علی الترتیب (وتر کے بعد دو نفل بھی مستحب ہیں)۔ وتر میں دعائے قنوت [رک باں] پڑھی جاتی ہے۔

طرح دوبارہ سجدے میں چلا جائے اور پہلے سجدے کی طرح سجدے کی تسبیح پڑھ کر پھر اللہ اکبر کہہ کر اسی طرح کھڑا ہو جائے، جیسے پہلے کھڑا تھا اور اٹھنے میں گھٹنے اور ہاتھ بالترتیب اٹھائے۔ یہ ایک رکعت ہوئی۔ اس کے بعد اسی طریقے پر دوسری رکعت ادا کرے، یہ دوسری رکعت صرف سورۃ الفاتحہ سے شروع کرے اور دوسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد اسی طرح بیٹھ جائے، جس طرح دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھا تھا اور تشہد پڑھے، اس کے بعد پہلے دائیں طرف پھر بائیں طرف منہ کر کے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے۔ اس طرح اس کی دو رکعت والی نماز ختم ہو جاتی ہے، لیکن اگر نماز کی تین رکعتیں پڑھنی ہوں تو دوسری رکعت میں صرف تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے اور تیسری رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تشہد، درود اور دعائیں پڑھے، پھر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے۔ اگر نماز کی چار رکعتیں پڑھنی ہیں تو پہلی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے۔ تیسری اور چوتھی رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور تیسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد بیٹھے اور تشہد، درود اور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک رکوع سے سر اٹھاتے اور دوسرے سجدے کے بعد اوپر اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا مسنون ہے۔ احناف کے نزدیک ان مواقع پر رفع یدین مسنون نہیں، وہ صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔

اقامت [رک باں] کے وقت مقتدی صفیں درست کر لیں۔ آگے پیچھے نہ کھڑے ہوں، بلکہ ایک دوسرے کے پاؤں اور کندھے ملے ہوئے ہوں۔ اسے ترویۃ الصفوف کہتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد کے مطابق صفوں کو درست کرنا اقامت صلوٰۃ میں شامل ہے۔

قصر: جب انسان سفر میں ہو تو اس حالت میں اسلام نے نماز کو مختصر کرنے کی وعایت عطا کی ہے، شرائط و تفصیل کے

نماز کے متفرق مسائل میں ایک مسئلہ قضا کا بھی ہے۔ قضا کے معنی ہیں کسی عذر سے نماز کا اصلی وقت سے فوت ہو جانا۔ بے عذر نماز کو فوت کر دینا گناہ کبیرہ ہے۔ جو نماز کسی عذر سے فوت ہو جائے اس کے بارے میں ثلاثی مافات ضروری ہے۔ فرض کی قضا فرض ہے اور واجب کی قضا واجب ہے۔ سنن مؤکدہ وغیرہ یا کسی نفل کی قضا نہیں ہو سکتی۔

نماز کی دینی اور اجتماعی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس شخص کو میدان جنگ کی قیادت سپرد فرماتے جو نماز میں مسلمانوں کی امامت کے لائق ہوتا، نماز جمعہ پڑھا سکتا اور خطبہ دے سکتا۔ یہ انداز فکر اور طرز عمل صدیوں تک اسلامی معاشرے میں جاری رہا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے واضح الفاظ میں فرما دیا تھا کہ نماز دین کا ستون ہے اور اسلام کے نزدیک قیام حکومت کا مقصد قیام دین اور قیام عدل اجتماعی ہے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ: السیاسة الشرعية، بیروت ۱۹۶۶ء)۔

مآخذ : صلوٰۃ سے متعلق آیات قرآنی (بعد اشاریہ) کے لیے تفاسیر، بالخصوص (۱) الطبری، و دیگر تفاسیر بذیل آجبات متعلقہ کتب احادیث، بعد معجم المفہرس للفاظ الحدیث النبوی؛ (۲) شاہ ولی اللہ: حجتہ اللہ البالغہ (اردو تراجم بھی موجود ہیں)؛ (۳) عبد الشکور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم، دیوبند؛ (۴) محمد ابراہیم میرسیا لکھنوی: صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، امرتسر؛ (۵) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۶) حکیم محمد صادق: صلوٰۃ الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، (اردو میں صلوٰۃ پر اور بھی بہت سی کتابیں موجود ہیں)؛ (۷) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، جلد پنجم؛ (۸) الغزالی: احیاء علوم الدین۔

○

صُورَةُ : رک پہ فن (در آ آ، بذیل مادہ) تصویر۔

○

صَوْم : یا صِیَام (ع)؛ یہ مادہ ص و م سے صمد

ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز سے رکتا اور اسے چھوڑ دینا (لسان العرب، تاج العروس)۔ چنانچہ عربی روز مرہ میں صامت کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ ترک کلام کرتا ہے، ایسے گھوڑے کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے جو چارہ کھانا چھوڑ دیتا ہے۔ لسان میں آیا ہے کہ لغوی اعتبار سے کھانے، بولنے اور چلنے پھرنے سے باز رہنے والے کو صائم کہا جاتا ہے۔ اصطلاح شریعت میں اس کا مطلب یہ ہے: کسی ایسے شخص کا جو احکام شریعت کا مکلف ہو ظلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزے کی نیت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے ارادۂ کھانے، پینے، نکاح اور ہر قسم کی لغویات سے مجتنب رہتا (مفردات)۔ صوم اسلام کا چوتھا رکن [رکت پہ اسلام] ہے۔ صوم کے مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ انسان اپنے نفس پر حاکم ہو کر پاکیزگی کے اعلیٰ مقام تک پہنچ جائے۔ روزے کی فرضیت کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، ﴿۲﴾ [البقرة: ۱۸۳ تا ۱۸۵]۔

قرآن حکیم سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے کے تین بڑے مقصد ہیں: (۱) تقویٰ؛ (۲) خدا کی بکبیر و تعظیم کا جذبہ پیدا کرنا اور (۳) خدا کا شکر ادا کرنا۔ روزے کی سب تکلیفیں اور فضیلتیں اسی کے گرد گھومتی ہیں۔ اس سلسلے میں احادیث کے علاوہ فقہاء اور علمائے کبار نے صوم کے اسرار پر بہت کچھ لکھا ہے (دیکھیے عبد الشکور: چہل حدیث صوم، در علم الفقہ، ج ۳؛ شاہ ولی اللہ: حجتہ اللہ البالغہ)۔

احادیث میں روزے (صوم) کے بڑے فضائل بیان ہوئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: یعنی جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو رمت (یا بروایت دیگر جنت) کے دروازے کھل جاتے ہیں (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصوم، حدیث عدد ۱) جس شخص نے ایمان اور حصول ثواب کے لیے رمضان کے روزے رکھے، اس کے گزشتہ گناہ سارے معاف ہو گئے، (حوالہ سابق، حدیث عدد ۳۳)۔

نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رمضان کے مہینے کو عید کا مہینہ کہا کرتے تھے (البخاری)۔ غرض اس طرح کی بہت سی فضیلتیں حدیثوں میں بیان ہوئی ہیں۔

روزے کا وقت: قرآن مجید (۲ [البقرہ] ۱۸۷) میں وقت کی حد بندی کر دی گئی ہے (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ) روزے کے سلسلے میں سحری اور افطار کے خاص آداب ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: میری امت ہمیشہ بھلائی پر رہے گی جب تک سحری تاخیر سے اور افطار بلا تاخیر کرتی رہے گی۔

رویت ہلال کے کچھ احکام ہیں۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہے کہ تم چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ اگر تمہارے ہاں مطلع ابر آلود ہو تو تیس دن پورے کر لو (البخاری)۔ اس سلسلے میں شہادت کی بھی بعض شرطیں ہیں (دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔ رویت ہلال کے لیے یعنی شہادت اگرچہ بنیادی شرط ہے، مگر جدید زمانے میں اطلاع و اخبار کے ذرائع اتنے وسیع ہو گئے ہیں کہ نئے زمانے کے علما کی رائے میں یعنی شہادت کی بنا پر حاصل کی ہوئی خبر ریڈیو، ٹیلیفون اور ٹیلی ویژن کے ذریعے قابل اعتبار سمجھی گئی ہے، لیکن تار اور خط کے بارے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جن علاقوں کا مطلع ایک ہو وہاں دو یا دو سے زیادہ ثقہ آدمیوں کی گواہی پر روزہ رکھایا افطار کیا جاسکتا ہے (دیکھیے کتب فقہ)۔

روزوں سے برتاوے عذر کئی لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ نیز مسافر اور بیمار کو رخصت عطا فرمائی ہے۔ جن لوگوں کو رخصت عطا کی گئی ہے انہیں چاہیے کہ بیماری کے رفع اور سفر کے ختم ہو جانے کے بعد روزے قضا کریں۔ ایسا ضعیف شخص جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ایسا بیمار و معذور جسے روزہ رکھنے سے شدید بیمار ہو جانے یا مرجانے کا خطرہ ہو تو وہ فدیہ ادا کر دے، یعنی وہ کسی روزہ دار مسکین کو مینا بھر صبح و شام کھانا کھلا دے اور اگر مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد جسمانی طاقت اجازت دے تو بعد میں قضا بھی کرے۔

روزے کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں: (۱) مسلمان ہونا؛ (۲) عورتوں کا حیض و نفاس سے پاک ہونا اور (۳) دل سے روزے کا قصد کرنا۔ روزے کے نواقض بھی ہیں۔ چونکہ روزے کے دوران اکل و شرب اور جنسی عمل کا ترک کرنا

روزے کے ترک پر بہت وعید آئی ہے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ”جو شخص رمضان میں بلا عذر شرعی ایک دن بھی روزہ نہ رکھے تو اس روزے کے بدلے اگر تمام عمر روزے رکھے تو کافی نہ ہوگا“ (الترمذی)۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ جو شخص ماہ رمضان میں گناہوں کی معافی حاصل نہ کر سکے، وہ اللہ کی رحمت سے محروم اور دور ہو گیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نزول قرآن سے پہلے عار حرا میں رمضان کے مہینے میں مصروف عبادت تھے (مسلم: کتاب الایمان) کہ اس دوران میں نزول قرآن کا آغاز ہوا۔

عبادات میں یکسوئی کے لیے بھی صوم مفید ہے۔ جب انسان کا معدہ ہضم کے فتور سے محفوظ اور دل و دماغ تبخیر سے پاک ہو تو یہ چیز روحانی یکسوئی اور صفائی کے لیے اسیر کا حکم رکھتی ہے۔ روزے کے دوران میں دن بھر کی بھوک ہارے گرم اور مشتعل قوی کو ٹھنڈا کرنے کا کام دیتی ہے۔ اس طرح روزہ دراصل ایک روحانی تربیت ہے۔

فریضہ: اسلام میں روزے ماہ شعبان ۲ ہجری میں مدینہ منورہ میں فرض ہوئے اور ان کے لیے رمضان کا مہینا مخصوص کیا گیا۔ اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنے طور پر مختلف دنوں میں نفلی روزے رکھا کرتے تھے۔ ماہ رمضان میں روزے رکھنے کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے۔

صیام کے لیے قمری مہینے کے انتخاب کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قمری مہینا موسموں کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس طرح تمام موسموں کے فوائد اور مضرتوں میں ساری دنیا برابر کی شریک رہتی ہے۔ نیز یہ قمری مہینا اسلام کی عالمگیر تعلیم کی روح کا آئینہ دار ہے۔ پھر اگر ایک خاص مہینا مقرر نہ کر دیا جاتا تو امت تنظیم کی روح سے محروم رہ جاتی۔ یہ خاص مہینے کے تعین ہی کا نتیجہ ہے کہ اس کی آمد کے ساتھ ہی تمام دنیا اسلام ایک سرے سے دوسرے سرے تک مصروف عبادت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ عبادات اجتماعی صورت میں ادا کی جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کا خاص نزول ہوتا ہے۔

فرض ہے اس لیے ان میں سے کسی کا ارتکاب روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔

اسلام میں روزہ ان تمام عاقل بالغ مردوں اور عورتوں پر فرض ہے جو جسمانی طور پر اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ بچوں پر روزے فرض نہیں، لیکن اہل اسلام میں بطور ترغیب و تربیت ان بچوں سے روزے رکھوائے جاتے ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الصوم، باب صوم البیان)۔

ماہ رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں ایک با برکت رات (اکثر کے خیال میں ستائیس رمضان اور بقول علمائے شیعہ تیس کو) آتی ہے جسے لیلۃ القدر کہتے ہیں جس کی فضیلت قرآن مجید میں آئی ہے: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ خَيْرٍ (۹۷ [القدر] ۳) یعنی شب قدر ہزار میلوں سے بہتر ہے۔ اس رات بڑے خشوع سے عبادت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ سے خیر و

برکت طلب کی جاتی ہے۔ رمضان میں ایک خاص نماز تراویح [رک بائ] بھی ہے جس میں اکثر مکمل قرآن مجید پڑھنے اور سننے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ اس سے حفظ قرآن کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ نماز تراویح عام طور پر عشا کی نماز کے فرض ادا کرنے کے بعد باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ احناف کے نزدیک اس کی میں رکعتیں ہیں اور اہل حدیث آٹھ رکعتیں پڑھتے ہیں۔ احادیث میں نماز تراویح کی بڑی فضیلت آئی ہے۔ شیعہ حضرات کے نزدیک تراویح ثابت نہیں۔ شوال کا چاند نظر آجانے کے بعد روزے ختم ہو جاتے ہیں اور دوسری صبح عید الفطر [رک بائ] ہوتی ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں درج ہیں۔ مزید کتابوں کے لیے [رک پہ صلوٰۃ]

☆☆☆☆

☆☆

☆

سے مقابلے کا واقعہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ براء بن عازب فرماتے ہیں: ہم صحابہ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپس میں بات چیت کرتے تھے کہ اصحاب بدر کی تعداد، اصحاب طلوت کے برابر ہے (البخاری، کتاب المغازی) طلوت کے بارے میں بعض مفسرین نے اسرائیلیات پر انحصار کیا ہے جو درست نہیں ہے۔

اسرائیلیات کا یہ مواد بائبل کی کتاب سموئیل پر مبنی ہے۔ عصر حاضر میں ثابت ہو گیا ہے کہ یہ کتاب عرف و مبدل ہے۔ واقعات میں تقدیم و تاخیر بھی ہے (Peaks bible Commentary '280e)۔ تورات میں ہے کہ پانی والی آزمائش شاول سے دو سو سال پہلے قاضی القضاۃ ہدعون نے کی تھی (قانون ۸۰-۷/۳)۔ مستشرقین معترض ہیں کہ قرآن مجید میں یہ آزمائش طلوت (شاول) کی حرف منسوب ہوئی ہے، مگر علامہ طبری کہتے ہیں کہ بعض واقعات جو شاول کو پیش آئے، بائبل میں بنی اسرائیل کے قانون پر چسپاں کر دیے گئے (بیکس بائبل کنٹری، اس طرح قانون اور سموئیل کے دو صحیفے) بائبل میں گڈ لم ہو گئے۔ اندریں صورت علما کا اعتراض مروجہ تورات پر ہونا چاہیے نہ کہ قرآن مجید پر۔

کتب تفسیر میں طلوت کے نام کے سلسلے میں بتایا گیا ہے کہ اس زمانے میں آئندہ بادشاہ کی پہچان اس کے قد سے ہوتی تھی (تعلی)۔ پیٹر سموئیل نے شناخت کا معیار بتا دیا، لیکن بنی اسرائیل میں سے کوئی شخص، طلوت کے سوا ادا لہا نہ تھا، لہذا انہی کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس بات کی تائید کے لیے کہ ان کا انتخاب درست ہے، ایک معجزہ بھی ہوا، جو یہ تھا۔ کہ جبل اٹلے لگا تھا۔ طبری کی تفسیر میں دوسری نشانی یعنی المام کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں اس کی نشانی کے طور پر تابوت سیکھنا واپس مل

طَلُوت : بنی اسرائیل کے پہلے بادشاہ کو تورات میں شاول کہا گیا اور قرآن مجید میں طلوت، (البقرہ: ۲۳۸-۲۵۰)۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یثوع بن نون بنی اسرائیل کے قائد رہنا ہے۔ ان کے بعد قانون کا عہد آتا ہے، اس زمانے میں فلسطین سے لڑائیاں ہوئیں۔ تقریباً پورے دو سو سال اسی طرح گزر گئے۔ مگر ان میں کوئی مرکزی نظام نہ تھا، جو مخالفین کے مقابلے کے لیے ضروری تھا، چنانچہ سموئیل نبی کے زمانے میں شاول (طلوت) کو بنی اسرائیل کا بادشاہ بنایا گیا۔ اس نے فلسطین کو شکست دے کر تابوت سیکھنا واپس لیا۔ فلسطین کا مشہور سردار جالوت نامی پہلوان تھا، جسے ایک نوجوان گڈریے نے دعوت مبارزت دے کر قتل کیا۔ یہ نوجوان حضرت داؤدؑ تھے۔

وجہ تسمیہ: کتاب سموئیل میں لکھا ہے کہ بن یامین کے قبیلے کا ایک شخص جس کا نام قیس بن ابی ایل ... تھا۔ اس کا ایک جوان اور خوبصورت بیٹا تھا، جس کا نام شاول تھا۔ وہ اتنا قد آور تھا کہ لوگ اس کے کندھے تک آتے تھے (سموئیل اول، ۱-۲/۹)۔

طلوت نام کی تشریح تعلی نے بلند قامتی سے کی ہے اور یہی بات درست ہے۔

مستشرقین کا یہ خیال کہ شاول قرآن مجید میں بصورت طلوت آیا ہے (آخر قمر بیگزے) درست نہیں ہے اور یہ بات بھی درست نہیں کہ جالوت سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ذاتی نام آیا ہے (گولڈ تیسر Goldziher)۔ طلوت ذاتی نام نہیں بلکہ خد ادا و مشہور خطاب ہے جس کے معنی بلند قامت ہیں۔

اسلامی روایات: قرآن کریم (البقرہ: ۲۳۸-۲۵۰) میں حضرت طلوت کی بطور بادشاہ تینائی اور جالوت کے لشکر

رکن الدین خورشاہ تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا شمس الدین محمد اس کا جانشین ہوا۔ اس کی جانشینی مومن شاہ کو ملی۔ یہ شخص غالباً چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں گزرا ہے۔ خورشاہ کے بعد کے ”اماموں“ کے نام علی الترتیب یہ ہیں: شمس الدین محمد ثانی، علاء الدین مومن شاہ ثانی، عزالدین شاہ طاہر اول، رضی الدین محمد، عزالدین طاہر ثانی، رضی الدین علی اور شاہ طاہر دکنی، جو اس مقالے کا عنوان ہے۔

ہمیں نہ تو یہ معلوم ہے کہ اس سلسلے کا انجام کیا ہوا اور نہ یہ کہ اس سلسلے کے لوگ اب بھی ہندوستان میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، اس وقت احمد نگر، بیجاپور اور گلبرگہ میں اس ”بزرگ“ کی کوئی یادگار باقی نہیں اور بظاہر اس کے پیرو اب ہندوستان میں موجود نہیں، لیکن ان لوگوں کی تعداد شام کی بتیوں، معیاف اور قدموس میں چار ہزار کے قریب ہے۔ ان بتیوں کے قرب و جوار میں بھی ان کی کچھ جموں پڑیاں ہیں۔

پہلے تو شام کے تمام اسمعیلی، زاریوں کی اسی شاخ سے تعلق رکھتے تھے، لیکن پون صدی سے ان لوگوں کی اکثریت نے دوسری شاخ سے وابستگی اختیار کر لی ہے۔

اس فرقے کی تعلیمات ”مستعلیون“ اور ایران کے ”زارلوں“ کے سلسلہ تعلیمات کی ایک اہم درمیانی کڑی ہے۔ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۲۰ء میں نصیریوں سے ان کی جنگیں ہوئیں، جن میں ان کی مذہبی کتابیں تقریباً سب کی سب ضائع ہو گئیں۔ بظاہر صرف ایک کتاب لمعات الظاہرین بچی، جو ہندوستان میں موجود ہے۔ یہ نظم کی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں صوفیانہ اور اثنا عشری مسلمات کے پردے میں ان کی اپنی تعلیمات مضمر ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں پہلے دریائے جیخون کے بالائی علاقے میں اس فرقے کی بڑی تعداد موجود تھی، لیکن اس وقت فارسی زبان میں ان کے متعلق صرف ایک مختصر سی تالیف باقی ہے، یعنی علی قدوسی: ارشاد الطالین، جو ۹۲۳ھ/۱۵۱۸ء میں لکھی گئی تھی۔

ماخذ : رکبہ اسمعیلیہ نزاریہ۔ کے ماخذ۔

○

الطبری : ابو جعفر محمد بن جریر، ایک عرب

جائے کا ذکر ہے طاہر شاہ کی اہلیت کے ثبوت میں تاہوت کی نشانی کے متعلق روایات میں حیرت انگیز باتیں مذکور ہیں۔

طاہر شاہ اور داؤد کے باہمی تعلقات کا ذکر اسرائیلی روایات میں تفصیل سے آتا ہے۔ طاہر شاہ نے وعدہ کیا تھا کہ جو شخص جالوت کو قتل کرے گا، وہ اپنی بیٹی اس کے ساتھ بیاہ دے گا اور سلطنت کا تیسرا حصہ اس کے حوالے کر دے گا۔ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ اعزاز حاصل کر لیا۔ مگر اس نعت کے متعلق یہودیوں کی اسرائیلیات کو علانے بھی صحیح تسلیم نہیں کیا۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

طاہر شاہ دکنی حسینی : ایران کا ایک مذہبی عالم

اور صاحب سیاست شخص ۱۵۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں ہندوستان آیا اور احمد نگر کے سلطان برہان نظام شاہ (۱۵۰۸ تا ۱۵۵۳ء) کے محکمہ سیاسی میں ملازم ہو گیا۔ یہیں ۱۵۵۲ھ/۱۵۳۵ء اور ۱۵۵۶ھ/۱۵۳۹ء کے مابین کسی سال اس کا انتقال ہوا۔ اس نے متعدد فاضلانہ تصانیف چھوڑیں اور چند نظمیں بھی، لیکن اب اس کی صرف ایک کتاب علم انشا پر باقی ہے، یعنی مثالی خطوط کا ایک مجموعہ۔

اسے غیر معمولی کامیابی یہ حاصل ہوئی کہ اس نے برہان نظام شاہ کو، جو سنی المذہب تھا، شیعہ اثنا عشری فرقے میں داخل کر لیا اور اس پر طرہ یہ کہ ۱۵۳۷ء میں شاہ نے اعلان کر دیا کہ ریاست کا سرکاری مذہب بھی یہی ہوگا۔

ابھی ماضی قریب میں بدخشان میں بعض دستاویزی شادتیں اس قسم کی ملی ہیں جن سے طاہر شاہ کی زندگی کے بعض غیر متوقع حالات روشن ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیرو اسے زاری اسمعیلی امام اور الموت کے اماموں کا جائز وارث سمجھتے تھے [رکبہ اسمعیلیہ]

لیکن زاری اسمعیلیوں کی اکثریت اس سلسلے کو خارج از مذہب قرار دیتی ہے۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ عمد اور تک زیب کے کچھ بعد ختم ہو گیا۔

اس فرقے کی روایات کے مطابق الموت کا آخری امام

سال تک وہ شافعی مذہب کے پیرو رہے، پھر اپنا ایک الگ دبستان قائم کیا، جس کے پیرو اپنے آپ کو ان کے والد کی لبت سے جریر یہ کہتے تھے۔ چونکہ اعتقادات میں شافعی مذہب سے اختلاف اتنا نہ تھا، جتنا کہ عمل میں، اس لیے یہ تحریک نسبتاً جلد فراموش ہو گئی، البتہ امام احمد بن حنبل کے مذہب سے ان کا اختلاف زیادہ بنیادی تھا۔ الطبری امام صاحب موصوف کو حدیث کا امام قرار دیتے تھے، لیکن فقہ کے متعلق وہ ان کے اجتادات کے پیرو تھے، اس لیے وہ منبیلوں کی ناراضی کا نشانہ بن گئے۔ کہتے ہیں کہ منبیلوں کی ان سے ناراضی کی خاص وجہ قرآن مجید کی سترھویں سورۃ بنی اسرائیل کی آیت ۸۱ کی تفسیر سے متعلق تھی۔ یہ دعویٰ اس قدر بڑھی کہ انہیں اپنی حفاظت کے لیے اور مشتعل جہوم کے فتنے سے بچنے کی خاطر اپنے مکان میں بند ہو کر رہنا پڑا اور جب تک حکمہ پولیس نے ان کی جان کی حفاظت کے لیے سخت کارروائی نہ کی انہیں امن نصیب نہ ہو سکا۔ ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف طہرانہ رجحانات کا بے بنیاد الزام لگا کر بھی انہیں قانونی ذرائع سے نقصان پہنچانے کی کوشش کی۔

الطبری کی تصانیف کسی طرح بھی مکمل طور پر ہم تک نہیں پہنچیں، مثلاً ان کی وہ تحریریں بیٹھ کے لیے کم ہو چکی ہیں جن میں انہوں نے اپنے جدید دبستان کے بنیادی اصول بیان کیے تھے، البتہ ان کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن محفوظ رہ گئی ہے۔ اس تصنیف میں انہوں نے تفسیر کے متعلق وہ تمام قدیم مواد جمع کر دیا ہے جس سے بعد کے مفسرین استفادہ کرتے رہے اور عربی علما کے لیے یہ تفسیر اب بھی تاریخی اور تنقیدی معلومات کا بے باخزانہ ہے۔ جو احادیث الطبری نے خود جمع کی ہیں ان کی تشریح زیادہ تر لسانیاتی (لغات اور صرف و نحو) کے پہلو سے کی گئی ہے۔ انہوں نے ان شرائع و عقائد پر بھی، جن کا استنباط قرآن کریم سے ہوتا ہے، بحث کی ہے اور بعض جگہ تاریخی تنقید پر انحصار کیے بغیر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

الطبری کی ایک جلیل القدر تصنیف تاریخ عالم یعنی تاریخ الرسل والملوک ہے، جس کا لائڈن ایڈیشن اس ضخیم

مکروح ۲۲۳ کے اواخر یا ۲۲۵/۸۳۹ء میں صوبہ طبرستان کے پائے تخت آمل میں پیدا ہوئے۔ انہیں بہت ہی چھوٹی عمر میں لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں پائی۔ ان کے والد ایک کھاتے پیچے آدمی تھے، اسی خوشحالی سے لاکھ لاکھ انہوں نے اسلامی دنیا کے علمی مراکز کا دورہ کیا۔ علاقہ رے اور گرد و نواح کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد وہ بغداد پہنچے، جہاں ان کا خیال تھا کہ وہ امام احمد بن حنبل سے کسب علم کریں گے، لیکن یہاں آئے ہوئے کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ امام صاحب کا انتقال ہو گیا۔ پھر رے اور کوفہ میں چند روزہ قیام کے بعد وہ بغداد واپس آ گئے، جہاں کچھ دیر ان کا قیام رہا۔ پھر وہ مصر کو روانہ ہوئے، لیکن ملک شام کے شہروں میں علم حدیث حاصل کرنے کے لیے کچھ مدت تک ٹھہر گئے۔ ابن عساکر کے نزدیک وہ ۸۷۶-۸۷۷ء میں مصر میں مقیم تھے، لیکن یا قوت کی واسطے ہے کہ مصر میں وہ پہلی دفعہ ۸۶۷ء میں گئے اور اس کے بعد ملک شام میں ۸۶۹-۸۷۰ء میں وارد ہوئے۔ آخر وہ بغداد واپس آ گئے اور اپنی وفات، یعنی ۹۲۳ء تک، سوا طبرستان کے دو سطروں کے برابر وہیں مقیم رہے۔ طبرستان کا دوسرا سفر ۹۰۲-۹۰۳ء میں پیش آیا۔

الطبری مالانہ مزاج اور اعلیٰ کردار کے مالک تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی ایام میں انہوں نے عرب اور اسلام کی روایات کے سلسلے میں مواد جمع کرنے کی انتہائی کوشش کی اور عمر کا باقی حصہ تعلیم و تعلم اور تصنیف و تالیف میں گزارا۔ اگرچہ ان کی مالی حیثیت معمولی تھی، پھر بھی انہوں نے مالی مفاد کو بیٹھ نظر انداز کیا اور جلیل القدر اور منفعت بخش مناصب قبول کرنے سے برابر انکار کرتے رہے۔ اس طرح انہیں ہمہ گیر اور سیر حاصل ادبی خدمت کرنے کا موقع مل گیا، جس میں وہ ہمہ تن مشغول رہے۔ اپنے خاص مضامین، مثلاً علم تاریخ، علم فقہ، علم قراءت اور علم تفسیر القرآن کے علاوہ انہوں نے علم عروض، علم اللہ، صرف و نحو، علم الاخلاق، بلکہ ریاضیات اور علم طب کی طرف بھی گہری توجہ کی۔ مصر سے واپس آنے کے بعد دس

کے سلسلے میں اس تصنیف کی اصل قدر و قیمت مضر ہے۔ بالخصوص اس وقت جب اسلام کے ابتدائی زمانے کے واقعات کو از سر نو مرتب کرنے کا سوال درپیش ہو۔

ماخذ : (۱) براکلمان : ۱۳۲ : بعد : (۲) یا قوت : ارشاد الاریب : طبع Margoliuth : ۶ : ۲۲۳ : ۴۶۲ و طبع سلسلہ یادگار کب : ۶ : ۶ : (۳) السعائی : کتاب الانساب : ورق ۳۶۷ و طبع سلسلہ یادگار کب : ج ۲۰ : (۴) ابن نکلان : ترجمہ de Slane : پیرس - لنڈن ۱۸۳۳ : ۲ : ۵۹۷ : بعد : (۵) فہرست : طبع Flugel : ص ۲۳۳ : بعد۔



طریقہ : (جمع : طرق)۔ اس عربی لفظ کے جو مرکب راستے، پگھڑی کے معنوں میں ہے، اسلامی تصوف میں یکے بعد دیگرے دو اصطلاحی مفہوم ہو گئے:

۱۔ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں یہ ان افراد کی عملی رہنمائی کے لیے اخلاقی نفسیات کا ایک طریقہ تھا جن پر وجدانی کیفیت طاری ہوتی تھی۔

۲۔ گیارہویں صدی کے بعد یہ روحانی تعلیم کے اس دستور العمل کا نام ہو گیا جو مختلف سلسلوں میں جو اس وقت مسلمانوں کے ہاں قائم ہو رہے تھے، عام زندگی کے لیے معین کیا گیا۔

اسلامی تصوف بطور خود اپنی ابتدا، تصورات اور رجحانات کے لحاظ سے ایک الگ مضمون ہے جس کے لیے [رکبہ تصوف]۔ یہاں ہم صرف انسانی معاشرے پر اس کے اثرات سے بحث کریں گے اور ان جماعتوں اور سلسلوں (مطلقوں) کا ذکر کریں گے جو عقیدت مند مسلمانوں کے ہاں اس طریقے پر عمل پیرا ہونے سے پیدا ہوئے۔

پہلے معنوں میں (دیکھیے تصانیف جنید، الخلاج، التراج، التشری و تجویری) لفظ طریقہ ابھی تک مبہم ہے اور اس کے معنی صرف اس نظری طریق کے ہیں (رعایت اور سلوک زیادہ پر زور لفظ ہیں) جو ہر مرید صادق کی اس روحانی مسلک کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اسے خدا تک پہنچاتا ہے اور احکام شریعت کی لفظی پابندی کے مختلف نفسیاتی مدارج (احوال و مقامات)

تصنیف کی تخلیق ہے جو نقص ہونے پر بھی ساڑھے بارہ جلدوں میں ختم ہوئی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پوری کتاب اس ایڈیشن سے کوئی دس گنا زیادہ ضخیم تھی۔ یہ تخلیق بھی مکمل نہیں ہے کیونکہ جگہ جگہ ان عبارتوں کا اضافہ کرنا پڑا ہے جو الطبری کی تاریخ عالم سے استفادہ کرنے والے متاخر مصنفین کے ہاں پائی جاتی ہیں۔ ۹۹۳ء میں سامانی ابو علی محمد بلعمی کے حکم سے الطبری کی تاریخ کا فارسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس ترجمے میں خصوصاً قدیم تر زمانے کے سلسلے میں بہت کچھ تخلیق اور دوسرے ماخذ سے اضافہ کیا گیا ہے۔ اس فارسی تالیف کا ترجمہ ترکی اور عربی زبان میں بھی ہوا۔

الطبری کی تاریخ الرجال میں ان اکابر دین کے ضروری حالات درج ہیں جن کی سند پر انہوں نے احادیث جمع کیں۔ شروع میں یہ تصنیف الطبری کی بڑی تاریخ کے ساتھ بطور ذیل یا تہہ شامل رہی۔ اس کا ایک نامکمل خلاصہ تاریخ الطبری، طبع لائڈن کے آخر میں شائع ہوا (۲۵۰۱ : ۲۲۹۵ : ۳)۔

الطبری نے اپنی تاریخ عالم کے لیے ضروری مواد تحریرات اور ذہانی روایات سے جمع کیا تھا جن کی فراہمی کے لیے انہیں اپنی طویل سیر و سیاحت میں خاصا موقع ملا کیونکہ انہوں نے یہ سفر زیادہ تر طلب علم کے لیے اختیار کیے تھے اور مشہور و معروف ملا سے استفادے میں گزارے۔ اس کے علاوہ انہوں نے ادبی ماخذ و مصادر کو بھی استعمال کیا، ساسانیوں کی تاریخ کے لیے انہوں نے فارسی کی ایک تصنیف تاریخ الملوک کا عربی ترجمہ استعمال کیا، جس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ جزوی طور پر اس کتاب کے ایک عربی ترجمے پر مبنی ہے جسے المتلخ نے تیار کیا تھا۔ الطبری نے اپنی فراہم کردہ معلومات کو تاریخی واقعات کے مسلسل بیان کی شکل میں مرتب نہیں کیا، بلکہ یہ دیکھا کہ جو مختلف بیانات بھی مل جائیں، خواہ وہ باہم متناقض ہی کیوں نہ ہوں، انہیں اسی شکل میں جس میں وہ ان تک پہنچے تھے لکھ دیا جائے، چنانچہ اسی لیے وہ ان روایات کی صحت کی کوئی ذمہ داری لینے سے منکر ہیں جو انہوں نے جمع کردی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے لوث اور غیر مرتب مجموعہ روایات کی تکرار ہی میں موجودہ زمانے کی تاریخی تحقیق و جستجو

دوسرے اسلامی ممالک میں باوجود اصلاح کی اس کوشش کے جو ہند میں اخلاقی اور الجرائز میں ذہنی لحاظ سے دلچسپ ہے، یہ طریقے ہر جگہ زوال پذیر ہو چکے ہیں۔ تاہم عالم اسلام میں اس وقت بھی یہ سلاسل کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔

اسلامی طریقوں کی فہرست

تصوف کے برصغیر پاک و ہند میں مقبول عام سلسلوں میں چار سلسلے سروردیہ، چشتیہ، قادریہ اور نقشبندیہ (رک ہائے) زیادہ معروف ہیں (باقی سلسلوں کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ طریقہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



طعام : (ع) کھانا، کھانا بھی دین کا ایک جزو ہے۔ شریعت اسلامیہ میں شکرگزاری کے ساتھ کھانے والا ایسا ہے جیسا مہر کے ساتھ روزہ رکھنے والا، لہذا غذا بھی احکام شریعہ کے تحت ہے اور اس کے لیے جو آداب و قواعد ہیں، انسان کی جسمانی اور روحانی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے بے حد مفید ہیں۔ قرآن مجید کی رو سے زمین کی تمام اچھی چیزیں کھائی جا سکتی ہیں اور بری چیزوں کا کھانا ممنوع ہے (۷۱ [الاعراف]: ۱۵۷) امام شافعی نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ بری چیزوں سے مراد وہ اشیاء ہیں جنہیں لوگ فطری حالات کے تحت عموماً نہیں کھاتے۔

بعض دوسری چیزیں بھی ممنوع ہیں مثلاً مردار، میت [رک ہائے] خون، سور کا گوشت اور وہ چیزیں جو بھوسے پر چڑھائی جائیں (۶۱ [النحل]: ۱۱۵)۔ میت سے مراد ایک تو وہ مردہ جانور ہے جو اپنی قدرتی موت مر گیا ہو اور اس کے بعد وہ جس کا خون نہ نکلا گیا ہو، ایک اور آیت میں "خون" کی تعریف میں خون کا ذکر "بہانے کے" ساتھ آتا ہے۔ اس طرح بعض عرب قبیلوں میں خون پینے یا کھانے کا جو رواج تھا، وہ منسوخ کر دیا گیا۔

امام البرہی فرماتے ہیں کہ ایسا خون جو کم و بیش بمنزلہ گوشت کے ہو (جیسے جگر اور تلی)، نیز وہ خون جو مایع کے جسم کے اندر باقی رہ جائے، حلال ہے۔

نجس اور حرام جانوروں کی اقسام میں شکاری پرندے اور درندے ہیں، نیز پیٹ کے بل ریگنے والے جانور اور وہ

سے گزرنے کے بعد حقیقت خداوندی سے روشناس کراتا ہے۔ چونکہ اس دعوے کی بنا پر فقہاء کی جانب سے نکتہ چینی کا طوفان اٹھ آیا تھا، لہذا متعلمین تصوف اپنے مسلک کی وضاحت اور اپنے اعمال کو دائرہ شریعت کے اندر محدود کرنے کی طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے آداب و قواعد (آداب الصوفیہ) مرتب کیے تاکہ شکوک و شبہات دور ہو سکیں۔ ایسے وظائف و اذکار شروع ہوئے جو قرآن مجید پر مبنی تھے۔ اس طرح مبتدی مرید کو اس ذہنی غور و فکر (تفکر) کے لیے تیار کیا جاتا تھا جس کا تجربہ اسے خود بھی خاموش رہ کر ہو سکتا ہے (السروردی، عارف باب ۲۷، ۱۹۱:۲)۔

الغرض طریقہ کا مفہوم آخر کار وہ عام زندگی یا (معاشرہ) ہو گیا جو احکام اسلام کی عام پابندیوں کے علاوہ مخصوص قواعد کے ایک سلسلے پر مبنی ہو۔ سالک کمال (تقیر یا درویش) بننے کے لیے نو آموز صوفی (مرید، مہندوز) سے گواہوں کے مقدس ذمے کے سامنے بیعت (تلقین، شد) لی جاتی ہے۔

خانقاہ کے اندر برادران طریقت کا معاشرہ بعض نقلی عبادات کی وجہ سے ممتاز ہے، مثلاً شب بیداری، روزے (صیام)، ورد (مثلاً "یا لطیف" کو سو بار یا ہزار بار پڑھنا)، وظائف (ذکر، حزب) بالخصوص بعض تہواروں پر (شب بیداری، براءۃ، رغباء، قدر) اور اسی طرح بعض اجازتیں (رفض) بھی دی جاتی ہیں۔

راخ العقیدہ فقہاء نے ان بدعتوں کے خلاف، جن کی تبلیغ بعض صوفی طریقے کرتے رہے، ہمیشہ جنگ جاری رکھی، یعنی ان کی نقلی عبادتوں اور ان کی مستثنیات، ان کے مخصوص لباسوں (مثلاً خاص لباس جس میں کئی رنگوں کے کپڑوں کے پیوند ہوتے ہیں اور کلاہ، تاج وغیرہ)، نقی اشیاء (مثلاً قوہ، لیون) کے استعمال کے سلسلے میں ان پر سخت تنقید کی۔

ترکیہ میں حکومت کو کئی دلدہ ان سلسلوں کے خلاف وارد گیر کرنا پڑی اور ایک مختصر سی عارضی صلح کے بعد، جس کے دوران میں سلطان عبدالحمید نے اپنی تحریک پان اسلامزم کے سلسلے میں ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی، انہیں ۱۹۲۵ء میں رجعت پسندانہ بغاوت کے جرم میں ممنوع قرار دے دیا گیا۔

جالور جنین مار ڈالنے کا انسانوں کو حکم دیا گیا ہو۔ ان کی بعض تفصیلات میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں۔

پالتو گدھے اور بچر بھی حرام ہیں۔ بعض جالوروں کی حلت سے متعلق ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً امام الشافعیؒ نے گھوڑے کے گوشت کی بھی اجازت دی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور مذاہب مالکی کے مطابق اس کا کھانا مکروہ ہے۔ کیونکہ بچر فوجوں کے لیے گھوڑے بننے مشکل ہو جائیں گے۔

احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گو (سوسر) کا گوشت نہیں کھایا، لیکن دوسروں کو اس کے کھانے سے نہیں روکا۔ ٹڈی کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا فتویٰ ہے کہ تمام وہ جالور جو پانی کے اندر یا اوپر رہتے ہیں، وہ سب حلال ہیں، لیکن دوسروں کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے۔

تمام حلال جالور کھائے جاسکتے ہیں، بشرطیکہ قاعدے سے انہیں ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جالور کو قبلہ رو لٹا کر اللہ کے نام کے ساتھ اس کے گلے پر چھری پھیری جائے۔ گلے میں چار بڑی رگیں ہیں: جنبرہ (ہوا کی نالی، زغرہ)، مری (خذا کی نالی) اور دو شریانیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ان چاروں کو کاٹنا ضروری ہے۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک جنبرہ اور مری کا کاٹ دینا کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی سی تین نالیاں کاٹ دی جائیں تو جالور حلال ہو جاتا ہے اسی کا نام ”ذکوۃ“ ہے، یعنی آداب کے مطابق ذبیحہ۔

اگر کوئی جالور کسی گڑھے میں گر جائے اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ہر وہ ترکیب درست ہے جس سے تمام خون بہہ جائے۔ اہل کتاب کے ہاتھ کا کھانا حلال ہے۔ بھوسی کے ہاتھ کا کھانا درست نہیں۔ مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کا پکا لینا ہی ذبح کا قائم مقام ہے۔ البتہ ایسی مچھلیاں جو طبعی موت مر جائیں اور سطح آب پر تیرتی ملیں، ان کا کھانا ممنوع ہے۔

ٹڈی جو مری ہوئی پڑی ملے، اسے نہیں کھانا چاہیے۔ ٹڈیوں کے مارنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کا سر جدا کر دیا جائے یا دندہ ہی کو آگ میں بھون لیا جائے۔

خفا کی اجازت ہے۔ اگر خفاری نے حیر بھیجتے وقت یا خفا کے پیچھے خفاری جالور پھونڈتے وقت اللہ کا نام لے لیا تو پھر اس پر غصے یا چرندے کا کھانا جائز ہے۔ اگر کتا تربیت یافتہ نہ تھا، تو پھر اس کا کیا ہوا خفا صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ خفاری اس کے مرنے سے پہلے اسے ذبح کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ایسے کتے سے خفا کھیلتا ہے جس کی تربیت کسی بھوسی نے کی ہے تو خفا درست ہے۔

مسلمانوں کو غذا کے بارے میں محتاط رہنے کا حکم ہے اور یہ بھی کہ اسے جائز طریقے پر حاصل کرنا چاہیے اور جس روپے سے وہ حاصل کی جائے وہ بھی دیانتداری سے کھایا گیا ہو۔

آداب طعام: کھانا آداب و تہذیب کے ساتھ کھانا چاہیے، کھانے سے پہلے اور آخر میں اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ آدمی کو دائیں ہاتھ سے اور بیٹھ کر کھانا کھانا چاہیے، لیٹ کر نہیں۔ کھانا صرف وہی کھانا چاہیے جو اس کے سامنے ہو، البتہ پہلوں کو اپنی پسند کے مطابق اٹھا لینا جائز ہے۔ پچھلے زمانے میں اور اب بھی بعض علاقوں میں سب لوگ ایک ہی برتن میں سے کھاتے ہیں۔

دستر خوان پر کھانے کے جو آداب امام غزالیؒ نے بیان کیے ہیں وہ عقل اور عملی دلائل پر مبنی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: ”تمہاری میں کھاتے وقت ان آداب کی مشق کرو تاکہ جماعت کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تکلف نہ کرنا پڑے۔“

کھانے کے بعد انگلیوں کو دھونے سے پہلے چاٹ لینا چاہیے۔ جب مجمع بیٹھا ہوا ہو تو چپٹی دائیں طرف سے کھمبائی جائے۔ کھانا کھانے کے بعد الحمد للہ کے الفاظ پڑھ کر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ جو خادم کھانا تیار کرتا اور کھلاتا ہے اسے فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں بھی اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے (دیکھیے ۳: ۶۸، بعد ۲: ۲) اور کھانے کے بعد کے اسلامی آداب بتائے ہیں (دیکھیے ۲: ۲، بعد ۳: ۶۸، بعد)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

زیادہ مبغوض طلاق ہے (الترزی: الجامع: ۱: ۱۳۲) بھائی دہلی (۱۳۳۲ھ)۔ پھر یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو، جس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ طلاق کسی وقتی فحش یا لغت کے سبب سے نہ ہوگی۔ نیز طلاق کے تین درجے مقرر کیے گئے اور ایک ہی وقت میں تین طلاقیں کے ذریعے ان تینوں مدارج کو عبور کر لینا ناجائز قرار دیا گیا ہے، بلکہ ایک طلاق دے کر چھوڑ دینے کو بہتر قرار دیا گیا ہے، تاکہ اگر کوئی مصالحت کا امکان ہو تو رجوع یا نکاح جدید کے ذریعہ رشتہ پھر سے قائم کیا جاسکے۔

اس سلسلے کے بنیادی احکام درج ذیل ہیں: (۱) طلاق کا اختیار اصل میں شوہر کو ہے، البتہ وہ کسی دوسرے شخص کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنا سکتا ہے جسے توکیل طلاق کہتے ہیں۔ نیز وہ اپنا یہ اختیار کسی اور شخص کو یا خود بیوی کو بھی دے سکتا ہے، جسے اصطلاح میں تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ تفویض طلاق کی دو صورتیں ہیں: تغیر اور ٹلیک، دونوں کے مینوں اور احکام میں فرق ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن رشد: ہدایہ: الجلد: ۲: ۷۷، مصر: ۱۳۸۹ھ)۔

تفویض طلاق کی صورت کے علاوہ عورت کو یہ اختیار بھی دیا گیا ہے کہ وہ خاص حالات میں عدالت کے ذریعے نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ اس دعوے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں: (الف) شوہر نامرد ہو؛ (ب) شوہر لاپتہ ہو؛ (ج) شوہر نفقہ نہ دیتا ہو؛ (د) شوہر بھون ہو (تفصیل کے لیے دیکھیے اشرف علی قاضی: الملیۃ النازحہ لللیتۃ العاجزۃ: ص ۵۳ تا ۸۲، مکتبہ اعزازیہ دیوبند)۔

(۲) فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق کی ابتداء تین قسمیں ہیں: رجعی، بائن اور مغلطہ۔ طلاق رجعی وہ طلاق ہے جس کے بعد شوہر کو یہ اختیار رہتا ہے کہ وہ (عدت کے دوران) یکطرفہ طور پر طلاق سے رجوع کر کے تعلقات رتنا شوئی پھر سے قائم کر لے (ابن رشد: ہدایۃ الجلد: ۲: ۶۵)۔ تمام فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق رجعی اس وقت ہوتی ہے جب تین شرائط پائی جائیں: (الف) جس عورت کو طلاق دی جارہی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد علوت مجید ہو چکی ہو،

”طلاق: (ع)“۔ معنی خاوند کا طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کہہ کر اپنی بیوی کو پابندی نکاح سے آزاد کر دینا۔ یہ اسلام کے عائلی قانون کا ایک اہم حصہ ہے۔ طالق کا فعل طلق ہے جس کے معنی ہیں (اونٹ وغیرہ کا) بند سے رہا ہو جانا۔ پھر ہمارا اس کا استعمال خاوند کی زوجیت سے عورت کے آزاد ہونے کے لیے ہوتا ہے (الراغب: المفردات: بذیل مادہ)۔ اس لیے طلق کے معنی ہیں، بیوی کو قید نکاح سے آزاد کر دینا۔ اسلام میں یہ اپنی منکوحہ سے علیحدگی اختیار کرنے کا ایک شرعی طریقہ ہے۔

ساتھ آسمانی شریعتوں میں طلاق کے احکام سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ملتے ہیں، موجودہ قورات میں مرد کو طلاق کا کلی اختیار دیا گیا ہے، البتہ طلاق کے لیے صرف ایک طریقہ مذکور ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر دیا جائے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے طلاق کی اجازت کو نہایت محدود کر دیا اور اس صورت کے سوا کہ عورت ذاتی مرتکب ہو، اسے طلاق دینا ناجائز قرار دے دیا۔

اسلام نے نظام طلاق کی اصلاح کے لیے وسیع اختلاف اور قانونی ہدایات دی ہیں اور اس کے کئی مدارج رکھے ہیں۔ اسلام نے مردوں کو یہ تاکید کی ہے کہ وہ عورتوں کی صرف برائی پر نظر نہ رکھیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں بہت سی بھلائیاں بھی ہوں (۳ [النساء: ۱۹])، پھر اگر کوئی واقعی ناقابل برداشت خرابی محسوس ہو تو تب بھی فوراً طلاق دینے کے بجائے پہلے بیویوں کو نمائش کریں اور اگر وہ ناکافی ہو تو اظہار ناراضی کے طور پر اپنا بستران سے الگ کر لیں، یہ بھی ناکافی ہو تو تادیب کی بھی اجازت ہے (دیکھیے ۳ [النساء: ۳۴])، نیز اس کے تحت عربی وارد و ظاہر)۔ اگر پھر بھی موافقت نہ ہو تو ایک ثالث مرد کی طرف سے اور ایک ثالث عورت کی طرف سے بھیجا جائے اور وہ دونوں مل کر جھڑا ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اگر وہ چاہیں گے تو اس طرح اللہ موافقت پیدا کر دے گا (دیکھیے ۳ [النساء: ۳۵])۔ اگر یہ تمام کوششیں ناکام ہو جائیں تو طلاق کی اجازت یہ کہہ کر دی گئی ہے کہ مہامات میں اللہ کو سب سے

طلاق مطلق وہ طلاق ہے جس کے بعد مطلقہ سے دوبارہ نکاح بھی نہیں ہو سکتا' الا یہ کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے اور وہ مرد اس سے غلط سمجھ کے بعد اپنی مرضی سے اس کو طلاق دے دے' یا اس کا انتقال ہو جائے' جسے عموماً حلالہ کہتے ہیں۔ یہ طلاق صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ طلاق دینے والے نے تین طلاقیں دی ہوں' خواہ ایک ہی وقت میں تین دی گئی ہوں' یا متفرق اوقات میں تین عدد کو پورا کر دیا گیا ہو (ابن رشد: ہدایۃ الجہد ۲: ۶۶)۔ بعض اوقات طلاق مطلقہ کو بھی طلاق ہائے کہہ دیا جاتا ہے اور بیونت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں' بیونت غلیظہ جس میں مطلقہ سے بغیر حلالہ کے نکاح ٹھنی بھی نہیں ہو سکتا اور بیونت خفیہ جس میں بغیر حلالہ کے نکاح ٹھنی ہو سکتا ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع' ۳: ۱۰۸ س ۱۶' مطبعہ الجمالیہ ۱۳۲۸ھ)۔

حلالہ کے بارے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ حلالہ کی شرط لگا کر کسی شخص سے نکاح کرنا کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو ایسا نکاح منقذ ہی نہیں ہوتا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ رحمہما اللہ کے نزدیک منقذ تو ہو جاتا ہے' لیکن گناہ ہوتا ہے (ابن رشد: ہدایۃ الجہد ۲: ۶۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر مطلقہ سے نکاح کے بعد غلط سمجھ نہ کر لے اس وقت تک حلالہ درست نہیں ہوتا۔ لہذا پہلے شوہر سے نکاح ٹھنی اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ دوسرے شوہر نے غلط سمجھ کے بعد اسے طلاق دی ہو۔ یہ حکم بھی اجماعی ہے اور اس میں حضرت سیدنا مسیحؑ کے سوا کسی کا اختلاف ثابت نہیں۔ جمہور نے سید بن مسیح کے قول کی سخت تردید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی ۷: ۲۷۴)۔

طریقہ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی فقہانے تین قسمیں کی ہیں: (۱) طلاق احسن' (۲) طلاق حسن اور (۳) طلاق بدعت۔ طلاق احسن یہ ہے کہ بیوی کو ایسے طہر کی حالت میں صرف ایک طلاق دی جائے جس میں ان کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور پھر عدت گزرنے تک اس ایک طلاق پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے' یہاں تک کہ عدت گزرنے کے بعد نکاح خود بخود

(ب) طلاقیں تین سے کم دی گئی ہوں: (ج) طلاق کا کوئی مالی معاوضہ مقرر نہ ہوا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ طلاق صریح الفاظ کے ساتھ دی گئی ہو' کیونکہ ان کے نزدیک کنائے کے بیشتر الفاظ سے طلاق رجعی نہیں رہتی (ابن القمام: فتح القدیر' ۳: ۹۳)۔ طلاق رجعی میں جب تک عدت نہ گزری ہو' شوہر عورت کی مرضی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ رجوع زبان سے بھی ہو سکتا ہے اور عمل سے بھی۔ عملی رجوع یہ ہے کہ وہ عورت سے غلط سمجھ کر لے یا کوئی اور ایسا اقدام کرے جو صرف بیوی ہی کے بارے میں جائز ہے' البتہ بہتر یہ ہے کہ رجوع زبان سے کیا جائے اور اس پر گواہ بنا لیے جائیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صرف قول ہی سے ہو سکتا ہے اور اس کے لیے گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔ ان کے نزدیک نہ عملی رجوع معتبر ہے اور نہ وہ رجوع جو تنہائی میں بغیر گواہوں کے ہوا ہو (الکاسانی: بدائع الصنائع' ۳: ۱۸۱)۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں متعدد روایات ہیں (ابن قدامہ: المغنی ۷: ۲۸۲' دار السنار مصر ۱۳۶۷ھ)۔ اس معاملے میں شیعہ فقہ جعفری بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۶۰ دار مکتبۃ الیماۃ بیروت ۱۹۳۰ء)۔

طلاق ہائے اصطلاحاً اس طلاق کو کہتے ہیں جس کے بعد شوہر ایک طرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر عورت راضی ہو تو اس سے دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ طلاق ہائے مندرجہ ذیل طریقوں سے ہو سکتی ہے: (الف) جس عورت کو طلاق دی گئی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد غلط سمجھ نہ ہوگی اور اس صورت میں ایک طلاق بھی طلاق ہائے ہوگی اور یہ حکم اجماعی ہے (ابن قدامہ: المغنی ۷: ۲۷۴)۔ (ب) طلاق ہائے والے نے یہ صراحت کر دی ہو کہ وہ طلاق ہائے دے رہا ہے' (ج) طلاق پر کوئی معاوضہ مقرر کر لیا گیا ہو (ابن رشد: ہدایۃ الجہد ۲: ۶۶)۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق ہائے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ طلاق صریح الفاظ کے بجائے الفاظ کنایہ (تشریح آگے آئے گی) سے دی ہو (ابن القمام: فتح القدیر' ۳: ۹۳)۔

یا نکتہ ختم ہو جائے۔ یہ طریقہ تمام صحابہؓ اور فقہاء کے نزدیک طلاق کے تمام طریقوں میں سب سے بہتر ہے (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۲۳؛ ابو اسحق اشیرازی: المذہب، ۲: ۷۹؛ میثی الہابی مصر ۱۲۷۱ھ)۔ حضرت علیؓ، حضرت طاؤسؓ، ابو ظاہر اور ابراہیم عقی و غیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اسے طلاق سنت قرار دیا (ابن ابی شیبہ: المسند، ۵: ۳؛ مبدع العلوم الشرعہ دکن ۱۳۹۰ھ)۔

طلاق حسن یہ ہے کہ تین مختلف طہروں میں متفرق کر کے تین طلاقیں دی جائیں۔ اس طریقے کے لیے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "سنت" کا لفظ استعمال فرمایا ہے (ابو یعلیٰ: نصب الرایۃ، ۳: ۲۲۰؛ مجلس علی ۱۳۵۷ھ بحوالہ دار الفکر و غیرہ) اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے بھی اسے طلاق سنت قرار دیا ہے (التسائی: السنن، ص ۵۳۷؛ نظامیہ کانپور ۱۲۹۹ھ)۔ لیکن اس طریقے کو طلاق سنت کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح طلاق دینا باعث ثواب یا کوئی مستحب اور محبوب کام ہے، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ یہ طریقہ دین میں معتبر ہے اور اس پر کوئی عذاب نہیں ہوگا (الآلوسی: روح المعانی، ۱۳۶: ۲؛ مکتبہ رشیدیہ لاہور)۔

طلاق بدعت وہ طلاق ہے جس میں طلاق دینے کے لیے کوئی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا ہو، اس کی تین صورتیں ہیں: (الف) حالت حیض میں طلاق دی ہو؛ (ب) ایسے طہر میں طلاق دی ہو جس میں مباشرت ہو چکی تھی؛ (ج) تین طلاقیں بیک وقت دے دی ہوں۔ جہاں تک حالت حیض میں یا ایسے طہر میں طلاق دینے کا تعلق ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہو، یہ باتفاق طلاق بدعت ہے اور ناجائز ہے اور اس پر بھی تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود ایسی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ شوہر کو چاہیے کہ ایسی صورت میں طلاق سے رجوع کر لے اور پھر اگر طلاق دینی ہو تو ایسے طہر کی حالت میں دے جس میں مباشرت نہ کی ہو۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ رجوع کرنا واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک واجب تو نہیں، لیکن مستحب ہے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۷۰)۔ شیعہ فقہ جعفری میں

ایسی طلاق واقع ہی نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)۔ البتہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے کو امام شافعیؒ طلاق بدعت نہیں کہتے، ان کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں (اشیرازی: المذہب، ۲: ۷۹)۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اسے بھی طلاق بدعت اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے مطابق ہے اور دوسری مالکیہ اور حنفیہ کے مطابق (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۱۰۲)۔

(۳) اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بیشتر علما اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلطہ شمار ہوتی ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۹۶؛ النووی: شرح صحیح مسلم، ۱: ۳۷۸؛ دہلی ۱۳۳۹ھ)۔ البتہ شیعہ فقہ جعفری اور بعض اہل ظاہر مثلاً امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک طہر میں دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار نہیں ہوتیں۔ پھر شیعہ فقہ جعفری میں تو ایسی طلاقیں بالکل لغو سمجھی جاتی ہیں اور ایک بھی واقع نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)۔ لیکن ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہے اور باقی دو لغو ہو جاتی ہیں (الشوکانی: نیل الاوطار، ۶: ۲۳۱؛ مصر ۱۳۵۷ھ؛ ابن القیم: زاد المعاد، اردو ترجمہ، جلد چہارم)۔

آخری دور میں بعض اسلامی ممالک نے ایسے قوانین منظور کیے ہیں جن میں تین طلاقیں کو ایک قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں پاکستان کے مسلم عائلی قانون بحریہ ۱۹۶۱ء میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، لیکن وہ پوری طرح ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے موقف کے مطابق بھی نہیں ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک اگر تین مختلف طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تو انہیں تین ہی شمار کیا جاتا ہے، لیکن مسلم عائلی قانون بحریہ ۱۹۶۱ء میں انہیں بھی تین شمار نہیں کیا گیا۔ اسی لیے عوام کی طرف سے اس قانون پر تنقید کی گئی ہے اور متبادل تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینے کو قابل تصور جرم قرار دے دیا جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے تنزیل الزم: مجموعہ قوانین

اسلام: ۲: ۵۰۹ تا ۵۱۲، ادارہ تحقیقات اسلامی راولپنڈی ۱۹۶۷ء
و عمر تقی عثمانی: ہمارے عائلی مسائل، ص ۱۵۶ تا ۲۰۷، کراچی
۱۳۸۲ھ۔

(۳) الفاظ طلاق کے لحاظ سے طلاق کی دو قسمیں اور
ہیں: صریح اور کنایہ۔ طلاق صریح سے مراد وہ طلاق ہے جس
میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو جو صراحت طلاق کے معنی پر دلالت
کرتا ہے جیسے ”میں نے تجھے طلاق دی“۔ طلاق کنایہ وہ ہے
جس میں طلاق کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں جن
میں طلاق کے معنی کا احتمال بھی ہو اور کسی دوسرے معنی کا بھی
مثلاً ”تم آزاد ہو“۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
طلاق صریح صرف لفظ طلاق سے ہو سکتی ہے، باقی تمام الفاظ کنایہ
ہیں (ابن رشد: ہدایۃ الجہد، ۲: ۸۰؛ ابن الہمام: فتح القدیر، ۳:
۳۳)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق کے علاوہ ”فراق“ (جدائی)
اور ”تسریع“ (بھڑو دینا) بھی طلاق کے لیے صریح الفاظ ہیں
اور باقی الفاظ کنایہ ہیں (الزینی: المختصر، ص ۱۹۲، مع کتاب الام
للشافعی، جلد ۸، مکتبہ انکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ)۔ امام احمدؒ کا
مشہور مذہب بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ابن حامدؒ وغیرہ نے
پہلے مذہب کی تائید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۱۲۱ و ۱۲۲)۔
الفاظ صریح کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ ان سے ہر
صورت طلاق واقع ہو جاتی ہے، خواہ کہنے والے کی نیت طلاق
کی ہو یا نہ ہو، لیکن الفاظ کنایہ میں اکثر علما کے نزدیک طلاق کی
نیت یا دلالت حال ضروری ہے (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳:
۸۷)۔ شیعہ فقہ جعفری میں طلاق صرف صریح الفاظ سے واقع
ہوتی ہے، کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتی، خواہ بولنے والے
نے طلاق کی نیت کی ہو (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۵)۔

(۵) طلاق کے صحیح ہونے کے لیے اجماعاً یہ ضروری
ہے کہ طلاق دینے والا صحیح العقل ہو، آزاد ہو اور مطلقہ کا شوہر
ہو۔ لہذا مجنون، فاقر العقل اور سوتے ہوئے انسان کی طلاق کسی
کے نزدیک معتبر نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک
اس کا بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ لہذا نابالغ کی طلاق معتبر نہیں
(الشیرازی: المذہب، ۲: ۷۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک جو بچہ اتنا
بڑا ہو کہ طلاق کا مطلب سمجھ سکا ہو تو اس کی طلاق معتبر ہے۔

بعض حنابلہ نے اس کی تحدید دس سال سے کی ہے (ابن قدامہ:
المغنی، ۷: ۱۱۶، بعد)۔ امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اس کے
مطابق منقول ہے (ابن رشد: ہدایۃ، ۲: ۸۸)۔ فقہ جعفری میں
صحیح قول یہ ہے کہ بلوغ ضروری ہے (الحلی: شرائع الاسلام، ۲:
۵۳)۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور بیشتر فقہاء کے
ز نزدیک نیز فقہ جعفری میں، ایک شرط یہ بھی ہے کہ طلاق دینے
والے نے اپنی رشامندی سے طلاق دی ہو، لہذا جو طلاق حالت
اکراہ میں (زبردستی سے) حاصل کی گئی ہو وہ معتبر نہیں، لیکن
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالت اکراہ میں دی ہوئی طلاق بھی معتبر
ہے (ہدایۃ الجہد اور شرائع الاسلام، حوالہ بالا)۔ البتہ حنفی
مسلک میں حالت اکراہ کی طلاق اس وقت معتبر ہوگی جب طلاق
کے الفاظ زبان سے کہے ہوں، اگر زبردستی کی حالت میں طلاق
نامہ لکھ دیا اور زبان سے کچھ نہ کہا تو ان کے نزدیک بھی طلاق
معتبر نہیں ہوگی (الثانی: رد المحتار علی الدر المختار، ۲: ۵۷۹، مکتبہ
عثمانیہ استنبول ۱۳۲۳ھ)۔ فقہ کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ، امام
مالکؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ
اور امام احمدؒ سے اس بارے میں دو دو روایتیں ہیں، مگر
رحمان شافعیہ اور حنابلہ کا بھی اسی طرف ہے کہ طلاق واقع
ہو جاتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۱۱۵،
الشیرازی: المذہب، ۲: ۷۷)۔

(۶) جو طلاق غیر مشروط طور پر، اسے فوراً منوثر قرار
دینے کے لیے دی جائے، اسے طلاق منجز کہتے ہیں اور جس طلاق
کو کسی شرط کے ساتھ مشروط قرار دیا جائے، مثلاً کسی شخص کا یہ
کہنا کہ ”اگر میری بیوی فلاں گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق
ہے“، اسے طلاق معلق کہا جاتا ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ اس
صورت میں جب تک مذکورہ شرط نہ پائی جائے، طلاق واقع
نہیں ہوتی۔ البتہ اگر شرط ایسی ہو کہ اس کا متین وقت پر واقع
ہونا یقینی ہو، مثلاً ”اگر کل سورج طلوع ہوا تو تجھے طلاق“ تو امام
مالکؒ کے نزدیک وہ طلاق منجز ہے اور فوراً واقع ہو جائے گی
اور باقی ائمہ اسے معلق قرار دیتے ہیں (ابن رشد: ہدایۃ الجہد،
۲: ۸۵)۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق معلق کی صحت کے لیے

یہ ضروری ہے کہ الفاظ طلاق بولتے وقت بھی اور شرط واقع ہونے کے وقت بھی متعلقہ عورت اس کی بیوی ہو۔

(۷) جس عورت کو غلط سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اس پر نص قرآنی کے مطابق کوئی عدت واجب نہیں، حاملہ کی عدت بھی بحکم قرآنی وضع حمل ہے، جس عورت کو کم سنی یا کسی بیماری کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، یا سن رسیدگی کی بنا پر آتا بند ہو گیا اس کی عدت بھی قرآن کریم میں صراحتاً تین ماہ بیان کی گئی ہے۔ لہذا ان مسائل میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ جس غیر حاملہ کو حیض آتا ہو اور اسے مباشرت کے بعد طلاق دی گئی ہو اس کی عدت قرآن کریم نے ”تین قروہ“ قرار دی ہے۔ ”قروہ“ کی تشریح میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، اسحقؒ بن راہویہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین حیض ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام زہریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین طہر ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۵۲ بعد)۔ شیعہ فقہ جعفری میں بھی مشہور قول یہی ہے کہ ”قروہ“ سے مراد ”طہر“ ہیں (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۲)۔

عدت کے دوران مطلقہ رجبہ بدستور شوہر سے حق سکونت اور نان و نفقہ کی مستحق رہتی ہے۔ مطلقہ ہائے اگر حاملہ ہو تو وہ بھی نفقہ اور سکونت کی حقدار ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ البتہ جو مطلقہ ہائے حاملہ نہ ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نفقہ کی مستحق ہے، لیکن سکونت کی مستحق نہیں۔ امام احمدؒ، اسحقؒ بن راہویہ اور ابو ثورؒ انکلی کے نزدیک وہ نہ نفقہ کی مستحق ہے اور نہ سکونت کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک بنتے اور سکونت دونوں کی مستحق ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حافظ ابن حجر: فتح الباری، ۹: ۳۹۶ بعد، المبدع: ابیہ مصر ۱۳۳۸ھ، ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۶۰۶)۔ فقہ جعفری اس مسئلے میں امام احمدؒ کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۶)۔

مآخذ: مقالے میں جن کتابوں کے حوالے آئے ہیں ان کے علاوہ: القرآن الکریم: بعد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی، معجم المفہرس للآفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ، کتب احادیث، (۱)

البتہ: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، جلد ۳ و ۵، دارالکتب العربیہ بیروت ۱۹۶۷ء، اہل سنت کے طریق پر متعلقہ احادیث کی شرح کے لیے صحاح ستہ کی شروح کے علاوہ (۲) ظفر احمد عثمانی: اعلیٰ السن، ۱۱: ۹۵ تا ۱۶۰، اشرف المطابع قحانہ بمون ۱۳۵۶ھ، نفی جزئیات تفصیل کے لیے: (۳) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، جلد ۳ و ۴، دارالکتب العربیہ، مصر، (۴) اشرف علی تھانوی: امداد الفتاویٰ، جلد دوم مکتبہ دارالعلوم کراچی، (۵) مفتی محمد شفیع: فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جلد دوم و چارم، ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۳ھ۔

○

طلسم : رکت بہ سحر

○

طلیحہ بن خویلد : بن نوفل الاسدی، ایک قبائلی شیخ، جس نے ایک کذاب مدعی نبوت کی حیثیت میں ردہ کی تحریک کی رہنمائی کی۔

۳ھ میں جب وہ اپنے بھائی سلمہ کے ساتھ بنو اسد کی قیادت کر رہا تھا، اسے مسلمانوں کے ہاتھوں قطن کی مہم میں شکست ہوئی۔ اس سے اگلے سال اس نے مدینے کے محاصرے میں حصہ لیا۔ ۹ھ کے آغاز میں طلیحہ قبیلہ بنو اسد کے ان دس آدمیوں میں شامل تھا جنہوں نے مدینے میں آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت کی۔ طلیحہ واپس جا کر مرتد ہو گیا۔ وہ چرب زبانی کے ساتھ بہادر اور شجاع بھی تھا۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں نبوت کا جھوٹا دعویٰ کر دیا۔

طلیحہ نے ۱۰ھ میں پھر بنات کی۔ اس نے اپنا لشکر میرا میں جمع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نبوت کا جھوٹا دعویٰ کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بعض شرائط پیش کیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی شرارت کا سد باب کرنے کے لیے ضرارہ بن الازدر کو بھیجا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات تک کوئی نتیجہ خیز مقابلہ نہ ہوا، البتہ اس وقت طلیحہ کو بنو فزارہ اور قبیلہ طے کے ایک اہم حصے کی امداد مل گئی اور اس نے وسط عرب کی شورش میں

شامل ہو کر ذوالقصہ کی جنگ میں فوجیں بھیجیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے عہد خلافت رجب ۱۱ھ میں حضرت خالد بن ولیدؓ نے طیبہ کے خلاف کوچ کیا اور سمجھا بجھا کر بنو طے کے بہت سے آدمیوں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ لڑائی بڑا ذخہ میں ہوئی۔ طیبہ کو شکست ہو گئی اور بنو فزارہ کا سردار عینہ بن حصن اس سے الگ ہو گیا۔ طیبہ اپنی بیوی کے ساتھ فرار ہو گیا اور شام میں غسانیوں کے خاندان آل بفسہ کے ہاں پناہ لے لی۔ اس کے بہت سے پیرو مارے گئے۔

بڑا ذخہ کی لڑائی کے بعد طیبہ نے کچھ عرصے تک طائف و شام میں گمنامی کی زندگی بسر کی۔ آخر کار قبائل اسد، غلفان اور عامر کی بیعت کے بعد وہ بھی اسلام لے آیا۔ کچھ عرصے بعد عمرؓ کے موقع پر مدینے سے گزرتے وقت اس کی موجودگی کے متعلق حضرت ابو بکرؓ سے احتجاج کیا گیا، لیکن انہوں نے رحم کھا کر اس کو مسلم کو دکھ دینا پسند نہ کیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ منتخب ہونے پر وہ اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے اسے اس بات پر ملامت کی کہ اس نے عکاشہ بن عمروؓ اور ثابت بن اقرم کو بڑا ذخہ کی لڑائی میں قتل کیا اور اس سے پوچھا کہ اب اس کی کمانت غیب دانی میں سے کیا کچھ باقی ہے، مگر اس نے لجاجت سے جواب دیا: ”وہو گئی کی ایک دو پھونکیں۔“

اس کے بعد اس کے فوجی کارنامے طویل اور قابل تعریف ہیں۔ اس نے قادیسیہ کے میدان میں اپنے قبیلے کی قیادت کرتے ہوئے بڑی داد شجاعت دی۔ اسلامی پیادہ فوج کو جلواء پر چڑھا لے گیا اور معرکہ نہاوند کی کامیابی اسی کے حملے کی منصوبہ بندی کی رہین منت ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس معرکہ میں مارا گیا، لیکن ۲۳ھ میں اس کا ذکر پھر آتا ہے کہ وہ ان پانچ سو مسلمانوں میں سے ایک تھا جو قزوین کی قلعہ گیر فوج میں شامل تھے۔ اس کی وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ ۲۱ھ اس کا سال وفات قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ اسی سال خالدؓ نعمان بن المترن اور عمرو بن معدیکرب بھی فوت ہوئے تھے۔

طیبہ ایک بہادر مجاہد تھا جسے ایک ہزار شہسواروں کے مساوی سمجھا جاتا تھا، لیکن اس میں قیادت کی قابلیت نہ تھی۔

جیسا کہ اس کی قلیل المدت بغاوت سے ظاہر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق النعمان بن المترنؓ یا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو لکھا تھا: ”اسے جنگ میں استعمال کرو اور جنگی معاملات میں اس سے مشورہ کرو، لیکن اسے فوج کی قیادت کبھی نہ دینا۔“ اس کی فصاحت اور جنگ کے میدان میں اس کی رجز گوئی کی بھی تعریف کی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کے قبائلی سردار کا ایک مکمل نمونہ تھا جس کی ذات میں کاہن، شاعر، خطیب اور مجاہد کی صفات جمع ہو گئی تھیں۔

مأخذ : (۱) الطبری، طبع ذخویہ، ۱: ۱۶۸۷، ۱۷۹۵ و ۱۸۸۲؛ (۲) یاقوت، معجم، طبع و مستطیل: ۱: ۶۰۲ و ۶۰۸؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۳: ۶۵؛ (۴) الذہبی: تہجد: ۱: ۲۹۹؛ (۵) دعی مصنف: تاریخ الاسلام، ۲: ۳۱؛ بعد: (۶) دعی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۲۹؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۲۹۶۔



طواف : (ع) گھومنا، پھر لگانا (لسان العرب)

شرعی اصطلاح کے مطابق طواف سے مراد مخصوص طریقے سے خانہ کعبہ کے گرد سات پھر لگانا اور پھر دعا مانگنا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے بیت اللہ کا طواف، نماز روزے کی طرح، ایک مقصود بالذات عبادت ہے، اس لیے طواف کرتے وقت ضروری ہے کہ انسان کا بدن اور لباس پاک و صاف ہوں۔

طواف دراصل سنتِ ابراہیمی ہے اور اسلام نے اسے ابراہیم علیہ السلام کی یادگار کے طور پر باقی رکھا ہے۔ قرآن حکیم میں دو مقامات (۲) [البقرہ] ۱۲۵ اور ۲۲ [الحج] ۲۶ پر بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا۔

طواف اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری میں اس کے گھر کے ارد گرد انتہائی مجز و انکسار کے ساتھ گھومنے اور اپنا سب کچھ اس کے حکم کے مطابق اس کی راہ میں نثار کر دینے کا عمل ثبوت پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اہل عرب، دین ابراہیم علیہ السلام کا ایک حصہ سمجھ کر بیت اللہ کا طواف کیا کرتے تھے، لیکن دیگر جاہلانہ اور غیر شرعی تصورات کی طرح فریضہ حج کی نما

آوردی کے سلسلے میں بھی ان کے ہاں کئی من گھڑت اور خلاف تہذیب رسوم جڑ پکڑ گئی تھیں جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ وہ لوگ طواف کعبہ بنگے ہو کر کیا کرتے تھے۔ فتح مکہ کے بعد ۹ھ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج بنا کر بھیجا تو اس موقع پر اعلان کر دیا گیا کہ آئندہ نہ تو کوئی مشرک حج کر سکے گا اور نہ کوئی برہنہ شخص ہی طواف کرنے پائے گا۔

کتاب احادیث میں طواف کی فضیلت کے متعلق کئی روایات آئی ہیں (سنن ابن ماجہ باب فضل الطواف)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ طواف ارکان حج میں سے ایک رکن ہے (لیکن حافظہ اور نساء کے لیے رخصت ہے)۔ اس کے کچھ شرائط: ارکان اور آداب ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک واجبات طواف آٹھ ہیں: طہارت بدن (بے وضو شخص اور حیض و نفاس والی عورت، نیز جنبی طواف نہ کرے) ستر عورت کے برابر کپڑے کا پاک ہونا، ستر عورت، پا پیادہ ہونا، دائیں طرف سے ابتدا، حجر اسود سے شروع کرنا، طیم کو طواف میں داخل کرنا، بعد طواف دو رکعت نماز ادا کرنا۔

ارکان طواف: سات چکر ہیں جنہیں اشواط (مفردہ: شوط) کہا جاتا ہے، اشواط طواف کی تعداد بھی رکعات نماز کی طرح ہم تک تھا و روایتاً پہنچی ہے۔

آداب طواف: جو نبی بیت اللہ کو دیکھے، بکبیر اور جلیل کرے اور اللہ کے حضور دعائیں مانگے۔ طواف کا طریقہ یہ ہے کہ اگر انسان اس کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ با وضو ہو اور مسجد حرام میں داخل ہو کر سب سے پہلے طواف کرے۔ طواف کا آغاز حجر اسود سے ہو گا اور وہ اس طرح کہ حجر اسود کے سامنے اس طرح کھڑا ہو کر نیت طواف کرے کہ حجر اسود بائیں طرف ہو۔ نیت کے بعد نماز کی طرح دونوں ہاتھ اٹھا کر کانوں تک لے جائے اور کہے: بِسْمِ اللّٰهِ اَكْبَرُ، لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، وَبِهِ الْمَدَامُ اس کے بعد آگے بڑھ کر حجر اسود کو بوسہ دے (استلام) اور یہ سنت ہے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو اسے ہاتھ یا کسی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چوم لے۔ یہ بھی ممکن نہ ہو تو فقط ہاتھ وغیرہ کے اشارے ہی سے ایسا کر لینا کافی ہے۔

طواف کے سات چکر (اشواط) ہوتے ہیں، ہر چکر حجر اسود سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے پہلے تین میں ”رمل“ کرنا چاہیے، یعنی طواف کرنے والا اپنے کندھوں کو تھوڑا ہلا کر، قدرے اڑا کر اور کچھ تیز تیز قدم اٹھاتا ہوا چلے (عورتوں کے لیے رمل کا حکم نہیں ہے) باقی چار چکروں میں عام رفتار سے چلنا چاہیے۔ طواف کے لیے کوئی خاص دعا ضروری نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بہت سی مختصر اور جامع دعائیں مروی ہیں۔

طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر (اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو جہاں بھی سہولت سے ادا کر سکے) دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے۔ اس کے بعد دعا مانگے۔ یوں تو جب بھی کوئی شخص حرم میں داخل ہو، طواف کر سکتا ہے۔ ایسا کرنا مستحب ہے اور یہ نقلی طواف ہوگا، لیکن اگر نقلی طواف کی نذرمان لی تو اس کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

طواف کی تین قسمیں ہیں: (۱) طواف القدوم: مکہ میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لیے امام حنفیہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک سنت ہے، امام مالک اسے واجب قرار دیتے ہیں؛ (۲) طواف الافاضہ: یہ ارکان حج (عمرو) میں سے ہے، اسے طواف الزیارة بھی کہا جاتا ہے؛ (۳) طواف الوداع: اسے طواف الصدر بھی کہتے ہیں اور یہ مسنون ہے، یہ مکہ معظمہ سے روانگی کے وقت ادا کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد فواد عبدالباقی: مطابح کنوز السنہ، لاہور ۱۳۹۱ھ؛ (۲) جلال الدین الخوارزمی: الکفایۃ فی شرح الہدایۃ، دہلی ۱۲۸۷ھ؛ (۳) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، مطبوعہ مصر، ج ۲ و ۳؛ (۴) علاء الدین الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ج ۲؛ (۵) عبد الوہاب خلاف: الفقہ علی المذاهب الحمد، مطابع الشعب۔

○

طہارت: (ع) صرنی اعتبار سے (طہارہ روادے سے) مصدر ہے اور اس کے عمومی معنی ہیں پاکیزگی یا کسی چیز سے نجاست کا دور ہو جانا (تاج العروس)۔ ابن فارس نے اس کے بنیادی معنی سحرا پن اور میل کچیل کا زائل ہو جانا بتائے

ہیں (مقامیس اللہ)۔ طہارت کی دو قسمیں ہیں: طہارت جسمانی اور طہارت قلبی۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

اس طرح گویا لغت میں طہارت کے معنی ہیں ہر قسم کی آلودگی سے پاک ہونا، خواہ یہ حسی ہو یا معنوی۔ طہارت کی ضد نجاست ہے، اسی لیے عمومی طور سے طہارت کے معنی کیے جاتے ہیں: نجاست کا نہ ہونا یا دور ہو جانا۔ شرعی مفہوم میں تعریف طہارت کی جزئیات میں فقہاء کے مابین کچھ اختلاف ہے، لیکن چونکہ طہارت کے معنی ہیں نجاست سے پاک ہونا، اس لیے خود نجاست کی مہیت بھی معلوم ہونی چاہیے۔ نجاست دو قسم کی ہے: (۱) مکبہ؛ (۲) حقیقہ۔ مکبہ انسان کی وہ حالت ہے جس میں نماز اور قرآن مجید پڑھنا درست نہیں۔ اس کا دوسرا نام حدث ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: حدث اکبر وہ حالت ہے جس میں بغیر نمائے (یا بصورت مجبوری تیمم کیے بغیر) نماز یا قرآن مجید پڑھنا درست نہیں، حدث اصغر وہ حالت ہے جس میں وضو (یا بصورت مجبوری تیمم) کیے بغیر نماز پڑھنا درست نہیں۔ حدث اکبر سے پاک ہونے کے لیے غسل [رک بائ] فرض ہے۔ نجاست حقیقہ وہ چیز ہے جس سے انسان بوجہ نفرت اپنے بدن، کپڑوں اور کھانے وغیرہ کو بچاتا ہے اور جس کے ازالے کا حکم ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: غلیظہ اور خفیفہ۔ غلیظہ وہ ہے جس کا ناپاک ہونا یقینی ہو اور خفیفہ وہ جس کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہو۔ اس طرح دو قسمیں اور ہیں: نجاست مریۃ اور نجاست غیر مریۃ۔ ان نجاستوں سے نجات پانے (طہارت) کے صدہا مسائل ہیں، جن میں مذاہب (حنفی، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ) کا جزئیات میں اختلاف بھی ہے۔

طہارت کے سلسلے میں ایک اہم امر پانی کے ظاہر و مطہر ہونے کا بھی مسئلہ ہے اور اس کے صدہا مسائل کتب فقہ میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر پانی موجود نہ ہو تو تیمم [رک بائ] کے ذریعے طہارت کی جاتی ہے اور اس طرح مٹی بھی ایک ظاہر اور مطہر چیز ہے۔ اس کی سیر حاصل تحقیق کتب فقہ میں موجود ہے (ان سب امور کے لیے رک بہ صلوٰۃ، تیمم، نجاست، وضو، غسل، طہام، مع شکار) وغیرہ)۔

مجملاً پانی کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) مطلق اور (۲) مقید۔ مطلق تو عام پانی ہے اور مقید وہ ہے جسے محاورے میں پانی نہیں کہتے، جیسے گلاب، کیوڑہ، رس، سرکہ یا پانی کے ساتھ کوئی اور خصوصیت لگاتے ہیں، مثلاً ناریل اور تربوز کا پانی۔ مطلق پانی کی پانچ قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) ظاہر مطہر غیر مکروہ، یعنی وہ پانی جو خود پاک ہو اور اس سے وضو اور غسل وغیرہ بغیر کراہت کے درست ہو؛ (۲) ظاہر مطہر مکروہ (تشریح واضح ہے)؛ (۳) ظاہر غیر مطہر، جو خود تو پاک ہے مگر وضو یا غسل اس سے جائز نہیں، بلکہ وہ پاک چیزوں کو بھی ناپاک کر دیتا ہے۔

پانی کی اس نازک تقسیم سے ایک بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ اسلام میں نماز (اور دوسرے مقاصد) کے لیے صرف ظاہری صفائی کافی نہیں سمجھی گئی، کیونکہ آلودگی تو ناپاک پانی سے بھی دور ہو سکتی ہے، یعنی اس سے صفائی کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، مگر حقیقی صفائی اور پاکیزگی (طہارت) اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک داخلی طور سے بھی آلودگی کا آخری اثر دور نہ ہو جائے، یعنی ظاہر کے ساتھ پانی کا مطہر ہونا بھی لازمی ہے۔ اس موضوع پر فقہاء کی دقیقہ رسی نہ صرف روحانی و عباداتی لحاظ سے مثالی ہے، بلکہ اس میں علمی تحقیق کے کئی پہلو ابھر آئے ہیں۔ اس معاملے میں بنیادی اصول وہی ہے کہ وہ پانی جس کے ذریعے طہارت حاصل کرنا مقصود ہو، حقیقت میں خود بھی پاک ہو یا اس میں نجاست مؤثر نہ ہو اور پاک پانی کی ایک شرط اس کا (بوجہ نجس عناصر کے) مرض آفرین نہ ہونا بھی ہے۔ کتب فقہ میں ٹھیرے پانی کے سلسلے میں کنوؤں کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے، مگر کھلی جگہ حوض کے پانی کے ظاہر و مطہر ہونے کی جزئیات بھی کم معلومات افزا نہیں۔ رقبے کے لحاظ سے حوض کا دو درجہ ہونا احناف کی رائے میں ضروری ہے، لیکن فقہاء کی کتابوں میں طویل اور اخلاقی کئی بحثیں اور بھی ملتی ہیں۔ ان مباحث پر نظر ڈالنے سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء کے اکثر استنباط عقلی و تمدنی مصالح و حقائق پر مبنی ہیں۔ طہارت کے مسائل کے سلسلے میں جانوروں، پرندوں اور دوسری زندہ مخلوقات کی سائنشک تجزیاتی بحث بھی ملتی ہے۔ نجس ہونا محض موغنی یا انفرادی کراہت کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان

جانوروں کے اندر کے سمیاتی اور مرض آفرین مواد یا ان کی مکروہ عادات کی وجہ سے بھی ہے، جسے نفسیاتی بنیاد کہا جاسکتا ہے۔ جانوروں میں سور نجس ہے، زندہ ہو یا مردہ، یہ سخت ناپاک ہے کیونکہ اس میں مرض آفرین مادہ بکثرت ہے۔ خون پینے والے جانور اور دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے والے جانور حرام ہیں اور وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح وہ پرندے جو خون کرتے ہیں جن جانوروں کا خون روان ہے وہ مرنے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں، بشرطیکہ دریائی نہ ہوں۔ جن جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے ان کا پینا اور لعاب وہن ناپاک ہے۔ مردہ جانور نجس ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک طہارت کی تین قسمیں ہیں: (الف) حدث کا ازالہ بذریعہ غسل ووضو (ب) جسم یا کپڑا یا مکان ناپاک ہو تو پاک کر لینا اور (ج) بدن کے وہ ذوائد جو جسم انسانی کو گندا کر دیتے ہیں، مثلاً بغل کے بال، موئے زیر ناف، ناخن وغیرہ اور وہ میل پکیل جو جسم پر جم جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ چند باتوں سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، مثلاً خوشبو لگانا، ابلے کپڑے پہننا، اور خداے تعالیٰ کی یاد میں مشغول ہونا، جس سے ذہن طہارت اعلیٰ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی متبرک مقام میں داخل ہونا جس سے ذہن میں ارضیت پیدا ہوتی ہے۔ طہارت ایک ایسا وصف ہے جس کی بدولت انسان کو ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہوتی ہے اور ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد بیدار ہوتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حقہ اللہ البالذہ، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، ۱: ۳۲۳ بعد و ۲: ۷۲ بعد)۔

شاہ صاحب نے مزید لکھا ہے کہ طہارت کی بدولت انسان کا نفس مقام ”احسان“ کے رنگ کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



دینے والا فقہ الشرائع ہے جو صوفی تھا۔ یہ درست ہے کہ مفسرین قرآن بالخصوص فخرالدین الرازی اور شارحین کتب حدیث ظاہریہ کی مخصوص تفاسیر کا بکثرت ذکر کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف متاخر فقہا ظاہریہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور کم از کم ان مخصوص کتب و رسائل میں جو متعلقہ اختلاف الفقہاء میں ہم تک پہنچے ہیں ان کی بابت خاموشی اختیار کی گئی ہے۔

ظاہریہ کے عقائد و نظریات کا تفصیلی علم تو کتب مآخذ کے مطالعے سے ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ہم الشرائع کی المیزان سے اس کی چند مثالیں نقل کر رہے ہیں، جسور کے نزدیک سوئے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا حرام ہے، مگر النودی نے شرح المسحیح (قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۳: ۳۱۶) اور ابوالفداء نے (تاریخ، طبع Reiske، ۲: ۱۶۲) میں کہا ہے کہ ظاہریہ متعلقہ حدیث کی بنا پر، جس میں صرف پینے کا ذکر ہے، سوئے چاندی کے برتنوں میں کھانے کی اجازت دیتے ہیں (ص ۹۸، س ۲۳)۔ مساوک کرنا واجب ہے، داؤد کے استاد اسحق بن راہویہ کا قول ہے کہ مساوک کے قصداً ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی، آدمی بحالت حدث اصغر قرآن کا نسخہ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاسکتا ہے، گویا ان کے نزدیک مس مصحف بلا وضو جائز ہے (ص ۱۰۵، س ۳۳)۔ اجنبی عورت کو مس کرنا موجب حدث ہے اور اس سے وضو کرنا لازم آجاتا ہے (ص ۱۰۷، س ۲۶)۔ (مزید تفصیل کے لیے [رکب بہ ظاہریہ] در آآآ بذیل مادہ)۔

جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے مذہب ظاہریہ کو بحیثیت مجموعی ”نرم“ یا ”سخت“ نہیں کہا جاسکتا۔ الشرائع کبھی تو اسے سب سے نرم اور کبھی سب سے سخت بتاتے ہیں۔ تحفیف و تمیز جو بہت سے فقہاء کا اصلی مقصد ہے، ظاہریہ کا مطمح نظر نہیں۔ اس مذہب میں کسی خاص نظام کی پابندی نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں کسی قانون کی علت تلاش کرنا قطعاً ممنوع

الظاہریہ : ایک دبستان فقہ جس میں احکام کا استخراج الفاظ قرآن اور سنت کے ظاہری معانی سے کیا جاتا ہے۔ اس فرقے نے فروغ فقہ میں متضاد جزئیات کی تعداد کو ان متعدد اختلافات کی بدولت (جو صرف ان سے مخصوص ہیں) اور بھی بڑھا دیا ہے۔ اس خاص نقطہ نظر سے اس مسلک کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے۔ اس کی نشو و نما میں اس امر نے خاصی معاونت کی ہے کہ اس میں رائے، قیاس، استحباب، استحسان اور اس کے علاوہ تقلید کی بڑی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ عراق میں مذہب ظاہری جو اپنے بانی [رکب بہ داؤد بن خلف الاصغالی] کے نام پر داؤدی بھی کہلاتا ہے، ایک باقاعدہ فقہی مسلک بن گیا، اور اس کا اثر رفتہ رفتہ ایران اور خراسان تک پھیل گیا، لیکن اندلس میں ابن حزم [رکب ہاں] ہی اس مسلک کا علمبردار تھا۔ الموحد یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/۱۱۸۳ء تا ۹۵۳ھ/۱۱۹۷ء) کے عہد میں مسلک ظاہری سرکاری قانون کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا، لیکن ظاہری نظریہ رکھنے والے لوگ پہلے سے موجود تھے، اگرچہ نہ تو وہ کسی فرقے کی صورت میں منظم تھے اور نہ انہیں اس لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ تاہم یہ مسلہ امر ہے کہ انہیں بعض فقہی مسائل حل کرنے کی خاطر اپنے حریفوں کے بعض اصول بھی اپنانا پڑے۔ ۷۷۸ھ/۱۳۸۶ء میں شام میں ظاہریوں کی ایک بغاوت کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ مسلک وہاں کبھی زیادہ مقبول نہیں ہوا اور مصر میں بھی ہم القریزی کو ظاہریہ کے رنگ میں لکھتا ہوا پاتے ہیں۔ وہ لوگ جنہیں روزمرہ کی زندگی کے چھوٹے چھوٹے معاملات سے کوئی واسطہ نہ پڑتا تھا اور جو مختلف فرقوں کے مناظرات و مناظرات کو ناپسند کرتے ہوئے کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ رہے تھے، ظاہریہ رجحانات کو، بالخصوص نظریاتی طور پر اپنا سکتے تھے، لہذا یہ کوئی زیادہ تعجب کی بات نہیں کہ ظاہریہ کی بہت سی آرا کو محفوظ کر

ہے، چنانچہ یہ لوگ نص سے نظائر پر اور فرد سے جماعت پر حکم نہیں لگاتے اور اس کی قطعاً اجازت نہیں دیتے کہ الفاظ و۔۔۔ کو جاہلی شعرا کے متوازی استعمال کی بنا پر کزور کیا جائے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ مخصوص اسلامی لفظیات اور فقہ اللہ کی مدد سے مذہبی الفاظ و عبارات و متون سے صحیح فقہ الحدیث پیدا کی جائے۔ ان کے نزدیک مالکی مذہب بھی بالکل حنفی مذہب کی طرح مذہب رائے ہے۔ الشافعی نے جو ظاہریہ میں بہت مقبول ہیں رائے کو باطل نہیں ٹھہرایا، بلکہ اس کی تنظیم و تہذیب کی ہے۔ اجماع [رک با] کی تعریف صرف یہ ہو سکتی ہے کہ حقدم جماعت صحابہ کا کسی امر پر اتفاق ہے۔ ظاہریہ نوابی یا ادامر کے اندر درجات کے قائل نہیں ہیں۔ مرونی، جنہیں دوسرے مذاہب میں اکثر ”رخصت“ اور ”استجاب“ یا محض ”کراہت“ پر محمول کیا جاتا ہے، ان کے نزدیک ایجاب تام یا تحریم تام کے موجب ہوتے ہیں۔ ظاہریہ نے قدرتی طور پر احادیث کو بکثرت استعمال کیا، لیکن ان پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے جو احادیث

لیں، ان کی پوری جانچ پڑتال نہیں کی اور ان کی تنقید کو نظر انداز کیا۔ عام طور پر ظاہریہ دینی جھگڑوں میں احتیاط سے غیر جانبدار رہتے رہے ہیں اور ان کے نزدیک متون مقدسہ کے ظاہری الفاظ ہی سب کچھ تھے۔ چنانچہ اس کے مطابق انہوں نے خدا سے متعلق آیات و اقوال کو بلا کسی شرح و تفسیر کے قبول کر لیا تھا مزید معلومات کے لیے [رک بہ ابن حزم] داؤد بن خلف الظاہری (برصغیر پاک و ہند کا اصل حدیث مسلک بھی بہت سے معاملات میں ظاہریہ کی مشابہ ہے، اگرچہ وہ خود اپنے لیے اس لفظ کا اطلاق پسند نہیں کرتے)۔

مآخذ : (۱) الشیرازی: المیزان، بار دوم، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الدیم: الفہرست، طبع قزوین ۱۳۱۷ھ؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، سلسلہ یادگار سب، بذیل مادہ داؤدی، ورق ۲۲۰ (الف) س ۸ تا ۱۶، ۲۲۰؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۹۵ Nr بعد۔

و نقل پر ہے کسی ٹھوس علمی شہادت پر نہیں ہے۔ چنانچہ حسب ذیل امور کو سامنے رکھتے سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کریم میں عاد کا ذکر ایک حقیقتِ ثانیہ کی حیثیت رکھتا ہے:

۱- James Montgomery نے اپنی کتاب *Arabia*

and Bible میں بتایا ہے کہ عہدِ قدیم میں عرب میں نسبتاً وافر پانی موجود تھا۔ وادیاں اور سرسبز قطعات تھے۔ احناف میں جہاں آج زندگی بسر کرتا، بحال ہے، آبادیوں کے کھنڈر ملتے ہیں جو کسی قوم کے نقشِ پاکی غمازی کرتے ہیں۔ عاد اسی زمانے کی قوم ہے۔

۲- R.P. Dougherty نے اپنی کتاب *The Sea*

Land of Ancient Arabia میں بتایا ہے کہ عرب عہدِ شادابی سے گذر چکا ہے۔ یہاں کئی قوموں کے آثار دفن ہیں۔ اشوری کتبات میں ریگ زار عرب کی ایک قوم عادر۔ امو (امتِ عاد) کا ذکر ہے (ص ۷۷) 'معنی یہ سادہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے کہ اس سے مراد "عاد" ہے۔

۳- مصرِ حاضر میں مشرقی عرب اور طنج قارس کی

ریاستوں میں علمائے اثریات نے کام کیا ہے۔ اس کے نتائج Geoffrey Bibby نے اپنی کتاب *Looking for Dilmun* 'لنڈن ۱۹۷۰ء' میں پیش کیے ہیں۔ انہوں نے بتایا ہے کہ دنیا کی قدیم ترین سیرری تہذیب کا مرکز عراق نہیں بلکہ عرب ثابت ہوا ہے۔ عہدِ قدیم میں عرب میں پانی زیادہ مقدار میں موجود تھا، جھیلیں جو کہ اب خشک ہو چکی ہیں، موجود تھیں۔ ان کے قرب و جوار میں برابر آبادیوں کے نشان ملتے ہیں۔

۴- فلپ جی لگتا ہے: "ملکِ عرب تجلیدِ Ice Age

کی وجہ سے کبھی ناقابلِ سکونت نہیں رہا۔ اس کی گہری وادیاں جو اب خشک پڑی ہیں، شہادت دیتی ہیں کہ بارش کا پانی جو ایک

عاد : ایک قدیم قبیلہ جس کا ذکر قرآن مجید میں اکثر

آیا ہے۔ اس کے حالات تاریخ کے دھندلوں میں گم ہیں۔ یہ ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوحؑ کے زمانے کے فوراً بعد ظہور پذیر ہوئی۔ پھر یہ عظیم قوم اپنی شاندار خوشحالی کے باعث سرکش ہو گئی (۷ [الاعراف]: ۶۹، ۳۱ [السجدة] ۱۵)۔ قوم عاد کی مستحکم عمارات کا ذکر ۲۶ [الشعراء]: ۱۲۸ بعد میں آیا ہے، ۳۶ [الاحقاف]: ۲۱ کے مطابق عاد احناف [رک بائ] یعنی ریستے ٹیلوں والے علاقے میں رہتے تھے۔ عاد کی طرف ان کے بھائی ہود [رک بائ] پیغمبر بنا کر بھیجے گئے، جن کے ساتھ انہوں نے وہی سلوک کیا جو کئے والوں نے بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کیا۔ اس جرم کی پاداش میں ہود اور چند نیک آدمیوں کے سوا عاد کی ساری قوم آندھی کے ایک سخت طوفان سے ہلاک ہو گئی (۷ [الاعراف]: ۷۲ بعد)۔ آخر میں ۵۲ [ہود]: ۵۲ میں ایک قحط کا ذکر ہے جس میں وہ جلا ہو گئے تھے۔ انہیں اشارات کی بنا پر بعد میں قصص الانبیاء کا مواد مرتب ہوا [رک بہ مادہ ہود، ارم ذات النعمان]۔

عربوں میں قوم عاد کا جو قصہ مشہور ہے اس کی بنیاد قرآن مجید، تفسیری روایات اور احادیث پر ہے۔ پرانے شعراء عرب قوم عاد کو ایک ایسی قدیم قوم کی حیثیت سے جانتے تھے جو تباہ ہو چکی تھی (مثلاً طرہ، ۸: ۱، المنفلیات، ۸: ۳۰)

عرب مورخین کے نزدیک قوم عاد ان عرب قبائل میں شمار ہوتی ہے جو صلفِ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مناد دیے گئے۔ یہ ہلاک ہونے والے نو قبائل تھے جو ارم بن سام بن نوح کی اولاد تھے۔ مورخین نے عادِ اول اور عادِ ثانیہ کی تقسیم کا بھی ذکر کیا ہے۔

قوم عاد کے متعلق قرآن حکیم کے بیانات پر مستشرقین نے جن شکوک و شبہات کا اظہار کیا ہے۔ ان کی بنیاد محض قیاس

میں مختلف مکاتب فقہ میں خاصاً بین اختلاف ہے۔ خفیوں اور مالکیوں کے اصول شافعی اور حنبلی اصول کے مقابلے میں مستحکم کے زیادہ حق میں ہیں۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۳: ۳۶۶، بعد اور دیگر کتب حدیث و فقہ۔

○

عَاشُورَاءُ : (نیز عَاشُورُی) الف مقصورہ کے ساتھ اور عاشوراء پہلے الف کے حذف کے ساتھ) اسلامی شہور قمریہ میں سے سب سے پہلے مہینے محرم الحرام کا دسواں دن اور بعض روایات میں نواں دن یوم عاشوراء کہلاتا ہے (لسان العرب) بذیل مادہ عشر: فتح الباری، ۳: ۱۹۷، بعد)۔

یوم عاشوراء کی تعین کے سلسلے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء محرم کی دسویں تاریخ کو بیٹھتے ہیں۔ اکثر اہل علم کے نزدیک عاشوراء سے مراد محرم الحرام کا دسواں دن ہے، لیکن بعض کے نزدیک اس سے مراد محرم الحرام کی نویں تاریخ ہے۔ پہلی صورت میں یوم کی اضافت گزشتہ رات کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں یوم کی اضافت آئندہ رات کی طرف ہوگی (فتح الباری، ۳: ۱۹۷، بعد)۔ غالباً اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کا حکم دیتے وقت فرمایا کہ یہود چونکہ دسویں محرم کو بھی عید مناتے ہیں اور روزہ رکھتے ہیں اس لیے تم نویں یا گیارہویں محرم کو روزہ رکھا کرو اور فرمایا کہ اگر میں آئندہ سال تک زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کرتے ہوئے نویں محرم کو روزہ رکھوں گا (ماثبت من السنہ، ص ۹ تا ۱۱، فتح الباری، ۳: ۱۷۹)۔

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزے کی اہمیت کے بارے میں بھی متعدد روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رمضان المبارک کے بعد سب سے افضل روزہ ماہ محرم کا ہے (ماثبت من السنہ، ص ۸)۔ حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ یوم عاشوراء کا

دلنے میں ان کے اندر سے بتا تھا کٹاؤ ڈالنے کی کیسی قوت رکھتا ہے۔ پھر لکھتا ہے: حرمت کی سرزمین پر گہری گہری وادیاں نمایاں ہیں اور ان میں زیر زمین پانی کی کچھ کی نہیں۔ عادی کے متعلق لکھتا ہے قوم عادی نسبت قیاس ہے کہ وہ قدیم حرمت میں پہلی پہلی تھی (تاریخ ملت عربی، اردو ترجمہ History of the Arabs، ص ۲۳، ۳۰، ۵۲)۔

۵۔ اکادی تہذیب، عرب سے نکل کر عراق میں پھیل۔ ”اکاد“ کون تھے؟ یہ امر قابل غور ہے۔ ”اکاد“ دراصل ”اخاعاد“ ہے، یعنی اخوت عادی سے تعلق رکھنے والے لوگ۔ گویا اکاد عادیہ سے تعلق رکھتے تھے۔

۶۔ قرآن مجید میں ہے کہ جنوبی عرب کے علاقوں میں جہاں عادی سکونت رکھتے تھے، وادیاں تھیں، مزدورہ قطعاً اور فراوان پانی تھا (۲۶) [الشعراء] ۱۳۳، ۲۶: [الاحقاف] ۲۴) ایک عظیم طوفان ریگ میں ریت کی دیواروں کے نیچے سب دب کر رہ گیا۔ یہ قوم سمجور کے کھوکھلے تنوں کی طرح کٹ کر دب چکی ہے (۶۹) [الحقاف] ۶، ۷)۔ یہ اشارات علمائے اثریات کی رہنمائی کے لیے بنیادی ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عادة : رک بہ شریعت (شرع) قانون (اسلامی)۔

○

عاریہ : (ع) یا ”عاریہ“ نیز ”عارہ“ غیر قابل بدل اشیا کا قرض دینا۔ اس کی حیثیت ”قرض“ یا قرض زر یا دوسری قابل بدل چیزوں سے بالکل مختلف اور امتیازی ہے۔ اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ کسی شخص کے قبضے میں عارضی طور پر یا بلا معاوضہ کسی ایسی چیز کا دے دینا جو استعمال کرنے سے کم نہ ہو جائے۔ عاریت پر دی ہوئی چیز کا استعمال شرعاً جائز ہونا لازمی ہے۔ چونکہ عاریت کے معاہدے کی نوعیت کریمانہ ہوتی ہے اور وہ مستحسن (مندوب) ہے، اس لیے عاریت سے فائدہ اٹھانے والے مستحکم کو امین کی ممتاز حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اصولاً وہ کسی ایسے نقصان یا ضرر کا ذمہ دار نہیں ہوتا جو اس کے جائز استعمال سے اس چیز میں واقع ہو جائے۔ البتہ اس کی تفصیلات

روزہ رکھا کرو کیونکہ اس دن کا روزہ انبیائے کرامؑ رکھا کرتے تھے (حوالہ مذکور)۔

حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ یہودی یوم عاشوراء کی بہت تعظیم کرتے تھے اور اس دن عید مناتے تھے، خیر کے یہودیوں کی عورتیں اس دن عمدہ لباس اور زیور پہنتی تھیں (ماثبت من السنہ، ص ۵)۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش مکہ اور نبوت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ تشریف لائے تب بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور صحابہ کرامؓ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا، لیکن رمضان کے روزے فرض ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہؓ کو اس بات کی اجازت فرمائی کہ جو چاہے عاشوراء کا بھی روزہ رکھے اور جو چاہے اسے ترک کرے (مسلم، ص ۷۹۲ تا ۷۹۹؛ الترمذی، ۱: ۱۱۳؛ ماثبت من السنہ، ص ۳ تا ۱۱)۔

ایک مرتبہ عاشوراء کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انصارِ مدینہ کی بستیوں میں یہ اعلان کرا دیا کہ لوگوں میں سے جس نے روزہ رکھا ہے اسے پورا کرے اور جس نے نہیں رکھا وہ اسی حال میں دن گزارے۔ اس کے بعد انصارؓ کا یہ معمول تھا کہ وہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، ان کے بچے بھی روزہ رکھتے، بچوں کو مسجد میں لے جاتے، انہیں کھلونے دیتے، لیکن جب کوئی بچہ بھوک سے روتا تو اسے کھانا بھی کھلا دیا جاتا تھا (البخاری، شرح الکربانی، ۹: ۱۳۹؛ ماثبت من السنہ، ص ۹)۔ شاب الدین ابن حجر البیہقی نے لکھا ہے کہ یوم عاشوراء کی عظمت و فضیلت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس دن حضرت امام حسینؑ کو شہادتِ عظمیٰ نصیب ہوئی، اس دن مصائب اہل بیت کا ذکر کر کے اللہ (استرجاع) پڑھتے ہوئے مبروہ استقامت کے ساتھ صوم و صلوة میں مشغول رہنا چاہیے۔ اہل سنت والجماعت اس دن نوحہ و ماتم کے قائل نہیں۔ البتہ اہل تشیع اس دن تہنیتی جلے اور جلوس منعقد کرتے ہیں اور شام کے وقت حضرت امام حسینؑ در ان کے دوسرے ساتھیوں کے ماتم میں شام غریباں اور مجالس عزائم منعقد کوٹتے ہیں۔

ماخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، زیر مادہ: (۲) الشيخ عبدالحق دہلوی: ماثبت من السنہ، مطبوعہ لاہور: (۳) البخاری: المسیح بشرح الکربانی، قاہرہ ۱۳۳۸ھ: (۴) مسلم: الجامع المسیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء: (۵) فواد عبدالباقی: ملحق کنوز السنہ، قاہرہ ۱۹۲۳ء: (۶) الترمذی، مطبوعہ دیوبند: (۷) ابن حجر: فتح الباری، مطبوعہ قاہرہ: (۸) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔



عَاقِلٌ : رُکَّہ بِالْفَخِّ



عَاقِلَةٌ : رُکَّہ بِمِثْرَافٍ



عَالِمٌ : (ع؛ جمع: عَالَمُونَ، عَوَالِمٌ)۔ بمعنی جہان، بعض مقامات پر اس سے مراد ”قوم“ یا ”لوگ“ ہیں (دیکھیے قرآن مجید [البقرة آئہ ۴]۔

(۱) یہ لفظ قدیم زمانے سے مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی رَبُّ الْعَالَمِينَ اور سُبْحَ سَمَوَاتٍ کا ذکر موجود ہے۔ اللہ عالم کا مالک اور خالق ہے جس نے اسے انسان کے لیے اپنی قدرت کاملہ کی نشانی کے طور پر پیدا کیا ہے۔ یہ عالم ناپائیدار کچھ قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ روایات منقولہ میں اس کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ وہ عالم آخرت کے مقابلے میں ”پریشہ“ کے برابر بھی نہیں۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی بابت کچھ بہت کم بتایا گیا ہے [رُکَّہ بِمَادَةِ خَلْقٍ] قرآن مجید میں اور نیز حدیث میں جن موضوعات کی طرف خاص توجہ کی گئی ہے، وہ اللہ، عالم ارواح اور انسان ہیں۔

ان موضوعات میں تغیر اس وقت رونما ہوا جب مسلمانوں کو یونانی مسلک انتخاب و اختیار کا ورثہ ملا، بالخصوص اس وقت جب انہوں نے ہندوؤں اور یونانیوں کی سائنس اور فلسفے کی کتابوں کے ترجمے کیے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ بڑی بڑی رقیں جن پر ہندوؤں کے حسابی اعمال مبنی تھے، معرض استہزاء میں آئے اور قدمائے یونان کی وہ داستانیں بھی جن میں اس جہان کے ساتھ ساتھ اور جہانوں کا ایک لاثناہی سلسلہ مانا گیا تھا، حلیم نہیں کی گئیں اور کم از کم دینی نقطہ نظر سے عالم کے قدیم

اسے الہ: (۳) عالم صفات الہیہ: (۴) عالم افعال الہیہ: (۵) عالم اعمال الہیہ۔ دیگر مفکرین نے اللہ اور عالم کے درمیان تین واسطوں سے ربط قائم کیا۔ اللہ کی تین صفات پر زیادہ زور دینا عام تھا، یعنی اس کی قدرت، علم اور حیات پر (نظری اعتبار سے بلا شبہ ان سے خالق کی قدرت، عقل کا علم اور نفس کی حیات مراد لی جاتی تھی)۔ عالم میں فعالیت الہی کے دوائر کی تعیین اس کی صفات کے اعتبار سے کی جاتی تھی، مثلاً جب امام الغزالی عوالم ثلاثہ (عالم الملك، عالم الملكوت اور عالم الجبروت) کا ذکر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خالق کے دوائر قدرت کا مشتق ہے۔ الغزالی کے بلا واسطہ کے لیے دیکھیے Wensinck: فہرست ماتخذ۔

عوالم ثلاثہ یا اربعہ میں باہم تفریق کرنے کے لیے حکما نے عام طور پر نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کی ہیں جو "Theology Aristotle" سے لی گئی ہیں: عالم عقل، عالم نفس اور عالم طبیعت۔ اس سلسلے میں نفس انسانی مرکز توجہ ہے جو باوجود اس کے کہ ایک مادی اور فانی جسم سے متعلق ہے، اپنے عاقل و مدرك ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ عالم اعلیٰ سے وابستہ رہتا ہے جو اس کی اصل ہے اور نفس کل اور عقل کل کے توسط سے اس کے شوق و تمنی کا مرجع و مقصود ہے۔ اس نفس کے نقطہ نظر سے بالعموم صرف دو عالموں کا ذکر کیا جاتا ہے، یعنی عالم مادی اور عالم مجرد، عالم اسفل اور عالم اعلیٰ۔

یہاں یہ ممکن نہیں کہ ان تعلیقات اور ترمیمات کا جو مختلف فلسفیوں نے نظریہ خلق عالم میں کی ہیں، تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ ہر حال میں بڑی غرض یہ رہی ہے کہ ہستی (وجود) کے درجات کو واضح کیا جائے اور ان کے متوازی علم و درایت کے مراتب کی توضیح کی جائے۔ عالم بڑے پیمانے پر ایک انسان ہے اور انسان ایک عالم صغیر ہے۔ اب انسان مرکب ہے ایک جسم طبعی، ایک نفس مدرك اور ایک عقل مجرد سے۔ اس بنا پر عالم تحت القمر کو عالم اور اک محسوس بھی کہتے ہیں (عالم شادہ، عالم حس) اور عالم افلاک کو عالم مثال (وہم، تخیل) بشرطیکہ ہم مثلاً ابن سینا کے ہم خیال ہو کر، یہ کہیں کہ نفوس الافلاک میں قوت تخیل موجود ہے (ابن رشد اس کا منکر ہے) اور اعمال الافلاک

ہونے کا نظریہ بھی رد کر دیا گیا، پھر بھی مجموعی طور پر دنیا کی جو تصویر یونانی سائنس نے پیش کی تھی وہ تسلیم کر لی گئی۔ افلاطون اور ارسطو کی اس تعلیم کو کہ عالم کائنات سارے کا سارا ایک ہے، قدرتی طور پر اسلامی عقیدہ توحید سے تطبیق دی جاسکتی تھی (دیکھیے ۲۱ [الانبیاء]: ۲۰)۔

آفریخ عالم کی بابت ارسطو اور بطلمیوس کی تعلیمات کا جو علمی ارتقا مسلم فلسفے میں ہوا (اس کے لیے [رک] بہ مادہ نجوم) اہت: در ۲۲۲، بذیل مادہ: وجود خدا اور وجود انسانی کے لحاظ سے ملائے دین اور ملائے فلسفہ نے عالم کی ابتدا اور سرشت کی بابت جو افکار پیش کیے ہیں، ہمیں یہاں محض انہیں سے بحث کرنا ہوگی۔

تمام مفکرین اسلام کا قول یہ ہے کہ عالم کا خالق اللہ ہے، گو انہوں نے عالم کے وجود میں آنے اور وجود باری تعالیٰ دونوں میں فرق بیان کرنے کے لیے مختلف اصطلاحات اختیار کی ہیں: خلق از عدم، فیض یا تجلی، لیکن فیض کا ذکر ہو یا تجلی کا دونوں صورتوں میں ایسے نور کا استعارہ استعمال کیا جاتا ہے جو حدود زمانی سے بالا اور آدابہ کر اپنے آپ کو منتشر کر رہا ہے۔

عام طور پر وہ علماء دین جو روایت کے پابند تھے، کہتے تھے کہ خلقت عالم کا سبب ارادۃ الہی ہے جو سب پر غالب ہے۔ معتزلی مفکرین نے زیادہ زور اس پر دیا کہ خالق عالم میں ایک شان ربوبیت ہے اور وہ جو حکم دیتا ہے، اس میں اپنے بندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھتا ہے۔ متصوفین نے شفقت و رحمت الہیہ کے فیضان کی بابت بہت کچھ کہا۔ آخر میں ان حکمائے جنہیں ایک محدود مفہوم میں فلسفی کہتے ہیں اور چند اصحاب فکر (Speculative) متفکرین نے عالم کو خیال محض کی پیداوار قرار دیا، جو بذات خود ممکن اور بذات اللہ واجب ہے۔

مسلمان مفکرین کا فلسفہ وجود عالم اسی نقطے سے شروع ہوتا ہے کہ تمام کائنات کا مرکز عالم لاہوت اور خالص وجود روحانی ہے۔ چونکہ اللہ عظیم ترین ہستی ہے اور بلند ترین معنوں میں ہر حقیقت پر حاوی ہے، اس لیے عالم اولین بھی وہی ہے۔ صوفیہ اسلام (دیکھیے الجلی: الانسان الکامل، باب ۱، بعد) وہ پانچ عالموں کے قائل ہیں: (۱) عالم ذات الہ: (۲) عالم

سے بالاتر عالم کو عالم فکر مجرد یا عالم ادراک حسی
allegorical conception (مثل، نظر، وغیرہ) مانیں۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عائشہ بنت ابی بکرؓ ام المؤمنینؓ : نام عائشہؓ
لقب صدیقہؓ، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شریک
حیات۔ ان کی ولادت نبوت کے پانچویں سال یعنی شوال سنہ ۹
قبل ہجرت مطابق جولائی ۶۱۳ء کو مکہ مکرمہ میں ہوئی۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی کنیت ان کے بھانجے عبداللہ
بن زبیر کے نام پر ام عبداللہ رکھی، جنہیں حضرت عائشہؓ نے
معنی بنا لیا تھا۔ ان کے والد حضرت ابوبکر صدیقؓ اور والدہ ام
رومانؓ ہیں، والد کی جانب سے ان کا سلسلہ نسب ساتویں پشت
میں اور والدہ کی طرف سے گیارہویں پشت میں رسول اللہ صلی
اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جاتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ان کے نکاح کی
تحریک مشہور صحابی حضرت عثمان بن مظعونؓ کی بیوی خولہؓ بنت
حکیمؓ نے کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس تجویز
سے اتفاق فرمایا۔ اس سے پہلے حضرت عائشہؓ جیڑ بن مطعم بن
عدی سے منسوب تھیں، جن کا خاندان تاحال مسلمان نہیں ہوا
تھا۔

خاندان جیڑ بن مطعم کے انکار کے بعد آنحضرت صلی
اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ حضرت عائشہؓ کا نکاح نبوت کے
دسویں سال ہوا، مہر کی رقم پانچ سو درہم مقرر ہوئی۔ حضرت
عائشہؓ کی رخصتی ہجرت کے چند ماہ بعد یعنی شوال ۱۱ھ / اپریل
۶۳۳ء مدینہ منورہ میں نہایت سادگی کے ساتھ ہوئی۔ اس وقت
حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس تھی۔ بعض جدید سیرت نگاروں مثلاً
مہاس محمود العقاد (الصدیقہ بنت الصدیق) وغیرہ اس طرف گئے
ہیں کہ ان کی عمر رخصتائے کے وقت پندرہ سال کے لگ بھگ
تھی (نیز دیکھیے رذاق الخیری: مسلمانوں کی مائیں)۔ اس شادی
کے ذریعے عربوں کے کئی لغو خیالات کی اصلاح ہو گئی۔ مدینہ
منورہ میں رخصتائے کے بعد حضرت عائشہؓ نے مسجد نبوی کے ارد
گرد بنے ہوئے جمروں میں سے ایک میں قیام کیا۔ یہی حجرے

ازواج مطہراتؓ کے مستقل گھر تھے۔ حضرت عائشہؓ زندگی بھر
مسجد نبوی کے اسی حجرے میں مقیم رہیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کی محبوب ترین رفیقہ حیات تھیں، اگرچہ وہ
صاحب جمال تھیں، سرخ و سپید رنگ تھا (آنحضرت صلی اللہ علیہ
و آلہ وسلم نے ان کا لقب ”حیراء“ رکھا)، لیکن ان سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی گہری محبت کا راز فقط حسن
و جمال نسوانی میں پوشیدہ نہ تھا، اس صفت میں تو دیگر ازواج
مطہرات بھی ان کی شریک تھیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حضرت
عائشہؓ بچپن ہی سے انتہائی ذہین، عقل مند، ہاریک بین اور دور
رس نگاہ کی مالک اور دینی مسائل کے فہم و شعور اور احکام کے
اجتہاد و استنباط میں ازواج مطہراتؓ میں امتیاز رکھتی تھیں اور
دین کی خدمت اور مسائل شرعیہ کی تبلیغ کے لیے موزوں و
مناسب قایمہوں کی مالک تھیں، اسی بنا پر وہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کی نظر میں بے حد محبوب تھیں۔ کتب حدیث
کے مطالعے سے بخوبی ظاہر ہے کہ تفسیر قرآن، علم حدیث، فقہ و
قیاس، عقائد، علم اسرار دین، اسلامی تاریخ، اثناء و ارشاد اور
خصوصاً عورتوں سے متعلق دینی مسائل پر جس قدر گہری نظر
حضرت عائشہؓ کی تھی وہ ان کے علاوہ چند ایک اکابر صحابہ ہی کا
حقہ ہے (مسلم، باب فی فضل عائشہ)۔ حضرت عائشہؓ کی زندگی کا
ایک اہم واقعہ ان پر وہ سراسر جموعاً ناپاک الزام ہے جس کا ذکر
قرآن مجید نے ”الاکاف“ کے لفظ سے کیا ہے (۱۱۳ [النور: ۱۱])۔
بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ۵ھ / ۶۲۷ء میں غزوہ بنو المصطلق سے
واپسی پر پیش آیا۔ اس سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کے ہم رکاب تھیں۔ اس بات کو ہوا دینے
والوں میں نہ صرف حضرت عائشہؓ کے خاندان کے ذاتی دشمن
شریک تھے بلکہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول بڑھ
چڑھ کر حصہ لے رہا تھا۔ اس غزوے کے دوران میں وہ اس
سے پہلے بھی اپنی بدبینی اور شیطنت کا مظاہرہ کر چکا تھا اور ایسے
آثار دکھائی دے رہے تھے کہ اس کی کینہ پروری اور اسلام و
نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلاف اس کا بغض و عناد
ضرور ظاہر ہو کر رہے گا۔ اس فتنے کو پھیلانے سے منافقوں کی
غرض یہ تھی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور

مس ۹۷) ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ خلافت راشدہ کے دوران میں حضرت عائشہ نے خود کو مکمل طور پر احادیث نبویہ اور فقہی مسائل کی تعلیم کے لیے وقف کر دیا۔ اس دوران آپؓ نے حضرت عثمانؓ کی شہادت تک کبھی کسی سیاسی مسئلے میں حصہ نہیں لیا۔

حضرت عثمانؓ کو ذوالحجہ ۳۵ھ/جون ۶۵۶ء میں ہانیوں نے شہید کر دیا۔ اس فتنے کے دوران میں حضرت عائشہؓ مکہ معظمہ میں مقیم تھیں جہاں وہ حج کے سلسلے میں آئی ہوئی تھیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ عالم اسلام کے لیے ایک عظیم سانحہ تھا۔ جب حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انہیں بڑا دکھ ہوا۔ ادھر مدینہ منورہ میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت ہو گئی اور ہر طرف سے خلیفہ ثالث کا قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ مدینے سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے آکر حضرت عائشہؓ کو وہاں کے حالات سے تفصیلاً مطلع کیا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے کوئی چار ماہ بعد حضرت عائشہؓ دعوت اصلاح کی خاطر بصرے کو روانہ ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ اور ان کے ساتھ حضرت طلحہؓ و زبیرؓ کے بصرے جانے کی خبر سن کر حضرت علیؓ بھی وہاں پہنچ گئے۔ اگرچہ فریقین میں سے کسی کو گمان تک نہ تھا کہ جنگ تک نوبت پہنچ جائے گی، لیکن بہت سی وجوہ کی بنا پر جن کی تفصیل کتب تاریخ میں دیکھی جا سکتی ہے، جمادی الآخرہ ۳۶ھ/دسمبر ۶۵۶ء میں حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کے حامیوں کے درمیان وہ جنگ برپا ہوئی جو تاریخ اسلام میں ”جنگ جمل“ کے نام سے مشہور ہے، کیونکہ تمام جنگ کا زور اس اونٹ کے گرد تھا جس پر حضرت عائشہؓ حمل میں سوار تھیں۔ اس جنگ میں حضرت طلحہؓ و زبیرؓ شہید ہو گئے اور لڑائی میں حضرت علیؓ کا پلڑا بھاری رہا۔

یہ جنگ اگرچہ بالکل اتفاقی طور پر پیش آئی تھی، لیکن پھر بھی اصلاح کا یہ طریقہ اختیار کرنے پر حضرت عائشہؓ کو اپنی اجتہادی غلطی کا بیشہ انوس رہا۔ تاریخی روایات کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے عام لوگوں کے سامنے دل صاف ہو جانے کا اعتراف کیا۔

جنگ کے بعد حضرت علیؓ نے ام المومنینؓ کو بحفاظت

حضرت ابوبکرؓ کے درمیان اختلاف پیدا کیا جائے اور انصار و مہاجرین میں مناقشہ پیدا کر کے اہل مدینہ کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جائے۔ یہ بہتان اس قدر لغو، بے ہودہ، بعید از عقل اور از سرتاپا کذب و افترا کا مجموعہ تھا کہ کوئی شریف انسان اس پر یقین نہیں کر سکتا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی بے گناہی انکس من انکس تھی اور اس سلسلے میں کچھ دن بعد، جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سارا مسلم معاشرہ بے چین و مضطرب ہو رہا تھا، قرآن مجید کی ایک عظیم الشان سورۃ ”النور“ نازل ہوئی جس میں حضرت عائشہؓ کی بریت کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے دی اور منافقین اور دشمنان اسلام کو عوام میں ذلت اور رسوائی اٹھانا پڑی۔ قرآن مجید نے اس سارے واقعے کو بیتان عظیم (۱۶۱) [النور] کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

کتاب احادیث میں حضرت عائشہؓ کے فضائل و مناقب کی بہت سی روایات محفوظ ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان سے بے حد محبت تھی اور وہ بھی آپ پر دل و جان سے تیار تھیں۔ ان کی زندگی ہر خانہ دار مسلمان خاتون کے لیے نمونہ تھی جو اپنے گھر کی مکمل نگہداشت کرتی ہے اور اپنے ماحول کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق ایک مثالی صورت دینے کی نیک و دو میں مصروف رہتی ہے۔ حضرت عائشہؓ اپنی سوتیلی اولاد سے بھی نہایت حسن سلوک سے پیش آتی تھیں اور ان کے تعلقات اپنی سوتیلیوں کے ساتھ بھی خوشگوار تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات سے پندرہ صرف عرصہ دن طویل رہے، جن میں سے آخری آٹھ دن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں گزارے۔ حضرت عائشہؓ نے بیماری کے دوران میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تیمارداری کی۔ وصال کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انہیں کے حجرے میں دفن کیا گیا اور بعد میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی اسی حجرے میں دفن ہوئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر اٹھارہ سال تھی (سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہؓ)

○

عبادات : (ع) عبادۃ کی جمع) عبادتیں اور عبادتوں سے متعلق احکام الہی؛ عبادت کے معنی ہیں عایت تذلل (عبودیت کے بھی یہی معنی ہیں دیکھیے الرافع: البزوات) بقول التھانوی عبادت کے معنی ہیں نہایت تعظیم اور یہ اس ذات کے لیے لازم ہے جس سے انعامات بدرجہ نہایت صادر ہوتے ہیں جو کہ خدا کی ذات ہے۔ مجمع السلوک کی رو سے عبادت کے بھی تین مراتب ہیں: (۱) بندہ ثواب کی امید اور عقاب کے خوف سے رب کی عبادت کرے؛ (۲) ثواب کے لیے عبادت کرے، مگر مرتبہ اخلاص سے نہ نکلے؛ (۳) طہدیت کا مقام اشرف حاصل کرنے کے لیے عبادت کرے اور اس کے علاوہ کوئی طلب نہ ہو (التھانوی: کشاف)۔ الرافع نے لکھا ہے کہ عبادت دو طرح کی ہے: (۱) عبادت بالتصویر؛ (۲) عبادت بالاختیار۔ اول الذکر سے مراد وہ عبادت ہے جس کا صدور از روئے فطرت و وجدان ہوتا ہے اور ثانی الذکر اختیاری ہے، مثلاً عبادات شرمیہ وغیرہ [رکب بہ قانون شریعہ] عبادت کے عام معنی پرستش کے ہیں جو کسی کی بھی ہو سکتی ہے، مثلاً بچوں کی، مگر دراصل اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی حقیقی عبادت ہے جس کی طرف قرآن مجید نے بار بار بلایا ہے (مثلاً [یونس] ۲۹۱؛ [الکھنک] ۱۸)۔ (۱۱۰)

عبادت کی ایک عمومی غیر رسمی شکل دعا بھی ہے، لیکن شریعت کی طرف سے نائذ عبادات میں صلوة کو اپنی رسمی شکل میں نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ان دونوں صورتوں میں نیت اور اخلاص ضروری شرائط ہیں۔ عبادت میں خشوع و خضوع پر خاص زور دیا گیا ہے جس سے رب کی عظمت اور بندہ کے تذلل کا اظہار ہوتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہماری عبادتوں سے بے نیاز ہے اور اس کے بجائے خود بندہ عبادت کا ضرورت مند ہے۔

عبادت میں سب سے اونچا مقام اخلاص بھی ہے جس کا حضرات صوفیہ نے بہت تذکرہ کیا ہے (مثلاً دیکھیے ابو نصر سراج: کتاب اللہ)۔ یہ اونچا مقام ہے جس میں بندے کو رب کی رضا کے سوا کچھ مطلوب نہیں ہوتا، لیکن اس کا ایک

حجاز روانہ کر دیا۔ چنانچہ زندگی کا باقی حصہ انہوں نے مدینہ منورہ میں نہایت خاموشی اور وقار کے ساتھ دین کی تبلیغ و اشاعت میں معروف رہ کر گزارا۔ انہوں نے ۱۷ رمضان المبارک ۵۵۸ھ/ ۱۳ جولائی ۶۷۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا اور حسب وصیت مدینے کے قبرستان جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

حضرت عائشہؓ کا شمار کثیر الروایہ صحابہ رسولؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں ہوتا ہے۔ ان سے مروی احادیث کی کل تعداد دو ہزار دو سو دس ہے، ان میں سے دو سو چھیالیس احادیث صحیحین میں شامل ہیں۔ ان کے پاس قرآن مجید کا بھی ایک قلمی نسخہ موجود تھا، جسے انہوں نے اپنے غلام ابو یونس سے لکھوایا تھا۔ قراءت کے بعض طریقے بھی ان سے مروی ہیں۔ تابعین میں سے اکابر علما کی اکثریت ان کے شاگردوں کی صف میں شامل ہے، ان میں سے عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابو سلمہ بن عبدالرحمن، مسروق، عروہ، صفیہ بنت شیبہ اور عائشہ بنت طلحہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہیں شعر و سخن سے بھی دلچسپی تھی اور حسب موقع شعر پڑھ دینے کا ملکہ تھا۔ ان کی فصاحت بھی مشہور تھی۔ تاریخ عرب اور دیگر مضامین سے خوب واقف تھیں۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام: سیرۃ الرسولؐ، بعد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۸: ۳۹ تا ۵۶؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۰۹ تا ۳۲۲؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۹۸ تا ۱۳۱؛ (۵) البری: تاریخ، ۳: ۶۷ بعد؛ (۶) ابن الاثیر: آمد الغابہ، ۵: ۵۰۱ تا ۵۰۳؛ (۷) السیوطی: عین الامصاب، لیمان استدرکہ السیدۃ عائشہ علی الصحابہ؛ (۸) ابن حجر: اصحاب، ۳: ۶۹۱ بعد؛ (۹) ابن تیمیہ: منہاج السنہ، ۲: ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۱۰) القلشندی: معج الاثنی، ۵: ۳۳۵؛ (۱۱) عمر ابو النصر: علی و عائشہ، قاہرہ ۱۹۳۷ء (اردو ترجمہ: محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۶۱ء)؛ (۱۲) عباس محمود العقاد: الصدیقۃ بنت الصدیق، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۳) ملک محمد الدین: سیرۃ عائشہ صدیقہ، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۱۴) سید سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہ، اعظم گڑھ ۱۳۷۲ھ؛ (۱۵) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۱۶) رازق الخیری: مسلمانوں کی مائیں، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) محمد علی: خلافت راشدہ۔

جو عبادت اور خدمت کی بدولت عبودیت کا درجہ حاصل کر کے اللہ کا مخلص بندہ بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں اکثر انبیاء کو عہد کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جب عہد کا لفظ ان معنوں میں بولا جائے تو اس کی جمع عباد آتی ہے، ہائی زبانوں کی طرح عربی زبان کی تاریخ میں بھی حسن تعبیر (Euphemisms) سے ان کلمات میں خاصے تغیرات رونما ہوئے، جن کا لغوی مفہوم ”لوکا، لڑکی“ یا ”خادم، اما“ تھا؛ مثلاً ”فنی“ (موت: لقاة) (جو قرآن مجید میں بھی آیا ہے) اور ایسے ہی ”غلام“ مذکر کے لیے اور جاریہ (لوہڑی) مؤنث کے لیے، دونوں الفاظ کا استعمال عام ہے۔ یا لفظ وصیف بالخصوص مرد کے لیے (اس کا صیغہ تانیث ”وصیغہ“ بھی پایا جاتا ہے) اور خادم جو بالخصوص عورت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عہد، معنی غلام (دیگر معانی کے لیے رک بہ غلامی در آآء بذیل مادہ) عبودیت کی مزید بحث کے لیے [رک بہ عبادت، کتب تصوف] نیز کلام اقبال میں عہدہ ایک صوفیانہ روحانی مرتبہ کمال۔

○
عبد اللہ بن ابیاض : رک بہ ابیاض۔

○
عبد اللہ بن العباسؓ : (نیز ابن عباسؓ بغیر ال تعریف) ”ابو العباس، الملقب بہ الجب“ وہ ممتاز فقیہ، مفسر قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم زاد تھے، ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی سگی خالہ تھیں (التفسیر والمفسرون، ۱: ۶۵ بعد)۔ انہیں دور اول کے مسلمانوں میں اگر سب سے بڑا عالم نہیں تو علمائے عظام میں سے ایک ضرور سمجھا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر میں مہارت و بصیرت کی وجہ سے انہیں امام المفسرین کہا گیا ہے۔ انہوں نے ایسے وقت میں قرآن مجید کی تفسیر کا کام اپنے ہاتھ میں لیا جب کہ مسلمانوں کے معاشرے میں گہری تہذیبیاں رونما ہو جانے کی وجہ سے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ معاشرے کے نئے تقاضوں کے پیش نظر قرآن مجید کے مطالب و معانی کی تشریح کی جائے اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے اس کام کو بڑی قابلیت اور مہارت کے ساتھ سرانجام دیا۔

بشری پہلو بھی ہے جس میں انسان اپنی ضرورتوں اور تکلیفوں کا اللہ تعالیٰ سے ذکر کر کے ان کا ازالہ چاہتا ہے۔ انسان فطرۃً کنزور اور ناقص پیدا کیا گیا ہے، وہ جب خود کو بے بس پاتا ہے تو اس کو دور کرنے کے لیے اپنے رب کو پکارتا ہے، لہذا عبادت میں خدا سے برتر سے استعانت کا ایک احتیاجی پہلو بھی آجاتا ہے، لیکن اس میں کلام نہیں کہ یہ عبادت کا ایک اضطراری پہلو ہے۔ عبادت کا اصل مقصد شرف حضور حاصل کرنا اور رب العالمین کی تعظیم کا اظہار ہے۔ بشری سطح پر عبادت تکمیل شخصیت اور توسیع صلاحیت کا کام دیتی ہے۔ انبیاء تک نے نازک لمحات میں خدا سے (بذریعہ عبادت و صلوة) دعا مانگی اور قبول ہوئی۔

لفظ عبادات کا مفہوم: اسلام کا نظام احکام تین بنیادوں پر قائم ہے: (۱) عقائد، (۲) عبادات اور (۳) معاملات۔ فقہ کی کتابوں میں عبادات کے عام عنوان کے تحت مندرجہ ذیل امور شامل کیے جاتے ہیں۔ طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور بعض اوقات جہاد بھی۔ (الجمہورۃ المبرورۃ، قسطنطنیہ ۱۳۲۳ھ: ۱۳۶) کے بیان کے مطابق مشروعات پانچ گروہوں میں تقسیم ہیں جن میں: (۱) اصول و عقائد؛ (۲) عبادات؛ (۳) معاملات جن میں اشیا (مال) سے متعلق دو فریقوں کے مابین معاہدات (معاوضات)، احکام نکاح، یک طرفہ معاہدات (امانات) جن کا در اودار اعتماد پر ہوتا ہے اور وراثت؛ (۴) عقوبات؛ (۵) اور کفارات شامل ہیں، تاہم ابن نجیم (البحر الرائق، ۱: ۷) اور ابن عابدین (رد المحتار، ۱: ۵۸) پانچویں قسم کے بجائے آداب کا ذکر کرتے ہیں، یعنی اخلاقی نوعیت کے ایسے احکام ہیں جن کا ذکر عام عقائد کی طرح فقہ کی کتابوں میں نہیں بلکہ احادیث کی کتابوں میں کیا گیا ہے۔

مآخذ : متن میں آگئے ہیں۔

○
عہد : (اع) ہر دور کی عربی میں غلام کے لیے ایک عام اصطلاح (ان معنوں میں اس کی جمع عام طور پر عبید آتی ہے) عہد ایک نہایت پر معنی قرآنی اصطلاح ہے، عام معنی وہ بندہ جسے اللہ نے پیدا کیا ہے، نیز قرآنی اصطلاح میں عہد وہ ہے

حضرت عبداللہ بن العباسؓ ہجرت سے تین سال قبل مکہ میں اس وقت پیدا ہوئے جب بنو ہاشم شعب ابی طالب میں محصور ہو کر زندگی گزار رہے تھے (ابن حزم: نمرۃ انساب العرب، ص ۱۹)۔ ان کی والدہ نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا، اس لیے وہ پیدائش کے وقت ہی سے مسلمان تسلیم کیے جاتے ہیں۔

ان کی طبیعت میں بچپن ہی سے صحیح تحقیق علی کا، جہاں تک کہ اس زمانے میں اس کا تصور ممکن تھا، رجحان موجود تھا۔ ان کے دل میں یہ خیال بہت جلد پیدا ہو گیا تھا کہ صحابہ کرامؓ سے استفادات کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں۔ ابھی وہ نو عمر ہی تھے کہ معلم بن گئے اور حصول علم کے خواہش مند لوگ ان کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کا علم و فضل صرف حافظے پر مبنی نہ تھا، بلکہ ان کے پاس تحریری یادداشتوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی موجود تھا، چنانچہ انہوں نے عوام میں درس دینا شروع کر دیا، بلکہ تعلیم کے لیے باقاعدہ جماعتیں بنا دیں اور تقریباً "معین نظام الاوقات کے مطابق پختے کے مختلف دنوں میں مختلف موضوعات، مثلاً "تفسیر قرآن" فقہی مسائل، غزوات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، تاریخ ازمہ قبل از اسلام اور قدیم شاعری کا باقاعدہ درس دینے لگے۔ قرآن مجید کے الفاظ و محاورات کی تشریح کرتے وقت ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے بیان کی تائید میں قدیم عرب شعرا کے اشعار پیش کیا کرتے تھے۔ ان کے اس طریق کار کی وجہ سے مسلمان علما دین کے ہاں قدیم عرب شاعری کی اہمیت تسلیم کی گئی، حضرت عبداللہؓ اہم فتاویٰ کے باعث بہت مشہور ہیں، بعض کی تائید میں انہیں بعد ازاں دلائل پیش کرنا پڑے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ، ص ۲۹: ۳۸) (بعد میں ابن عباسؓ کی تشریحات مطالب قرآنیہ کو جمع کر کے خاص خاص مجموعے تیار کر لیے گئے جن کی اسانید ان کے بلا واسطہ شاگردوں میں سے کسی شاگرد تک پہنچتی ہیں (الفہرست، ص ۲۳)۔ اسی طرح ان کے فتاویٰ بھی جمع کر لیے گئے۔ آج ایسی تفسیر یا تفسیروں کے متعدد مخطوطات اور مطبوعہ نسخے موجود ہیں جنہیں ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے: Richtungen: Goldziher، ص ۷۶؛ نیز دیکھیے براہکمان، ص ۳۲۱، تفسیر والمفسرون، (۸۷)۔

کتب حدیث میں ان سے ایک ہزار چھ سو ساٹھ احادیث مروی

ہیں (ابن حزم: ۲۷۶، تفسیر والمفسرون، ص ۶۵) وہ اسلامی افواج کے ساتھ مختلف معرکوں میں شامل رہے۔ مثلاً "معرکہ بدر" (۱۸ و ۱۹)، "معرکہ افریقہ" (۲۷)، اور "معرکہ ہائے جرجان و طبرستان" (۳۰)، وغیرہ میں۔ جنگ جمل (۳۶) میں وہ حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک بازو کے بہ سالار تھے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ بن عفان کے وہ خصوصی مشیر رہے۔ مؤرخ الذکر نے انہیں اپنی خلافت کے آخر میں اس وقت امیر جرج مقرر کیا جب وہ مدینے میں اپنے مکان میں محصور تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت مدینے میں موجود نہ تھے۔ اس کے کچھ دن بعد جب وہ مدینہ لوٹے تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس وقت سے انہیں اہم سرکاری خدمات تفویض ہونے لگیں اور جب بصرے پر قبضہ ہو گیا (۳۶) تو انہیں اس شہر کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۳۷ھ کے معاہدہ صفین پر دستخط ثبت کرنے والوں میں سے ایک یہ بھی تھے، جس کی رو سے قرار پایا تھا کہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے جھگڑے کے فیصلے کے لیے دو حکم مقرر کیے جائیں گے۔ اہل حوراء سے بحث کے دوران میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ حکم شرع کے مطابق تھا، لیکن کچھ عرصہ بعد بعض وجوہ کی بنا پر حضرت ابن عباسؓ اپنے مرکز حکومت بصرہ کو چھوڑ کر مکہ میں جا بیٹھے۔ مؤرخین اس علیحدگی کی مختلف تاریخیں ۳۸ھ، ۳۹ھ اور ۴۰ھ بیان کرتے ہیں، لیکن اس بات کو باور کرنے کے لیے قوی وجوہ موجود ہیں کہ یہ علیحدگی ۳۸ھ میں واقع ہوئی۔ حضرت امیر معاویہؓ کے طویل عہد حکومت کے دوران میں حضرت ابن عباسؓ حجاز میں رہے۔ اس اثنا میں انہیں متعدد بار بظاہر بنو ہاشم کے مفاد کی حفاظت کے لیے، جو ان کے اپنے بھی تھے، دربار خلافت میں دمشق جانا پڑا۔

ان پریشان کن حالات میں جو حضرت علیؓ کی وفات کے بعد رونما ہوئے، حضرت ابن عباسؓ مکمل طور پر غیر جانب دار رہے۔ چنانچہ جب عبداللہ ابن الزبیرؓ نے مکہ میں بغاوت کا علم بلند کر کے متوازی خلافت قائم کر لی تو وہ ابن عباسؓ کے طرز عمل پر سخت برا فروخت ہوئے، کیونکہ اب عباسؓ اور حضرت علیؓ کے بیٹے ابن الحنفیہؓ نے انہیں خلیفہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ دونوں کو مکہ سے جلا وطن کر دیا گیا۔ ۶۳ھ میں جب شہر کا محاصرہ ہوا تو وہ مکہ میں واپس آ گئے۔ زندگی کے آخری ایام میں ان کی بینائی جاتی

ری اور وہ طائف میں مقیم ہو گئے، یہیں ۶۸ھ/۶۸۷ء میں فوت ہوئے (الاعلام، ۳: ۲۲۸)۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ذیل ہیں۔

○

عبداللہ بن عمرؓ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشہور صحابی، قریش مکہ کے معزز گھرانے کے نامور فرد اور احادیث نبوی کے شرعاً اتفاق راوی جن سے ۲۳۳۰ احادیث مروی ہیں، ان کا شمار مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ وہ ساٹھ برس تک افاق کے سلسلے میں خدمات انجام دیتے رہے۔ جب مسلمان جذبات کا شکار ہو کر اور بعض غلط فہمیوں کی وجہ سے خانہ جنگی میں الجھ گئے تھے تو اس وقت بھی ابن عمرؓ ان تمام غرضوں سے بالکل الگ تھلک رہے۔ علاوہ ازیں وہ تعلیمات اسلامی پر اس باقاعدگی سے عمل پیرا تھے کہ آئندہ نسلوں کے لیے ایک نمونہ بن گئے، یہاں تک کہ لوگوں کو یہ تلاش ہونے لگی کہ وہ پہنچتے کیا تھے اور ریش مبارک کو کس طرح تراشتے اور خضاب لگاتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ بحیثیت راوی وہ حد درجہ محتاط تھے، روایت میں نہ کچھ اپنی طرف سے بڑھاتے تھے اور نہ کم کرتے تھے۔ انہیں تین مرتبہ خلافت پیش کی گئی: پہلے حضرت عثمانؓ کی وفات (۳۵ھ/۶۵۵ء) کے فوراً بعد، دوسری بار اس گفت و شنید کے دوران میں جب مہنین کے مقام پر حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دو ثالث یا حکم مقرر ہوئے تھے (۳۷-۳۸ھ/۶۵۷-۶۵۸ء) اور تیسری دفعہ یزید اول کی وفات (۴۳ھ/۶۸۳ء) پر، لیکن انہوں نے تینوں مرتبہ یہ پیشکش مسترد کر دی۔ وہ متفقہ انتخاب کے خواہاں تھے اور حصول خلافت کے سلسلے میں خونریزی سے بچنا چاہتے تھے۔

ابن عمرؓ ہجرت سے تقریباً دس سال پہلے پیدا ہوئے اور اپنے والد کے ہمراہ اسلام لائے، لیکن والد سے کچھ پہلے ہجرت کی۔ جب وہ جنگ بدر اور احد میں جہاد کے لیے حاضر ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں ان کی کم سنی کی وجہ سے واپس کر دیا، لیکن محاصرہ مدینہ کے موقع پر، جسے جنگ خندق کہتے ہیں، انہیں جہاد کی اجازت مل گئی۔ اس وقت ان کی عمر پندرہ برس تھی (بعد ازاں اس کی مماثل صورتوں میں یہ واقعہ ایک نظیر بن گیا)۔ اس کے بعد وہ موتہ (۴۷ھ) فتح مکہ (۸ھ)، میلہ اور اور علیہ کے خلاف جہاد

(۴۳ھ) میں مصر (۱۸ تا ۲۱ھ) جنگ نہادند (۲۱ھ) اور مہم قسطنطینیہ (۴۹ھ) میں شریک ہوئے۔ جہاں تک سیاسی معاملات کا تعلق ہے وہ پہلی مرتبہ اس وقت نمایاں ہوئے جب حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے انہیں اس مجلس شوریٰ کا، جس کا کام اپنے ارکان میں سے خلیفہ کا انتخاب کرنا تھا، مشیر مقرر کیا، لیکن انہیں ووٹ دینے کا حق صرف اس وقت تھا جب پتہ ارکان برابر برابر دو حصوں میں منقسم ہوں اور یہ بھی شرط تھی کہ ان کا ہرگز بطور خلیفہ انتخاب نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ اپنے انتخاب کے لیے اپنا ووٹ استعمال کر سکتے ہیں۔ دیگر خلفاء کے انتخاب میں انہوں نے بیسٹ مسلمانوں کی اکثریت کا ساتھ دیا۔ البتہ انہوں نے یزید کو ولی عہد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بظاہر وہ اس روش کے خلاف تھے جو حضرت معاویہؓ نے جاشینی کے فیصلے میں اختیار کی تھی، لیکن جب حضرت معاویہؓ کی وفات ہوئی تو انہوں نے رفع فتنہ کی خاطر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے میں تامل نہیں کیا۔ وہ سلطنت کے کسی بڑے انتظامی عہدے پر مقرر نہیں ہوئے، ہاں چند سفارتوں میں ضرور شامل ہوئے۔ ان امور سے وہ غالباً عہدہ الگ رہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو حدیث میں سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی تمام زندگی مذہبی اور علمی مشاغل کے لیے وقف کر دی۔ روایت ہے کہ انہوں نے منصب قضا محض اس لیے مسترد کر دیا تھا کہ کہیں احکام شریعت کی تعبیر میں ان سے کوئی غلطی سرزد نہ ہو جائے۔

ابن عمرؓ نے اسی سال سے زائد کی عمر میں سمیت خون سے ۶۷۳ھ/۶۷۳ء میں وفات پائی۔ سمیت کی وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر جب حاجیوں کا ہجوم عرفات سے لوٹ رہا تھا تو الحجاج کے ایک سپاہی نے ان کے پاؤں میں اپنے نیزے کی نوک بھنبو دی تھی۔ جب الحجاج ان کی عیادت کے لیے گیا اور پوچھا کہ کیا وہ اس سپاہی کو پہچان سکتے ہیں تاکہ اسے سزا دی جائے تو انہوں نے اسے ملامت کی کہ اس نے اپنے سپاہیوں کو مقامات مقدسہ میں ہتھیار لے کر آنے کی اجازت کیوں دے رکھی ہے۔

مآخذ: مفصل حالات کے لیے دیکھیے: (۱) ابن سعد، ۳/

۱۰۵ تا ۱۳۸، ۳/۲۲۷ تا ۳/۲۳۲ و ۳/۳۲۹ تا ۳/۳۳۰، نیز بعد اشاریہ؛

(۲) ابن خلکان، بولاق ۱۳۷۵ء، عدد ۲۹۷؛ (۳) ابو نعیم، حلیۃ الاولیاء، ۱

: ۲۹۷ تا ۳۳۳؛ (۴) ابن الجوزی، مخطوطہ پیرس، عربی، عدد ۲۳۱، ورق

بن اسطیل کی اولاد سے ہوں۔ پھر وہ بھاگ کر افریقہ میں جا پہنچا اور وہاں اس نے خاندان فاطمیہ کی بنیاد ڈالی۔ بعض سنی تذکرہ نگاروں کے لیے یہ کہانی چند تبدیلیوں اور اضافوں (دیکھیے Lewis: Origins ص ۵۳ تا ۶۳) کے بعد اسامیہ کی ابتداء و اشاعت کی ایک معیاری روایت بن گئی ہے۔ فاطمی کون تھے اور کہاں سے آئے؟ اس الجھے ہوئے اور بظاہر ناقابل حل سوال کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں (اس کے لیے رک پے اسمعیلیہ) لیکن بحیثیت مجموعی میمون و عبداللہ کے تاریخی کردار کو تسلیم کرتے ہوئے انہیں ایک ایسی انتہا پسندانہ تحریک کے رہنما قرار دیا گیا ہے جس سے اسامیہ کا ظہور ہوا۔ بہرحال ہمارے پاس تاریخی شہادت اتنی نہیں کہ ہم اس مسئلے کے متعلق کوئی حتمی رائے قائم کر سکیں۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اسامیہ تحریک کے آغاز پر (حدود ۳۶۰ھ / ۹۷۳ء) میمون کے بعض اخلاف نے اس میں حصہ لیا ہو اور اسامیہ سے بعض قداحیوں کے اس تعلق کے علم کی بنا پر یہ حکایت گھڑی ہو۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



عبداللہ بن وہب : الراہی، خارجی سردار، اس کا تعلق قبیلہ بجد سے تھا اور یہ شجاعت و تقویٰ میں معروف اور ”ذوا شفتان“ کے لقب سے مشہور تھا، یعنی ”دھنوں والا“ جو اس کی پیشانی پر کثرت عباد کی وجہ سے پڑ گئے تھے۔ وہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے ماتحت عراق میں اور حضرت علیؑ کے ماتحت سفین میں شریک جنگ ہوا، لیکن جب حضرت علیؑ نے اپنی طرف سے حکم مقرر کیا تو وہ حضرت علیؑ سے الگ ہو کر حذراء میں ان کا ساتھ چھوڑ دینے والوں میں شامل ہو گیا۔ شوال ۳۷ھ مارچ ۶۵۸ء میں خارجیوں نے کوفہ کو آخری دفعہ چھوڑنے سے ذرا پہلے اسے اپنا سپہ سالار (”امیر“) چن لیا۔ وہ ۹ صفر ۳۸ھ / ۱۷ جولائی ۶۵۸ء کو جنگ نہوان میں مارا گیا۔

ماخذ : (۱) الطبری، ۱: ۳۳۳ تا ۳۳۶ تا ۳۳۸؛ (۲) البرہ: الکامل، ص ۵۲۷، ۵۵۸، بعد؛ (۳) الدیوری، طبع Guirgass و Rosen، ص ۲۱۵ تا ۲۲۲؛ (۴) البلاذری: انساب، در RSO، Levi della Vida، ۱۹۹۳ء، ص ۵۰۷؛ (۵) البرادی: کتاب

۲۲ الف تا ۲۲۹ ب؛ (۵) ابن الاثیر: اسد، قاہرہ ۱۲۸۵-۱۲۸۷ھ؛ ۲۲۷ تا ۲۳۱؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، مکتبۃ ۱۸۵۶-۱۸۹۳ء، ص ۸۳۰ تا ۸۳۷؛ (۷) معتب الزیری: نسب قریش، طبع Levi-Provençal، ۳۵۰؛ (۸) الطبری، بعد اشاریہ؛ (۹) المسعودی: مروج، ۳۹۶؛ ۳۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۵، ۲۳، ۲۸۳، ۲۸۶ و بعد اشاریہ۔



عبداللہ بن مسعود : رک پے ابن مسعود



عبداللہ بن میمون : الحارث بن عبداللہ بن ابی رہبہ الخزومی (ابن التبریر کا مقرر کردہ والی بصرہ، دیکھیے الطبری بعد اشاریہ) کے گھرانے کا ایک مولیٰ، جسے اٹھ عشری شیعوں کی کتابوں میں امام جعفر الصادقؑ کے رواۃ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے (الکلبینی، ابن بابویہ، الطوسی، بمواضع کثیرہ)۔ اس کا ذکر اہل سنت کی کتب رجال میں بھی ملتا ہے (مثلاً الذہبی: میزان الاعتدال، ۸۱۲ پر)۔ اس نے زمانہ ماقبل کے سنی فضلا سے استناد کیا ہے۔ چونکہ امام جعفر الصادق کی وفات ۱۳۸ھ / ۷۶۵ء میں ہوئی تھی، اس لیے عبداللہ کا زمانہ حیات دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا وسط اور نصف آخر بنتا ہے۔ اس کے والد میمون القدر (بقول النجاشی ”تبر تراشنے والا“ بیری القدر) کو اٹھ عشری معتقین نے امام جعفر الصادقؑ کے والد محترم محمد باقرؑ کے اصحاب میں شمار کیا ہے۔ اسامیہ ماخذ بھی میمون اور عبداللہ کو اصحاب امام باقرؑ و امام جعفرؑ میں سے قرار دیتے ہیں (دیکھیے Lewis: Origins، ص ۶۵ تا ۶۷)۔

فرقہ اسامیہ [رک بائ] کے خلاف لکھنے والے معتقین جو تھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے فرقہ اسامیہ کی بنیاد رکھنے کے متعلق اس کا نام لیتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ عبداللہ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے مداریوں کی سی شعبہ بازی سے کام لیا۔ اس نے دعویٰ اقتدار حاصل کرنے کے لیے ایک تحریک چلائی جس میں ایمان کے سات مدارج قائم کئے، جن میں سے آخری درجہ شرمناک الحاد و عیاشی کا تھا۔ اس نے اپنا صدر مقام پہلے عسکر مکرم کو بنایا، پھر بصرہ اور سلیمہ (شام کا ایک موضع) کو منتخب کیا۔ وہ سلیمہ میں تادم مرگ چھپا رہا۔ اس کے اخلاف سلیمہ ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ عید اللہ المہدی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں محمد

○

عبد القادر الجیلانیؒ : (الجلی) حنبلی عالم اور داعی
سلسلہ قادریہ کے بانی جن کا شمار اولیائے کبار اور صوفیائے عظام
میں ہوتا ہے۔

تاریخ اسلام کے معروف ترین روحانی پیشوا اور عظیم صوفی جو
عرف عام میں غوث اعظمؒ پیر پراں کے نام سے مشہور ہیں۔
بعض قدیم تذکرہ نگاروں نے انہیں ”شیخ الاسلام“ تاج العارفین“ محی
الدین“ کے القاب سے یاد کیا ہے (دیکھیے ابن تہری بردی: النجوم
الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاهرة ۵: ۳۷۱) اسی مؤرخ کا بیان ہے کہ
وہ ”الجیلانی“ کے عرف سے بھی مشہور تھے (دیکھیے کتاب مذکور)۔
ان کی کنیت ابو محمد تھی۔ ان کے اکثر سوانح نگاروں نے ان کا پدری
سلسلہ نسب امام حسن بن علیؑ سے اور مادری سلسلہ نسب امام حسین
بن علیؑ سے ملایا ہے۔ بعض لوگوں نے اس مسئلے پر شبہات کا اظہار
بھی کیا ہے (دیکھیے JRAS ۱۹۰۷ء: ۲۸۸) مگر اکثر مورخین اور
سوانح نگاروں نے اسی سلسلہ نسب کی تصدیق کی ہے۔ (النجوم الزاہرہ
۵: ۳۷۱)۔

اس بات پر اکثر تذکرہ نگار متفق ہیں کہ الشیخ عبد القادر جیلان
میں پیدا ہوئے (ابستانی: دائرة المعارف ۳۱: ۶۲۱) ابو اللہ: تقویم
البلدان ص ۳۲۶)۔ البتہ جیلان کی جس بہتی میں ان کی پیدائش
ہوئی اس کا نام ’الشننی نے نیف اور یاقوت نے بشیر بیان کیا
ہے۔ یہ امکان بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ ان سے ایک بہتی میں شیخ کی
پیدائش اور دوسری میں پرورش وغیرہ ہوئی ہو (ابستانی: دائرة
المعارف ۳۱: ۶۲۱) النجوم الزاہرہ ۵: ۳۷۱)۔

شیخ کے والد کا نام ابو صالح موسیٰ جنگی (زنگی؟) دوست تھا۔ شیخ
کی پرورش اور تعلیم و تربیت کے سلسلے میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔
معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال شیخ کی کم سنی میں ہو گیا تھا۔ اٹھارہ
برس کی عمر میں شیخ تحصیل علم کے لیے بغداد روانہ ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ بغداد میں جن شیوخ اور اساتذہ سے شیخ
عبد القادر مستفید ہوئے ان میں سے چند ممتاز شخصیات یہ ہیں: (۱)
ابو ذکریا یحییٰ بن علی بن الحلیب ابریزی (م ۵۵۰ھ) جو نحو لغت اور
ادب کے امام تھے۔ ابریزی سے شیخ نے عربی زبان اور ادب کی

تحصیل کی جس کے نتیجے میں شیخ میں عربی زبان پر قدرت اور
 فصاحت و بلاغت کے نہایت اونچے معیار کے ساتھ شعرا اور خطابت
کا جو ہر پیدا ہوا: (۲) ابو الوفاء علی بن عقیل ابغدادی الخفزی (م
۵۱۳ھ) معروف حنبلی فقیہ جو فقہ میں الارشاد اور الفضول کے علاوہ
متعدد کتب کے مصنف بھی تھے (ابغدادی: ہدیۃ العارفین ۱: ۶۹۵)۔
شیخ نے ان سے فقہ کا درس لیا (ابستانی: دائرة المعارف ۳۱: ۶۲۲)۔
(۳) ابوبکر احمد بن الخلف: (۴) ابو غالب محمد بن الحسن الباطنی اور
دیگر متعدد شیوخ حدیث سے علم حدیث پڑھا (شیخ کے شیوخ حدیث
اور دیگر اساتذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے الثانی: فلائد الجواہر ص
۳ تا ۶)۔ علوم عربیہ اور علوم شرعیہ میں شیخ نے یکساں طور پر تبحر
حاصل کیا تھا بالخصوص مؤخر الذکر علوم میں وہ طبقہ عالیہ کے علما میں
شمار ہوتے تھے۔ ۵۲۸ھ میں شیخ کے معلم اور مرشد قاضی ابو سعید
الحوی کا قائم کردہ مدرسہ شیخ کے سپرد کیا گیا جس میں انہوں نے
مختلف تیمہ علوم و فنون کی تدریس کا کام سنبھالا۔

تلامذہ: جن اصحاب نے علوم درسیہ میں شیخ عبد القادرؒ سے
استفادہ کیا اور ان سے حدیث روایت کی ان میں سے چھ کے اسما
یہ ہیں: ابو سعد السعانی، عمر بن علی القرشی، الحافظ عبدالغنی، الشیخ
الموفق، یحییٰ بن سعد اللہ الکدیبی، عبدالرزاق بن عبد القادر، موسیٰ بن
عبد القادر (مؤخر الذکر دو اصحاب شیخ کے صاحبزادگان سے ہیں)۔

تالیفات: (۱) الغنیہ لطالبی طریق الحق (جو الغنیۃ الطالبین کے نام
سے معروف ہے) مگر خود مولف نے دباچے میں اس تالیف کا نام
الغنیۃ لطالبی طریق الحق لکھا ہے) شیخ کی معروف اور ان کے افکار پر
مشتمل مرکزی تالیف اس عظیم تالیف کے مندرجات میں شریعت و
طریقت کا اصل لب لباب بیان کرتے ہوئے مسلمانوں میں ایمان و
عمل کے احیاء کی بھرپور کوششیں کی گئی ہیں۔ یہ کتاب دو اجزاء میں
بولاق میں ۱۳۸۸ھ اور ۱۳۲۲ھ میں چھپی: (۲) الفتح الربانی والفیض
الرحمانی: یہ کتاب شیخ کے بائیسہ مواعظ پر مشتمل ہے قاہرہ میں
۱۳۸۱ھ اور ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی (مجموع المطبوعات، عمود ۷۲۸)؛ (۳)
الفیوض الربانیۃ فی الاوراد القادریہ: قاہرہ سے ۱۳۰۳ھ میں چھپی
(حوالہ سابق)؛ (۴) فتوح الغیب: یہ کتاب اٹھتر مقالات پر مشتمل
ہے استنبول میں ۱۳۸۱ھ میں طبع ہوئی (حوالہ سابق)؛ (۵) بشار
الخرات: اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام

غیر متشرع متوفین کو تقویت پہنچاتی تھی) کے خلاف تھے، وہ طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ اور کھلی شاہراہ کی طرح کشادہ دیکھنا چاہتے تھے۔ منصور الملقب کے بارے میں انہوں نے کہا تھا: ”منصور الملاح کے دور میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جو اس کا ہاتھ پکڑتا اور اسے اس کی لغزش سے باز رکھتا، اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو منصور کے معاملے کو اس صورت حال سے بچاتا، جو اس نے اختیار کر لی تھی“ (عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، ص ۲۳)۔

شیخ کے بعد کے اکثر ممتاز صوفیہ نے روحانیت اور سلوک میں شیخ کے علو مقام کا تذکرہ کیا ہے، ان صوفیہ میں قادریوں کے علاوہ، چشتی، سروردی اور نقشبندی بزرگ بھی شامل ہیں۔ عبدالحق محدث دہلوی نے شیخ عبدالقادرؒ کے مقام روحانی کو ”مرتبہ تقیبت کبریٰ و ولایت عظمیٰ“ کے الفاظ سے بیان کیا ہے (اخبار الاخیار، ص ۱۱)۔ جسور امت میں بے یقینی اور بے عملی کے روگ کا مداوا شیخ نے کیا۔ انہوں نے اپنے علم، روحانیت اور خطابت سے اپنے اصلاحی کام کو پوری طرح موثر بنا دیا (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۰)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبد القادر البغدادی : رک بہ ابغدادی۔

عبد الکریم بن ابراہیم الجیلی : ایک مشہور صوفی، ۵۷۸ھ/۱۱۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ ۸۸ھ کے بعد اور ۸۲۰ھ (۱۳۰۸ء تا ۶۳۱ھ) سے پہلے فوت ہوئے وہ اپنے آپ کو بغداد کا باشندہ اور عبدالقادر الجیلیؒ کی صاحبزادی کی اولاد سے بتاتے ہیں اور اسی نسبت سے الجیلی کہلاتے ہیں۔ انہوں نے ہندوستان کا سفر کیا تھا اور اپنے مرشد شیخ شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم الجبرتی کے ساتھ کچھ عرصہ یمن میں بھی رہے۔ ان کی تصانیف میں سے بیس محفوظ ہیں (براکلمن: GAL، ۲: ۲۰۵) اور اتنی ہی معدوم ہو چکی ہیں۔

الجیلی کے عقائد الشیخ الاکبر عی الدین ابن العربی کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ان دونوں کے درمیان جو بعض تضاد نظر آتے ہیں وہ جیسا کہ الجیلی نے بھی لکھا ہے، نقطہ نظریا تاویل کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس عقیدے کا مرکزی تصور ”وحدت الوجود“ ہے، یعنی جو کچھ موجود ہے۔ وہ اسی ذات واجب کا مظہر ہے جس کے

پڑھنے کے لیے متعدد عبارات مرتب کی گئی ہیں، اسکندریہ میں ۳۰۳ھ میں طبع ہوئی (حوالہ سابق)۔ اس کے علاوہ ابغدادی نے شیخ کی مزید سات تالیفات کے نام دیے ہیں۔

تبلیغ و موہبت: تدریس، افتا، خانقاہی تربیت اور تعینف و تالیف کے ساتھ، عائشہ الناس کی اصلاح کے لیے شیخ نے تبلیغ و موہبت کے کام کی طرف بھی توجہ کی۔ شیخ کے خطبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہایت بلند پایہ خطیب تھے۔ عام وعظ کا آغاز انہوں نے ۵۲۱ھ میں کیا جب بغداد میں ابو الفتح الاسفرائینی نے ایسے خطبے دیئے جن میں بے بنیاد روایات کی کثرت ہوتی اور ناپسندیدہ مضامین کی بھرا۔ اس سے عوام و خاص میں بے چینی پیدا ہوئی۔ دوسری طرف جب شیخ کے مواعظ کا سلسلہ شروع ہوا تو لوگوں نے ذوق و شوق سے شیخ کی مجالس کی طرف رجوع کیا اور ابو الفتح کا مسئلہ خود بخود ختم ہو گیا (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۱۹۸)۔

شیخ کی مجلس وعظ بھی، قاضی ابو سعید الخرمی کی درس گاہ ہی میں منعقد ہوتی۔ شائقین کے ہجوم کا یہ عالم تھا کہ مدرسے میں توسیع کرنا پڑی۔ ان کی مجلس میں صد اہل علم قلم اور کاغذ لے کر بیٹھے اور عائشہ الناس کے رجوع کا یہ عالم تھا کہ گویا سارا بغداد شیخ کے وعظ پر امنڈ آتا (ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۸۲)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ درس گاہ میں ناکافی جگہ ہونے کے باعث شیخ کی مجلس وعظ شہر سے باہر عید گاہ بغداد کے کھلے احاطے میں منعقد کی جانے لگی، جہاں اہل بغداد کے علاوہ دیگر بستیوں کے لوگ بھی گھوڑوں وغیرہ پر سوار ہو کر آتے، سواروں کی صفیں، مجلس کے ارد گرد فصیل شہر کی صورت اختیار کر لیتیں (ابستانی: دائرة المعارف، ۵: ۶۴۱)۔

طریقت و تصوف: شیخ عبدالقادرؒ نے فنی اور اصطلاحی پیچیدگیوں سے ہٹ کر تصوف کو واضح اور سادہ اسلوب دیا، ان کی تالیفات اس اعتبار سے صوفیانہ ادب میں بڑا اہم مقام رکھتی ہیں۔ انہوں نے تصوف کی زبان کو بھی عام فہم بنایا اور تصوف کے ساتھ وابستگی کے دروازے بھی عام آدمی کے لیے کھول دیئے۔ بحیثیت صوفی مبلغ کے شیخ نے چالیس برس تک لوگوں میں وعظ و تلقین کا کام کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ تصوف و طریقت پر محض اہل غلو کی اجارہ داری درست نہیں۔ شیخ عبدالقادرؒ تصوف میں پراسرار رمزیت (جو باطنیہ یا

ممکنات لا محدود ہیں، گو وہ اپنی عدمی الثال اور غیر منقسم "ہویت" سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ الجلی نے دنیا کو برف سے تشبیہ دی ہے اور اللہ کو ایک حقیقت مستور کی حیثیت سے پانی کے مماثل قرار دیا ہے جس سے برف بنی ہے۔ برف پھر پانی بن جائے گی اور اس لیے صوفی کی نظر میں جس کا دل ذات واجب کی فوری تجلی کے لیے کشادہ ہے، یہ بات پہلے ہی روشن ہے۔ اس استعارے میں "مر اوست" کا تصور موجود نہیں، اللہ اس طرح دنیا نہیں "بن جاتا" جیسے پانی برف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ اپنی مظہریت کے اعتبار سے مادارے اور اک ہے، کوئی استعارہ موزوں طریقے پر اس تقاض کی تصریح نہیں کر سکتا۔ اس کی کتاب الانسان الکامل کو جس نے مراتب سے لے کر جادا تک تصوف پر گہرا اثر ڈالا ہے، ابن العربی کی مابعد الطبیعیات اور عمومی حیثیت سے پورے تصوف کی مابعد الطبیعیات کی پہلی باقاعدہ مرتب صورت کہا جاسکتا ہے۔ الجلی نے اس کتاب میں مظہریت ذات الہی، صوفیانہ وجدان کے مدارج، مختلف مذاہب کی صورتوں میں تجلی، ذات انسان کی روحانی اور نفسیاتی قوتوں کائنات کے مدارج اور حیات بعد الممات پر بحث کی ہے۔

انسان کامل (جس میں ظہور ذات کے تمام پہلو مجتمع ہیں) کا تصور اس سے پہلے ابن العربی پیش کر چکے تھے۔ تصوف کا یہ ایک بنیادی تصور ہے اور قرآن مجید کے قصہ تخلیق آدمؑ سے براہ راست ماخوذ ہے، جس میں خدا کے اپنی روح آدمؑ میں پھونک دینے اور انہیں سب نام سکھانے کا ذکر ہے، لہذا انسان اپنی حقیقی اور بنیادی نوعیت میں اللہ کا مکمل ترین "آئینہ" اور اس کے اور دوسری مخلوقات کے درمیان "واسطہ" ہے۔ یہ بات سمجھنے کے لیے کہ انسان کی ذات میں تمام مخلوقات کی تربیت کس طرح ممکن ہے، ہمیں وجود اور علم کی بنیادی یکسانیت پر غور کرنا چاہیے۔ تعقل ہی انسان کے علم کا سرچشمہ ہے، اسے سب اشیا کا علم ہے، اس لیے کہ وہ سب اشیا اس کی ذات میں شامل ہیں۔

ماخذ : (۱) عبد الکریم الجلی: الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل، قاہرہ ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۲۱، ۱۳۲۸ھ؛ (۲) عبد الکریم الجلی: الکلمۃ والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم، حیدر آباد ۱۳۳۰ھ؛ (۳) النوار العینی فی بوار الغیہ؛ (۴) حاجی غلیفہ: کشف اللغون، (طبع فلورنس)، عدد ۱۰۹۸۹۔

عبد المطلب بن ہاشم : آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا، قریش مکہ کے نامور سردار، ان کا نام عامر، کنیت ابوالمحارث اور لقب شیبہ ہے، انہیں فیاض اور مطعم (= کھانا کھلانے والے) کے القاب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردادا ہاشم بن عبد مناف شام کے تجارتی سفر پر جاتے ہوئے مدینے میں سے گزرے تو قبیلہ خزرج کے خاندان عدی بن الحجار میں اپنے ایک دوست عمرو بن زید کے ہاں مہمان ٹھہرے۔ اس اثنا میں عمرو کی بیوہ صاحبزادی سملی سے شادی کی صورت بن گئی۔ نکاح کے بعد میاں بیوی کے چلے آئے۔ اس قبیلے کے دستور کے مطابق بچے کی پیدائش سے پہلے ہاشم اپنی بیوی سملی بنت عمرو کو لے کر یثرب میں اپنی سرسراں میں آئے۔ بیوی کو اس کے باپ کے گھر میں چھوڑا اور خود بغرض تجارت شام کا رخ کیا۔ اتفاق یہ ہوا کہ فلسطین کے شہر غزہ میں پہنچے تو ہاشم بیس بیچتیں برس کی عمر میں خدا کو پیارے ہو گئے۔ ادھر سملی بنت عمرو کے ہاں عبد المطلب پیدا ہوئے۔ ان کے سر میں چند سفید بالوں کی وجہ سے انہیں شیبہ الحمد کے لقب سے پکارا گیا۔ ادوری سلسلہ قربت داری کے رواج کی بنا پر جو اس خاندان میں رائج تھا، سات آٹھ برس تک ماں بیٹے یثرب ہی میں اپنے گھر پر رہے۔ ہاشم کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہاشم کے بھائی مطلب اپنے ہونہار بھتیجے کو مدینے سے کئے لے آئے۔ یہ عام خیال ہے کہ اس لڑکے کا نام عبد المطلب اس لیے پڑا کہ لوگوں نے غلطی سے انہیں المطلب کا غلام سمجھ لیا تھا۔ عبد المطلب کے کے سرکردہ رئیس، قریش کے نامور قائد اور سردار تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کئے کے نواحی قبائل، مثلاً خزاعہ، کنانہ اور ثقیف سے حلف (اتحاد) کے معاہدے کر رکھے تھے اور وہ طائف میں ایک کنوئیں کے بھی مالک تھے۔ ان کی خوش حالی کی وجہ ایک تو تجارت تھی جو وہ بالخصوص شام اور یمن سے کیا کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انہیں سقاییہ و رقادہ (کھجے کے دانوں کو پانی پلانے اور کھانا کھلانے) کا امتیازی حق بھی حاصل تھا۔ یہ حق انہیں اپنے باپ ہاشم سے وراثت میں ملا تھا۔ کئی کنوئیں بالخصوص چاہ زم زم کو از سر نو کھدوانے کا سرا انہیں کے سر ہے۔ ان کی زیادہ تر اولاد کی ماں جن میں (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والد) عبد اللہ اور ابوطالب بھی شامل ہیں، قبیلہ بنو مخزوم کی فاطمہ بنت عمرو

معدودے چند افراد میں ہوتا ہے جنہوں نے ناحہ جاہلیت ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تھا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معتمد (یکرری) کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (الہبری)۔ وہ بڑے سلیم الفطرت تھے۔ دور جاہلیت کی کسی برائی سے ان کا دامن آلودہ نہیں ہوا۔ شرم و حیا ان کے اخلاق عالیہ کا طرہ امتیاز تھا۔ جوان ہونے پر انہوں نے معززین قریش کی طرح پیشہ تجارت کو اپنایا اور اپنی صداقت و دیانت اور امانت و راست بازی کی بدولت تجارت میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ وہ مکہ کے معاشرے میں ایک ممتاز و معزز اور دولت مند تاجر کی حیثیت سے مشہور و معروف تھے اور ”غنی“ کے لقب سے پکارے جاتے تھے۔

قبول اسلام کے بعد، قریش کا ایک معزز فرد ہونے کے باوجود انہیں بھی قریش مکہ کی طرف سے ظلم کا شکار ہونا پڑا۔ ان کا بچا حکم بن ابی العاصی انہیں رسیوں میں جکڑ کر مارا کرتا، لیکن ان کے پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور کہا ”جو چاہو کرو میں اس دین کو کبھی نہیں چھوڑوں گا“ (ابن سعد: طبقات)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کا عقد حضرت عثمان سے کیا۔ یہ نکاح اتنا بابرکت تھا کہ مکہ میں عام طور پر لوگ کہا کرتے تھے ”بہترین جوڑا جو کسی انسان نے دیکھا“ رقیہ اور ان کے خاوند عثمان ہیں۔

بعثت کے پانچویں سال حضرت عثمان اور ان کی زوجہ محترمہ حضرت رقیہ نے بھی حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ یہ اسلام میں سب سے پہلی ہجرت تھی۔ قیام حبشہ کے زمانے ہی میں حضرت عثمان اور حضرت رقیہ کے ہاں ایک صاحبزادے عبد اللہ تولد ہوئے۔ انہیں کی نسبت سے حضرت عثمان کی کنیت ابو عبد اللہ قرار پائی۔

دوسری بار اللہ کی راہ میں انہوں نے وطن کو اس وقت چھوڑا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے کو ہجرت کی۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حسان بن ثابت الانصاریؓ کے بھائی اوس بن ثابت سے ان کی مواخاۃ کر دی۔ اس بھائی چارے کا اثر تھا کہ دونوں گھرانوں میں بڑی گہری محبت و یگانگت پیدا ہو گئی اور اسی بنا پر حضرت حسانؓ کو ان سے بڑا انس تھا، چنانچہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت پر دردناک مرقعہ کہا اور عمر بھر اس سانچے پر مغموم رہے (ابن ہشام: السیرۃ)۔

تھیں۔ ان کی اور بیویاں بھی تھیں جو قریش کے قبائل بنو زہرہ، النمر، عامر بن معمر اور خزاعہ سے تعلق رکھتی تھیں۔ یہ بالترتیب حضرت حمزہؓ، العباسؓ، الحارث اور ابولسب کی مائیں تھیں۔ جناب عبدالمطلب نے اپنے بیٹے عبد اللہ کی شادی یثرب کے بنو زہرہ میں حضرت آمنہ بنت وہب بن عبد مناف سے کی اور ان کے بطن سے رسول خدا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدا ہوئے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی والدہ ماجدہ فوت ہو گئیں تو جناب عبدالمطلب چھ سال کے اس بچے کو اپنے گھر لے آئے اور بڑی محبت و شفقت سے آپؐ کی پرورش کی اور اپنے بعد آپؐ کو اپنے صاحبزادے ابو طالب کے سپرد کر گئے۔ عبدالمطلب نے بیاسی برس کی عمر پر تقریباً ۵۷ء میں وفات پائی۔ ان کی عام وصیت یہ تھی: اچھے اور اعلیٰ اخلاق حاصل کرو اور ظلم و سرکشی اختیار نہ کرو۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۳۳ تا ۳۵، ۴۱، ۹۱، ۹۲، ۱۰۷ تا ۱۱۳؛ (۲) ابن سعد، ۱/۳۶۱ تا ۵۸، ۷۳ تا ۷۵؛ (۳) الہبری، ۱: ۷۳ تا ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳ تا ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰،

حضرت عثمانؓ کی بیعت، حضرت عمرؓ کی تدفین کے تین دن بعد محرم ۲۳ھ / نومبر ۶۴۴ء میں ہوئی (اسد الغابہ، ج ۳)۔

خلافت عثمانی میں جو بارہ سال کے عرصے پر محیط ہے، ایسی عظیم الشان فتوحات حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ہوئیں جن کی نظیر اس سے پیشتر کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ان فتوحات کا سرا ان کے عہد کے پہ سالاروں حضرت ولید بن عقبہ، حضرت سعید بن العاص، حضرت عبداللہ بن عامر، حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح اور حضرت معاویہ کے سر تھا۔ اس زمانے میں اسلامی مملکت کے دائرے میں بڑی وسعت ہوئی اور اس کی حدود سندھ سے لے کر اندلس تک جا پہنچیں۔ اسلامی افواج نے اس عہد میں بڑی جنگوں کے علاوہ بحری قوت کا مظاہرہ بھی کیا اور قبرص اور رودس کے جزائر فتح کیے۔ ایک عظیم الشان بحری بیڑا تیار کیا گیا، حالانکہ اس سے پیشتر ان کے پاس ایک کشتی بھی نہ تھی۔ حضرت معاویہؓ تو سمندری راستے سے اتنی دور جانے لگے کہ ۳۲ھ میں آبنائے قسطنطنیہ (بسنورس) تک جا پہنچے (البدایہ والنہایہ)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خلافت عثمانی اہل اسلام کے لیے سر تپانچ و ظفر کا باب ثالث ہوئی۔

اس مبارک عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان کی طرف بھی توجہ دی اور سمرات کے ساحلی علاقوں تک ان کے قدم جا پہنچے۔ یہ ساری فتوحات صرف چھ سال کے قلیل عرصے میں حاصل ہوئیں اور ان سے حضرت عثمانؓ کی بے پناہ سیاسی بصیرت اور پرجوش دینی خدمت کا اظہار ہوتا ہے (فتوحات عثمانی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے البربری، ابن الاثیر، البلاذری، فوج البدان)۔ ان کے عہد خلافت میں تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، تجارت اور علوم و فنون کو بھی ترقی ہوئی۔ دولت و ثروت اور فارغ البالی کا دور دورہ ہوا۔ صحابہ کرامؓ نے مدینہ منورہ اور اس کے قرب و جوار میں خوبصورت عمارتیں تعمیر کروائیں اور خوش حالی عام ہو گئی۔ اسی زمانے میں قدیم بازاروں کے علاوہ نئے بھی قائم کیے گئے اور عمائد قریش حجاز سے نکل کر دور دراز علاقوں میں پہنچ گئے (تفصیلات کے لیے دیکھیے البربری، اسد الغابہ، تذکرہ عبداللہ بن عامر)۔ ان کی ایک اہم خدمت مسجد الحرام کی توسیع ہے، جو ۳۶ھ میں کی گئی۔ ۳۹ھ میں انہوں نے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعمیر و توسیع کرائی۔ اس کام میں پورے دس ماہ صرف ہوئے، عمارت کے لیے چونا اور نقش پتھر

حضرت عثمانؓ نے عہد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تقریباً تمام غزوات میں حصہ لیا۔ غزوہ بدر میں حضرت رقیہ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عیالیت کی بنا پر وہ جنگ میں شامل نہ ہو سکے۔ تاہم آپؐ نے انہیں اس غزوے میں شرکت کا اعزاز اور مال قیمت میں سے حصہ دیا۔

حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد آنحضرتؐ نے اپنی دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ (ازک ہائیک) کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کر دیا۔ یہ نکاح فشاے الہی کے مطابق تھا (الاصابہ)۔ شعبان ۹ھ میں حضرت ام کلثومؓ کی وفات پر آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "اگر میری کوئی لڑکی اور بھی ہوتی تو وہ میں عثمانؓ سے بیاہ دیتا" (البدایہ والنہایہ، ۷: ۲۰۰)۔

حضرت عثمانؓ خلیفہ اول ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں ان کے مشیر تھے اور ان کی خدمت بھی (بعض دیگر صحابہ کے ساتھ) انہیں کے ذمے تھی (ابن سعد: طبقات، ج ۲)۔ نیز کاتب کی حیثیت سے بھی فرائض انجام دیتے تھے (البربری)۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں بھی وہ مجلس شوریٰ کے ممتاز ارکان میں شامل رہے (البربری) اور اس دور میں بھی ان کی شخصیت ابی بن کعبؓ اور زید بن ثابتؓ کے ساتھ اشتہار کا مرکز رہی (ابن سعد)۔

بیعت خلافت: حضرت عمرؓ جب ابو لؤلؤ کے فخر سے مجروح ہوئے اور زندگی کی امید باقی نہ رہی تو صحابہؓ نے ان کے سامنے ان کے جانشین کا مسئلہ پیش کیا۔ چنانچہ انہوں نے مشورہ مشورہ میں سے مندرجہ ذیل اچھے اصحاب کی ایک مجلس قائم کر دی: حضرت علیؓ، عثمانؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبدالرحمنؓ بن عوفؓ (اسد الغابہ)۔ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہؓ کو بھی مشورے کے لیے ان کے ساتھ کر دیا، لیکن ساتھ ہی اپنے خاندان کو خلافت سے محروم کر دیا۔ اب ان حضرات کو حکم دیا کہ وہ ان کی وفات کے بعد آپس میں مشورہ کر کے اپنے میں سے کسی ایک کو امیر المومنین منتخب کر لیں۔ اس دوران میں نمازیں حضرت سببہؓ پڑھائیں گے۔

حضرت عمرؓ کی تدفین سے فارغ ہو کر مندرجہ بالا چھ حضرات مشاورت کے لیے مسور بن مخزوم کے مکان میں جمع ہوئے۔ اس مجلس نے حضرت عثمانؓ کا انتخاب کیا۔ چنانچہ تمام صحابہؓ نے ان کی بیعت کر لی (ابن سعد، ۱/۳)۔

استعمال کیے گئے۔ بحری فتوحات کے سلسلے میں بھی حکم دیا کہ مفتوحہ علاقوں میں مسجدیں تعمیر کی جائیں اور پرانی مساجد مزید وسیع کی جائیں (البلذری)۔

سب سے بڑا اور عظیم الشان کارنامہ جو خلافت عثمان میں سرانجام پایا وہ عالم اسلام کو ایک مصحف اور ایک قرأت پر جمع کرنا تھا۔ قرآن مجید کو لکھوا کر تمام ممالک اسلامیہ میں شائع کرنا اور ایک ہی قرأت پر سارے عالم اسلام کو متفق کر دینا خلافت حضرت عثمان کا متمم بالشان واقعہ ہے۔

حضرت عثمان کے خلاف بغاوت اور ان کی شہادت: حضرت عثمان کی بارہ سالہ خلافت کا نصف اول نہایت پرسکون رہا۔ فتوحات کی کثرت کے سبب مال غنیمت اور محاصل میں اضافہ ہوا۔ تجارت و زراعت کو ترقی ملی۔ نتیجہ معاشرے میں خوش حالی اور عیش و تنعم کو فروغ عام ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ معاشرے میں بگاڑ اور فساد کا عنصر بھی داخل ہوتا چلا گیا۔ اس بگاڑ کے پس منظر میں بہت سے داخلی اور خارجی عوامل کام کر رہے تھے۔

حضرت عثمان کے خلاف بغاوت کی جو آگ بھڑکائی جا رہی تھی اس کے مراکز کوفہ، بصرہ اور سب سے بڑھ کر مصر تھے۔ سازش میں اگرچہ بہت سے عناصر شریک تھے، لیکن ان کا سب سے بڑا سرفروہ دراصل ایک یہودی، بظاہر مسلمان (الہدایہ والنہایہ) ابن السوداء (عبداللہ بن سبا) تھا ابن الاثیر (۲: ۲۹۴، ۳: ۳۰۰) الہدایہ والنہایہ (ج ۷)۔ مختلف عناصر نے امیر المومنین اور ان کے عمال کے خلاف اپنی افترا پردازی اور دور رخ گوئی کو مملکت کے دور دراز کے علاقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلایا اور صحیح بات یہ ہے کہ اس سارے فتنے کی بنیاد ہی غلط شکایات اور غلط بیانیوں پر رکھی گئی تھی۔

حضرت عثمان نے افواہوں کو سن کر حالات کی تحقیقات کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور مختلف صحابہ کرام کو مختلف علاقوں کی طرف بھیجا کہ وہ واپس آکر صحیح صحیح رپورٹ پیش کر دیں (الطبری)۔ پھر پوری مملکت میں اعلان کر دیا کہ جس شخص کو میرے عمال کے خلاف کوئی شکایت ہو وہ حج کے موقع پر بیان کرے، میں ظالم سے مظلوم کا حق دلاؤں گا (ابن الاثیر ۳: ۷۸)۔ ۳۵ھ کے آخر میں شریکین نے مدینے کا رخ کیا۔ اس زمانے میں 'بیب ج' مدینہ تقریباً خالی تھا۔ ان باغیوں نے پہلے تو امیر المومنین کا مسجد میں

آنا جانا دشوار بنا دیا اور پھر ان کے دولت کدے کا محاصرہ کر لیا جو مختلف روایات کے مطابق کم و بیش چالیس دن جاری رہا۔ اس دوران میں امیر المومنین نے کئی بار مکان کی چھت پر سے باغیوں کو خطاب فرمایا، شریکینوں کو نصیحت کی، آخر کار یوم الجمعہ ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ کو چند باغیوں نے گھر میں داخل ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیسرے خلیفہ کو اس وقت شہید کر دیا جب وہ تلاوت قرآن مجید میں مصروف تھے۔ شہادت کے وقت ان کی عمر اسی سال سے متجاوز تھی۔ ابن جریر کے مطابق امیر المومنین کی لاش کو چند صحابہ نے جن میں حضرت علی بن ابی طالب، طلحہ، زبیر، کعب بن مالک، زید بن ثابت، جیر بن مطعم اور حزام شامل تھے۔ اٹھایا اور البقیع کی مشرقی جانب "حش کوکب" میں سپرد خاک کر دیا۔

شہادت عثمان پر صحابہ کرام دم بخود رہ گئے۔ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ سب سے پہلا فتنہ قتل عثمان ہے اور سب سے آخری فتنہ وصال ہو گا (الہدایہ والنہایہ ۷: ۱۹۳)۔

حضرت عثمان قلیل الروایہ صحابہ کرام میں سے ہیں، ان کی مرویات کی کل تعداد ایک سو چھیالیس ہے۔ جن میں سے تین متفق علیہ ہیں، آٹھ صرف البخاری میں ہیں اور پانچ صرف مسلم میں۔ حضرت عثمان نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات ابوبکر و عمر سے روایت کی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عدت : (ع) ایک معینہ عرصے تک انتظار کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلقہ عورت سابق نکاح کے نجس ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتی۔ شریعت کی رو سے بیوہ کی عدت ۴ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عدت کا وجود نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی

اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل، یعنی عدالت کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبار کا مرتکب نہ ہو اور صفائے سے بھی اجتناب کرے، لیکن ایک اور مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جاسکتی ہے، اس لیے عدالت سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور بشری احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: ”عادل وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں“ (جلد ۱ دفعہ ۱۷۵)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ عادل ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازماً دین اسلام کی دیے ہوئے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وہی یا انسانی، یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے بہر حال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

عدالت فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ گواہ کا عدل ہونا ضروری ہے، لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالت کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالت کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالت سمجھا جائے گا جب تک کہ مد مقابل نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو، یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالت ہے یا نہیں۔ چنانچہ گواہ کی عدالت کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیہ یا تعدیل کہا جاتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ) اسی طرح کاتب عمومی یا کاتب عدل (= ناظرین قبالجات = notaries) مقرر کرنے کے لیے بھی عدالت لازمی شرط تصور کی جاتی تھی اور انہیں اصطلاحاً ”عدل کہا جاتا تھا، لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مامور کیا جاتا، مثلاً خناطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و

کیوں نہ ہوتا۔ بہر حال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصور کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فیج ہونے پر ایک مقررہ معیار (عدۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کر لے۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے۔ شریعت کی رو سے مطاقہ کے لیے ایام عدت یہ ہیں: حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قروء) [البقرہ: ۲۲۸] اور غیر حائضہ (وہ عورت جسے کبر سنی کی بنا پر، یا وہ لڑکی جسے صغریٰ کی بنا پر ایام ماہواری نہ آتے ہوں) کے لیے تین ماہ تک [۶۵] [الطلاق: ۴]، اگر کوئی مطاقہ حاملہ ہو تو وضع حمل، یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عدت ہے: [۶۵] [الطلاق: ۴] عدت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں۔ عدت کے احکام میں جاے سکونت کی پابندی اور موتنی شوہر کے غم میں سوگ، نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں، جن کی تفصیل کتب حدیث و فقہ سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

ماخذ: مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل مادہ۔



عدل: (۱) از روئے اشتقاق یہ مصطلح اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا داری ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم، منصفانہ اور متوازن کے ہوتے ہیں، اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب، حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں (خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصولوں میں رک بہ معتزلہ) سے ایک ہے۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (یا قسط) [النسائ: ۵۸، ۵۹] [البقرہ: ۱۷۰] سے فیصلہ دے، لیکن مادی انصاف کا تحلیل فقہ کے نظریات میں زیادہ دخل نہیں رکھتا، اگرچہ شکایتوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات) کے عین مطابق ہے، وہ عادل ہے۔

نسق کے بعض کاموں کی تعمیل کے لیے (نیز رکبہ عدل در آراء بذیل مادہ وغیرہ)۔

(۲) سکوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختلف صورتوں میں) سکوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن فرعون : تبصرة الکلام، قاہرہ ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۳ء : ۱ : ۱۷۳، ۲۰۳ بعد، وغیرہ؛ (۲) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع A. Sprenger، ص ۱۰۱۵ بعد۔

○

عدی بن مسافر : البکاری، قرشی، اموی، عدویوں کے شیخ طریقت، وہ بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی: عقیل المنجی، حماد الدباس، عبدالقادر السورودی، عبدالقادر الجلی، ابوالوفاء الخوافی اور ابو محمد الشبلی۔ انہوں نے دور دراز کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ جنگلوں میں گزرا، تا آنکہ غالباً ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء سے پہلے یثرب میں جو موصل کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلہ تصوف کی بنا ڈالی جسے عدویہ کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنہوں نے نو آموز مریدوں کو باقاعدہ تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا ”عقیدہ“ (یعنی مسلک) طریق سنیہ کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام متدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الغزالی کے ہم مسلک تھے۔ ابن تیمیہ انہیں ایک صحیح الاعتقاد پرہیزگار، قبیح سنت، بلکہ شیخ طریقت بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوران میں حد شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ عام سے طرز کے ہیں۔

شیخ عدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلہ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی عسکری اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حسن البواب کو متبئی کر لیا تھا،

اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کروڑوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بمقام قرائف قاہرہ میں بھی تھی۔ ان کے متقدین کے اپنے شیخ کے متعلق عقائد میں غلو کے باعث اس فرقے کا حکومت سے تصادم ہو گیا۔ ۶۵۰ھ میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عدی کا مقبرہ سہار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فار میں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انہیں میں کا ایک شخص امیران شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مزہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعلیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (الدر الکامنہ، ۱ : ۴۱۳) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی۔ اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے۔

۱۸۱۷ھ / ۱۳۱۳ء میں عوام نے ایک فقیر کی انجیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا۔ شیخ عدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی مذہب کے فروغ میں ان کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے ”یزیدی“ (بذیل مادہ)۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر، ۱۹۰ : ۱۱ (بذیل سال ۵۵۷)؛ (۲) ابن نفلان، عدد ۳۲۶ : (۳) الشطنوی، بیۃ الاسرار، ۱۵۰؛ (۴) ابن تیمیہ، مجموعہ الرسائل، ۱۹۰۵ء : ۲۷۳؛ (۵) ابن شاکر، فوات، ۱ : ۱۵۸؛ (۶) ابن کثیر، ۳ : ۲۳۳؛ (۷) المقریزی، الخط، ۲ : ۳۳۵؛ (۸) دی مصنف، السلوک، بذیل سال ۱۸۱۷ء؛ (۹) التادی، قلائد الجواہر، ۱۳۰۳ء : ۱۰۷؛ (۱۰) حاجی خلیفہ، ۳ : ۲۳۳؛ (۱۱) یاقوت، ۳ : ۳۷۳؛ (۱۲) ابن العماد، شذرات الذهب، ۳ : ۱۷۹؛ ۵ : ۲۲۹؛ (۱۳) احمد تیمور، الیزیدیہ و منشأ ملتہم، قاہرہ ۱۳۳۷ھ / ۱۹۲۸ء؛ (۱۴) عبدالرزاق، عبدة الشیطان، صید ۱۹۳۱ء۔

○

عذاب : رکبہ قبر و جہنم

○

عرس : یا ”عرس“ (ع، ج، اعراس و عرسات) اس کا

تھیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں۔

دلہن کو اس کے دولہا کی گھر پہنچانے کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں۔ ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک محفوظ ہیں: "اَتَيْنَاكُمْ فَيَتَانَاكُمْ" (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو، ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱، البخاری، نکاح، باب ۶۳)۔ ایسے مواقع پر نو عمر لڑکیاں دف بجا کر گانے گایا کرتی تھیں۔ ان گانوں میں غزوہ بدر کے شہداء کا ذکر ہوتا تھا (البخاری، نکاح، باب ۳۹)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسی شادی ناپسند فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چپ چاپتے کر لی جائے (احمد بن حنبل، ۴: ۷۸)۔

دعوت ولیمہ یا طعام: شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا طعام ایک ضروری چیز ہے۔ یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحب (معروف) (امام الترمذیؒ نے اسے سنہ بھی قرار دیا ہے) اور اگر تیسرے دن لی جائے تو محسن، کماوا (معد وریاء) ہے، الداریؒ نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے، لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (الداریؒ، المعجم، باب ۲۸)۔

دعوت ولیمہ میں شرکت کی دعوت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم، نکاح حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے، خواہ وہ اس دن نقلی روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری، نکاح، باب ۷۸) دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے، (مشاق کنوز السنہ، بذیل مادہ ولیمہ، نیز مادہ ولیمہ)۔

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق ہے، حدیث میں خاص طور پر ماہ شوال کا ذکر اس سلسلے میں آیا ہے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تھا

ابتدائی مفہوم دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانا، یا شادی، نیز محض دعوت شادی (ولیمہ) ہے۔ لفظ عروس دولہا اور دلہن دونوں معنوں میں آتا ہے، لیکن متأخر زمانے میں اس کی جگہ دولہا کو عروس و عریس اور دلہن کو عروسہ کہنے لگے۔ شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں: مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عرس کہتے ہیں اور اگر دلہن کی قبیلے یا گھر پر ہو تو عمرو (لسان العرب ۴: ۲۸۳، فیروز آبادی: القاموس، بذیل مادہ ع-م-ر اور ع-ر-س)۔

(الف) نظموں سے زنانہ جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔ "خود جزیرہ نمائے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں، جیسا کہ بدویوں میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)۔ بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی، خصوصاً برات کے سلسلے میں، وہ پہلے مفقود تھی۔ شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا، اسی لیے اسے اسبوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الاغانی، ۳: ۱۳۵)۔

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں، چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو برات بڑی دھوم کی تھی (کتاب الاغانی، ۳: ۱۳۵)۔

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں بھی ان موقعوں پر سادگی برقرار رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضرت عائشہؓ سے نکاح کے وقت سادگی کو ملحوظ رکھا گیا۔ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جیز میں ایک جمالدار ریشمی لباس (خمیل)، ایک منکبہ (قریہ) اور ایک گدّا تھا، جس میں اذخر گھاس بھری ہوئی تھی (النسائی، نکاح، باب ۸۱)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عائشہؓ سے دار قالین (انماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النسائی، نکاح، باب ۸۳) یہ سامان حضرت فاطمہ کے مرکی رقم سے تیار کیا گیا تھا۔

متعدد احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی

(النسائی، نکاح باب ۱۸، ۷۷؛ مسلم: نکاح، حدیث ۷۳، وغیرہ)۔

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث ہوئی ہے کہ دولہا کی طرف سے شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی پھجوار کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے سمجھوروں اور درمحوں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا ہے)۔ بقول الدمشقی (۷۶:۲) امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشافعی اور مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ امام الغزالی نے شیعہ تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، مگر کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے اوپر) النووی اور الاربدیلی اس رسم کو مباح کہتے ہیں، دوسری طرف اشیرازی نے اس مکروہ ہی قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے ماہ نکاح اور ماہ ولیمہ: (۲) الشافعی: کتاب الام، بولاق ۱۳۲۳ھ: ۶: ۱۷۸؛ (۳) الزی: المختصر سابق الذکر کے حاشے پر، ۳۰: ۳۹ تا ۳۱، اشیرازی: انشیہ، طبع Juynboll لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ بعد؛ (۵) الغزالی: الوبیہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ: ۲: ۲۲؛ (۶) النووی: المنہاج، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الاربدیلی: کتاب الانوار لامعمال الاررار، قاہرہ ۱۳۳۸ھ: ۲: ۹۳ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، مترجمہ Milan' Santillana ۱۹۱۹ء: ۲: ۶۳ بعد؛ (۹) ابن رشد: مقدمات، برحاشیہ مدونۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ: ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشعرانی: المیران، قاہرہ ۱۹۲۵ء: ۲: ۱۲۳؛ (۱۱) الدمشقی: رحمۃ اللہ، برحاشیہ المیران، ۲: ۷۶، ۱۲۲ بعد (بیزرک بہ آآ، بذیل ماہ)۔

○

عُرف : (ع) اس کی تعریف جرجانی (التعریفات، طبع Flügel ۱۵۳) نے یوں کی ہے: وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل (و تجربہ تمدنی) کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر "حق" ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔ لہذا یہ اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماردی، طبع Enger، ص ۵) بعض اوقات اسے "نظری قانون" یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "احکام" کی بنیاد مسلمہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیر مدون قوانین، روایات اور رسم و رواج

ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔ عرب کے بدویوں میں بھی شرع کے قانیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقامات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا۔ اکثر و بیشتر "عرف" سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں یا "عرف" کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوان بیگی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہر حال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ فلاں معاملہ آخر الذکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں عدالت شرع میں، مگر عموماً وہ جرائم جو مملکت یا قانون رائج الوقت اور امن عامہ کے خلاف ہوں، مثلاً بغاوت، غیر وفادارانہ طرز عمل، قلب سازی، بلوہ، چوری، ڈاکہ زنی اور قتل کے معاملات، وہ عدالت عرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علمائے دین نے اس عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انہوں نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو "عرف" کی بنا پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے اپنے امتیازی اختیار کے اجراء پر ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ "عادیہ" یعنی رواج "قانون دیوانی" اور "شرع" سے متمیز تھا۔

مآخذ : متن میں دیئے گئے حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) المحممانی: فلسفۃ التشريع الاسلامی، وأردو ترجمہ و فلسفہ شریعت اسلام، مطبوعہ لاہور، (۲) ڈاکٹر محمد الحنفی: تاریخ التشريع الاسلامی، (۳) احمد الناصری: کتاب الاستفتاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ: ۳: ۲۶۷۔

○

عُرفَات : (= عرفہ) مکہ مکرمہ سے ۲۱ کلومیٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی نام کے ایک پہاڑی سلسلے (جبل عرفات) سے گھرا ہوا ہے۔ یہ وہی میدان ہے، جہاں حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال مشرق میں سرخ رنگ کی ایک مخروطی پہاڑی ہے، جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی ہے۔ اس

پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس کا زیادہ معروف نام "جبل الرحمة" ہے۔ اس کی شرقی سمت پتھر کی چوڑی میڑھیاں (جو اناکب زندگی کے وزیر جمال الدین الجاوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک منار بنا ہوا ہے۔ سانحویں سیڑھی پر ایک چھوڑا ہے، جس پر ایک منبر رکھا ہوتا ہے۔ اس منبر پر سابق زمانے میں کھڑے ہو کر خطیب "یوم عرفہ" (نویں ذوالحجہ کو بعد دوپہر) خطبہ پڑھتا تھا آجکل اس کے بجائے مسجد نمو میں خطبہ دیا جاتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً "غرا" عرض میں چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل ہے) حرم مکہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع ہے۔ مکے سے آنے والے حاجی درہ مازین سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے مشرق کی جانب عرفہ نامی ایک نشیب ہے، جس کے دور کے کونے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد نمو سے موسوم ہے۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کئی کھوے گئے تھے اور متعدد بانگوں اور سکئی مکانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ملکہ زبیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مکے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی تھی۔ یہاں زندگی کے آثار صرف "یوم عرفہ" ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے نصب کر لیتے ہیں۔ عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق توج عرفات میں ٹھہرنے کا نام ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے۔ سناٹک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رکت بہ حج۔

ماخذ : (۱) المقدسی، ص ۷۷؛ (۲) البکری، معجم ما شہور، بذیل مادہ؛ (۳) یاقوت، بذیل مادہ؛ (۴) ابن جریر، طبع ذخیرہ، ص ۱۸۸ تا ۱۷۶؛ (۵) ابن بطوطہ، مطبوعہ بیروت، ۱۸۶۰؛ (۶) البتونی، الرحلة الحجازیہ، ص ۱۸۶، بعد؛ (۷) ابراہیم رفعت، مراۃ الحرمین، ۱۳۵۵ بعد۔



عزرائیل : موت کے فرشتے کا نام، ان کا شمار بڑے

ملائکہ میں اور حضرت جبرائیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آتی، البتہ "ملک الموت" یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱: ۴۷)۔ جب اللہ تعالیٰ نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیل کو فرشتہ موت مقرر کر دیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۳ [النساء]، ۶۹ [الانعام]، ۹۳ [النمل]، ۲۸ [القصص]) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ موت سے فرشتے عزرائیل (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں۔ یہ پورے کا پورا عمل موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدات انجام دیتا ہے۔ سورۃ التجدہ میں موت کے فرشتے کا ذکر ہے، جہاں ارشاد ہے "اے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپ کہہ دیجئے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمہاری روحیں قبض کر لیتا ہے، پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے" (۳۲ [التجدہ])۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیل ہیں۔ قنادہ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے موت سے اعوان اور کارندے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں دیتے، بلکہ ان کے ماتحت موت سے فرشتے اس میں شریک ہوتے ہیں (دیکھیے ۳ [النساء]، ۷۷؛ ۷۸ [الحج]؛ ۱۲۲ [النمل]، ۲۸؛ ۳۲)۔ حدیث میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم سے روح نکالتے ہیں۔ جب روح حلقوم تک پہنچ جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال لیتا ہے۔

جب ایک مومن بستر مرگ پر سوتا ہے تو موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس کی روح اس کے بدن سے رقیق اور نرمی سے نکالتا ہے، لیکن کوئی غیر مومن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن میں سے گھسیٹ کر نکالتا ہے، روح کے لیے بشت کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اس کے لیے اذیت اور تکلیف کا دور شروع ہو جاتا ہے۔

ماخذ : قرآن مجید کی تفسیر، بالخصوص بذیل ۳۲ التجدہ؛ (۲) کتب احادیث، بعد مفتاح کنوز السنہ؛ (۳) الغزالی: الدرۃ الفاخرۃ، طبع L. Gautier، ص ۷، بعد؛ (۴) الکسانی: عجائب الملکوت، مخطوط لائڈن، مجموعہ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۶؛ (۵) بحیر الدین النبیلی:

الافتیٰ ۲۱:۲۰ نیچے سے ۵)۔ شامیوں کے ہاں بھی عزری کا نام ملتا ہے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عادۃً کو کہتے (یعنی مونث ستارہ) کا نام لیتے ہیں، جس سے ان کی مراد یسود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ہے۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالد بن ولید کو عزری کے استحان پر بھیجا تھا تاکہ وہ اسے تباہ کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل کی۔ الواقدی نے اس دیوی کا آخری پجاری الفخ بن نصر ایشانی کو بتایا ہے اور ابن الکلی نے دسیہ بن حرمہ کو۔ اس کے بعد یہ مذہب معدوم ہو گیا۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



عزیرؑ : حضرت عزیر علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے (۹ [التوبہ: ۳۰])۔ حضرت عزیر بن جردہ (یا سروخا یا سورق) بن عدیا بن ایوب (البدایہ والنہایہ ۲: ۴۳) ہے۔ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے جب بخت نصر نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ کم عمر تھے۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالیٰ نے انہیں "حکمت" سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انہیں "نفیہ" تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ منصب نبوت پر سرفراز ہوئے۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیرؑ بنو اسرائیل کے ساتھ رہے۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالہ مذکور)۔

سورة البقرة (۲: ۲۵) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ہو کر ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہو گی اور اللہ تعالیٰ اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی رونق اور چمک پھیل عطا کرے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر کے پوچھا: "بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے؟" اس نے جواب دیا: "ایک دن یا دن کا

کتاب الاس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۱ (۶) البجاری، کتاب الجواز، باب ۶۹: (۷) مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء والتاریخ، طبع Huart، ۱: ۱۷۵ و ۲: ۲۳۳۔



العزری : (ع) تانیث العز عرب کی ایک قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے "مضبوط طاقتور"۔ اس کا تعلق خاص طور پر قریش کے لوگوں سے تھا (یا قوت ۲۹۶: ۱) لیکن اس کا بڑا استحان وادی نجد میں راض کے مقام پر اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکہ مکرمہ کو جاتا ہے (دیکھیے یا قوت ۳: ۷۵ بعد) جس کی طرف حسان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعہ Hirschfeld، قصیدہ شماره ۹۱، بیت ۳) یہاں بول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں ان کا مجرک پتھر نصب تھا (الواقدی: ترجمہ Welhausen، ص ۳۵۱)۔ مندرجہ بالا مرکوزوں سے اس کا بت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلتا شروع ہوا اور خزاعہ، غنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی۔ یہاں اللات [رک بآں] اور الناتا کے ساتھ "تثلیث الہیت" کی صورت پیدا ہوئی اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اہل مکہ ان تینوں کو "خدا کی بیٹیاں" کہا کرتے تھے اور عزری قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی۔ جب ۳ھ میں ابوسفیانؑ (بحالت کفر) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلا تو العزری اور اللات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے کر گیا تھا (الطبری ۱: ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العزری دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، غزوہ احد کے موقع پر ابوسفیانؑ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ: العزری لنا ولاعزری نکلم (عزری ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزری نہیں) (الطبری ۱: ۱۳۱۸)۔

خاص عرب کے باہر عزری کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے نجی بادشاہوں کے ہاں ہوتی تھی، المنذر رائج اس کی قسم کھاتا ہے (کتاب

لسان العرب ہی میں "عشر القوم" یا عشر القوم کے معنی "اخذ عشر امواہم" (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ "عشر المال" یا عشر المال کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عشر وصول کرنے والے کو عاشر یا عشار کہا جاتا ہے ("دیکھیے لسان بذیل ماہ")۔

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جبارہ جو ٹیکس وصول کرتے تھے اسے بالعموم عشر کے نام سے پکارا جاتا۔ اس جاہلی عشر کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے۔

تاہم دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے یا خلفائے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق رہا سمجھا گیا۔

شریعت کے نظام زکوٰۃ میں عشر کی اصطلاح زکوٰۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معاون) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے، جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) مقرر ہے۔ نثر زکوٰۃ کے دیگر اقسام کی طرح صدقات مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے (سبحی بن آدم: کتاب الخراج) اگر پیداوار کا عشر بخوشی از خود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اسے جبرا وصول کرے (امجد علی: ہمار شریعت، ۵: ۴۳)۔

فقہا عشر کی فرضیت کے لیے 'فرضیت زکوٰۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ' خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں کہ ارشاد ہے: "کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو" (۱) [الانعام: ۱۴۱] قاضی ابویوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ حقہ کا مفہوم عشر اور نصف عشر سمجھا گیا ہے (نیز دیکھیے ۲ [البقرة: ۲۶۷])، مذکورہ بالا آیات کے ساتھ فقہانے بعض احادیث سے بھی استدلال کیا ہے (دیکھیے عمدة الراعی فی حل شرح الوقایہ)۔

عشر، جو پیداوار کی زکوٰۃ ہے، بقایا اقسام زکوٰۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گونہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مطالبہ ہونے کا پہلا غالب ہے، جب کہ دیگر

کچھ حصہ۔" اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو۔ ذرا اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ ہم تمہیں لوگوں کے لیے "نشان" (آیہ) بنائیں۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔" جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالیٰ کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجز فہم اور اللہ تعالیٰ کی قدرتوں کا اقرار کیا۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیرؑ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے۔

بخت نصر نے مذکور حملے کے وقت تورات کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ نہ رہنے نہ پایا، چنانچہ زمانہ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوئے تو تورات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس وقت حضرت عزیرؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ تورات موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک تورات حفظ ہو۔ تورات کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیرؑ کو حاصل ہوا۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت عزیرؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری تورات ایسا دے دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا، جس کی تردید قرآن مجید میں کرتا پڑی۔ حضرت عزیرؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے۔

ماخذ : (۱) البرہی، طبع ڈنوب، ۶۱۹ تا ۶۷۱؛ (۲) البقرة: ۲۵۹، نیز [التوبہ: ۳۰] کی تفسیریں، خصوصاً البرہی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ ۳: ۱۸ تا ۲۰، ۳۰: ۶۸ تا ۶۹؛ (۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۲: ۴۳ تا ۴۷۔

عشر : جمع: اعشار، عشور؛ عشر (اور عشرة) سے ماخوذ ہے۔

عشر، عربی میں پہلی دہائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔ عشر یا عشر، عشر کی کسر ہے، گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔

علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ : (متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ) : (۱) الشافعی : الام؛ (۲) ابو عبیدہ : کتاب الاموال؛ (۳) یحییٰ بن آدم القرشی : کتاب الخراج؛ (۴) مرغینانی : الہدایہ؛ (۵) الماوردی : الاحکام السلطانیہ؛ (۶) نعم الفقہ الحلی : بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بعد مفتاح کنوز السنہ : بذیل مادہ۔

○

عشرہ مبشرہ : یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی، لیکن یہ تصور انہیں سے ماخوذ ہے۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً "یہ الفاظ ملتے ہیں : دس حضرات جنت میں ہوں گے" جس کے بعد ان کے نام درج ہیں۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابہ کرام کے اسامہ مذکور ہیں : حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمنؓ بن عوفؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاصؓ اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ۔ بعض روایات میں تو ان حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک مذکور ہے (ابوداؤد : سنن : باب ہشتم : احمد بن حنبل : مسند : ۱۸۷، ۱۸۸)۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک نہیں، بلکہ ان کی جگہ حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کا نام مذکور ہے (الترمذی : کتاب الناقب : باب ۲۵ : ابن سعد : ۲۷۹ : ۳ : احمد بن حنبل : مسند : ۱۹۳)۔

دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحاب کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا۔ عشرہ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ان کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خدیجہ کو جنت میں بتایا۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جاتے ہوئے محسوس فرمایا۔ حضرت عائشہ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔ اصحاب بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی۔ یہ سب تفصیلات اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے پر ملیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

انواع زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنوں دیگر اقسام زکوٰۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور بچے اور دیوانے عبادت کے لیے مکلف نہیں، جب کہ عشر کا وجوب بچے، مجنوں اور مکاتب غلام کی زینبی پیداوار پر بھی ہو گا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہ میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفصیل یہ ہیں :

(الف) عشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستعد مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس اور جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر تب واجب ہوتا ہے جب فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رکب بائ] کے وجوب کے لیے اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ه) بارش یا مسج (یعنی ٹالی کھود کر بارش کا پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبپاشی ہو تو عشر واجب ہو گا۔ چر سے (یا رہٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر (۱/۲۰)؛ (و) عشر ہر قسم کی زینبی پیداوار پر عائد ہوتا ہے، مثلاً "ہر قسم کے غلہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور اور ہر طرح کے پھل، دریا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں، پھلوں کے علاوہ بقیہ صدقہ (سنے کی لکڑی وغیرہ) اس کے گوشت اور تار کول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کا شکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں، البتہ ادائیگی توڑنے کے وقت کی جائے گی اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہو گا (فقہ شافعی اور مالکی کی شرائط کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمن : الفقہ

عصر : (ع) 'وقت' 'زمانہ' خصوصاً سہ پہر کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرفی پیدا ہو جانے تک کا وقت۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام صلوٰۃ العصر ہوا۔ سورۃ البقرہ میں جس وحلی نماز کا ذکر آیا ہے اکثر مفسرین کے مطابق اس سے بھی نماز عصر مراد لی گئی ہے۔ بعض احادیث میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی نام سے قرآن حکیم کی ایک سورۃ بھی ہے۔

ماخذ : دیکھیے قرآن کریم '۲' [البقرہ ۳۳۸] اور اس کی تفسیر مختلف کتب تفسیر میں؛ (۲) کتب حدیث؛ ہمد ملتان کنوز السنہ؛ بذیل مادہ۔



عُفْرِیت : عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عفر) میں ملا دے جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغہ) 'لہذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو محاسنہ معنوں میں قوی' بد اور عیار ہو (الرحمشی اور بیضاوی) تفسیر ۲ [النمل ۳۹]۔ ایک قدیم اور مستند حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے (۲۷ [النمل ۳۹]) چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے 'لیکن جیسا کہ ظاہر ہے' '۱' ایک قوی جن' بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دو حدیثوں میں بھی 'عُفْرِیت من الجن' آیا ہے (الدیمیری: حیاۃ الجنان، قاصرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۷: ۱۵ و ۱۴: ۲۲ س ۲۲ بعد بذیل مادہ جن' عُفْرِیت)۔ برکف یہ لفظ جلد ہی جن کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راغب (مفردات، ص ۳۹۳) نے لکھا ہے کہ عُفْرِیت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃ استعمال ہوتا ہے، حتیٰ کہ البری (تفسیر ۱۹: ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی امتاف کے لیے دیکھیے آکام الرحمن (ص ۱۷ بعد) والندست (ص ۳۰۹ س ۲۱) جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عُفْرِیت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتیٰ کی اس کا خصوصیت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیت ناک

موت مرا ہو۔

ماخذ : متن میں درجہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) Doyz 'عقلمہ' ۲: ۱۳۳۔



عقد : اسلامی شریعت کی اصطلاح میں "عقد" سے مراد ایک قانونی سلسلہ عمل ہے، خواہ وہ دو فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا لفظ کوئی یک طرفہ اعلان، مثلاً وصیت، تاہم خصوصی طور پر عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو۔ احتیاط کے ہاں "ایجاب" سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن ماکہ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہر حال جب ایجاب کے مقابلے میں "قبول" بھی ہو جائے تو قانوناً عقد وجود میں آجاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور محض وعدوں، یعنی عداات اور اباحت میں واضح حد تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔ ہر عقد کے لیے خاص طریقے (یعنی) یا طرز عمل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے فٹا کا اظہار کرتا ہے۔ اس فٹا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تاوقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جاسکتا، تاوقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں ہے، فقہانے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ مشروع قرار دیا ہے۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے، بشرطیکہ اس سے مطلب صاف طور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجا طور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نیت عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کہ دینے سے قانونی طور پر مسلم ہو جائے گا۔

چنانچہ عقد کو باہمی مفاہمت اور طرفین کے فٹاء کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی

ضمانت، امانت، ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر منع ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں با اختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہو گی۔

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت منع کیا جاسکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ”اقالہ“ کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے، لیکن اصولاً عقد اس بنا پر منع نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے غلط کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع، معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر منع کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی۔

ماخذ : (۱) علی الحنفیۃ: احکام المعاملات الشرعۃ، بار سوم، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۲) محمد ابو زہرہ: الملیک و نظریۃ العقد فی فقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۳) محمد یوسف موسیٰ: الاموال و النظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) سمیعی الحمسانی: النظریۃ العامۃ للموجبات و العقود، ج ۲، بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۵) مصطفیٰ احمد الزرقاء: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدینۃ فی البلاد السوریۃ، دمشق ۱۹۵۲ء؛ (۶) عبدالرزاق السنوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، صیغہ العقد، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔ ماخذ اعتقادی، یعنی حنفی مذہب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے؛ (۷) محمد بن الحسن الشیبانی: کتاب الاصل، کتاب الیروع و السلم، طبع شتیق شحاطہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۸) الرضی: المبسوط، ۳۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) الکاسانی: بذائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔



عقل : قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں میں لفظ ”فہم“ یعنی ”سمجھ“ کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے کے مطابق ہے، لیکن لفظ ”عقل“ علمی اصطلاح کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے مختلف نظریوں کو فلسفیانہ، عقلمانہ اور متصوفانہ استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں

رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے، چنانچہ عقد بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں، بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے، یا موجودہ قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کرے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادائے قیمت مشتری کی طرف سے ”حکم العقد“ نہیں، بلکہ ”حقوق العقد“ ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کریں، یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف ”معاطاة“ (اول بدل) کہیں گے۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحاد وقت اور اتحاد مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزا میں نہیں ہو سکتی۔ ”عقد“ (معاملے کا طے کرنا، ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ایجاب“ کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا خواہ بیع میں دو متماثل چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (عقد) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے ہدایہ)۔

جائز عقد اصولاً ”لازم“ ہو جاتا ہے، لیکن اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں، مثلاً وکالت، قرض حسنہ، کفالت، شراکت

زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقصیٰ یعنی باری تعالیٰ خود عقل اول ہے، لیکن متصوف اور عموماً ان مفکرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلاطونی (new-Platonic) اثر ہے، ذات باری مادہ العقل ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اول ہے، لہذا اول الذکر دس عقلوں اور مؤخر الذکر نو عقلوں مانتے ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقلوں میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علت ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علت بھی ہے۔ اس طرح الافلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکرین سے پہلے کسی مفکر کے ہاں عقل کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے 'D. Anima طبع John Philoponus' ص ۵۲) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقلوں کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقلوں کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لوح-قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبریل ہے، لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبریل کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

ماخذ : (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges

بیروت ۱۹۳۸ء اس کتاب کی سابقہ طباعت از DeTerici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السیاسة المدینة، حیدرآباد ۱۹۳۶ء؛ (۳) ابن سینا: کتاب الحدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشفاء، طبیعات، الفن السادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی De Anima (شرح کبیر ارسطو، سلسلہ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Acedemy شائع کر رہی ہے، ۱۸۵۳ء)؛ (۶) صوفیا کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۲۲۔



عقليات : (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے معنوں میں جن کا آغاز فخرالدین الرازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/

پھر فلسفیانہ لحاظ سے بھی "عقل" کے دو الگ الگ نظریے ہیں: ایک نفسیاتی اور دوسرا مابعد الہیاتی، اگرچہ دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری، جس کا کام غیر متبدل معقولات کا علم ہے اور عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جاننا اور اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی ذہن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار مدارج شمار کیے گئے ہیں: (۱) عقل حیوانی یا عقل بالقوة یا عقل منفعل (intellectus potentis) (۲) عقل بالفعل (intelleus in effectu) (۳) عقل بالملک (intellectus in habitu) (۴) عقل مفصل (intellectus acquisitus) یا adeptus (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل حیوانی کو ایک ہی مانا ہے)۔

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (De Anima ۳: ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور عقیدہ بخشی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub-lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے، اس لیے اسے وہاب یا واہب الصور (جنے قرون وسطیٰ کی لاطینی دنیا نے dator formarum کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقلوں کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

مابعد الطبیعیات نظریے کے مطابق خارجی عقلوں عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقصیٰ سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں، اگرچہ یہ "نور" صرف مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقلوں اولیٰ ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر

ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور قیامت کا وقوع وغیرہ۔ ابتدائی زمانے میں اس علم کو علم اصول الدین کہا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس کا نام علم العقائد پڑ گیا۔ اس پر بحث کے لیے علم الکلام (در ۲۲۲ نیز رک بہ کلام) معروض وجود میں آیا۔ اس پر مزید بحث و تحقیق کے لیے دیکھیے ماخذ: نیز رک بہ علم العقائد علم الکلام۔

ماخذ : منتخب عقائد (۱) اللہ الاکبر اول (تخیل ۱۵۰/۱۵۶۷)؛ (۲) وصیۃ الی حنیفہ (تخیل ۱۲۰/۱۸۲۵)؛ (۳) اللہ الاکبر ثانی (تخیل ۳۵۰/۱۹۶۱) یہ تینوں کتب شروح سمیت ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی تھیں؛ (۴) محمد بن عکاشہ الکلبانی (مرجئی): العقیدہ (تخیل ۲۲۵/۸۳۰)؛ در ابن عساکر: تاریخ الکبیر (طبع بدران ۳: ۱۳۱ بعد؛ (۵) الحادی (م) ۹۳۳ھ/۱۵۲۶ء؛ بیان السنۃ والجماہ (طبع ۱۳۳۳ھ/۱۹۲۳ء)؛ (۶) ابوالحسن علی بن اسحاق الاشرعی (م) ۳۲۳ھ/۱۹۳۶ء قول اہل الحق والسنۃ در الایمان حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء تا ۱۳ قاہرہ ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۹ء ۸ تا ۱۳؛ (۷) عقیدہ کے بارے میں صولیوں کے تصورات، مثلاً الکلبانی: التعلیل طبع A.J. Arberry، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۳ء ترجمہ: The Doctrine of the Sufis کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ (۸) ابن العربی (م) ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء؛ عقیدۃ الی الاسلام در مجموعہ ست الرسائل الابیہ قاہرہ بدوں تاریخ، ص ۷۷ تا ۵۶ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بعد اشاریہ، بذیل عقیدہ، قائمہ وغیرہ۔



حقیقہ : (ع) اس قربانی کا نام جو بچے کی ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنت ہے کہ نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سرمنڈایا جائے اور اس کے لیے قربانی کی جائے۔ لڑکے کے لیے دو مینڈھے یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔ قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو ایک وقت کھانا کھانا بھی مستحب ہے۔

قدیم تر فقہاء میں سے بعض (مثلاً امام داؤد الظاہریؒ) کے نزدیک عقیقہ کی قربانی ریتا فرض ہے۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ اسے

بارہویں صدی عیسوی ہی میں ہو گیا تھا اور جنہیں الابیہ، انتقاداتی اور الجرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بالوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقیدہ ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جاسکتا ہے۔ الغزالیؒ اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے "احیاء" ۳: ۱۳، ۱۵، قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشرعیہ والدہ۔ یہ (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل فہمیراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق، تعلیمات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص "اخلاق" سطح پر، قانون اور اخلاق کی سلسلہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ الجمع فی الہدیہ (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن ماضی) کی الہدیہ کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متوہ (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۵۲۶، مخطوطات میا کردہ G. Vajda)۔

قدیم "کلام" میں خود "دینی علوم" کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دین کو "علم عقلی" اور "علم شرعی" میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف الاشعری، جنفی اور ماتریدی مسالک میں "تعلیمات" سے مراد مجموعی طور پر "کلام" (فلسفہ دینیہ) کے وہ تمام موضوعات ہیں جن کے مبادیات، خواہ ان کا ماخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل تلعیب (مقلید) سے ثابت کیے جاسکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں جو "سمعیات" (Ex. auditu) "مختصر برسمع" کہلاتے ہیں، یعنی جن کے مبادیات محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے ماخوذ ہوں۔ انہیں منقول بھی کہا جاتا ہے، سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل اندازی ہوتی ہے۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ علم کلام، در آآ، بذیل مادہ۔



عقیدہ : (ع) مادہ ع-ق-د (عقد عقدا)۔ مگرہ لگائے، بیع یا کوئی معاملہ پکا کرنے سے، معنی وہ بات جس پر پختہ یقین ہو، جسے انسان دین بنا لے اور اس پر اعتقاد رکھے (ج: عقائد) اسلام نے جن امور پر زور دیا ہے ان میں عقائد کا عنوان سرفہرست ہے، جس سے مراد وہ مسائل ہیں جن پر پختہ یقین رکھنا اور ان کو ماننا لازمی

سطح میں مزاولت (طول الملائت) اور ممارست کے بعد درجہ خاص یا امتیاز خاص حاصل کر لیتے ہیں۔

شعور کے معنی ہیں اور اک جزئیات اس لیے شاعر کے معنی ہوئے اور اک جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کلیات کا بھی مدرك ہو)۔ لقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدرکات کا عقلی تجزیہ کرنے والا۔ اسی لیے لقیہ عاقل و دانا شخص یا کسی علم کی اصول بندی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں۔ مرور زمانہ سے لقیہ صرف قانون شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور لقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (الفہم) سائنس (Science) اس کے دائرے میں آگئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات محقق) کہلایا۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوہیت زائدہ رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانون شریعت کے جاننے والوں اور علوم دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفت اور علم میں جزوی تراوف پایا جاتا ہے، چنانچہ التشریری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے: ”معرفت ہی علم ہے۔“ اس کے باوجود التشریری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے۔

مشکلیں میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفت میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مرکبات اور معرفہ کو بساط کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں: (۱) ذات باری کا علم (اس کا عالم الغیب و الاشادۃ) علیم اور علام ہوتا ہے؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے۔ عقائد التسنی اور موافق میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علم قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔

ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبط تحریر میں آئے علوم مدونہ کہا جاتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

(۲) علم کی باضابطہ تعریفیں

علم نے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے باعوم احتراز کیا ہے، تاہم ان کی پیش کردہ صدحا تعریفات کو اگر مجمل

اختیاری قرار دیتے ہیں۔ بچے کے منہ سے ہونے والوں کو بھی عقیدہ کہتے ہیں اور شرح میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ ان ہالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں۔

عقیدے کی رسم قدیم جاہل عرب میں بھی رائج تھی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ”اگر کوئی شخص اپنے لواذیہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے۔“ دور جاہلیت میں سرموڑتے وقت بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا دستور تھا۔ اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔ ذبیحہ عقیدہ کے مسائل و احکام دی ہیں جو قربانی کے ہیں۔ فقہا بالخصوص حنابلہ کے نزدیک عقیدے کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ اگر ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آ جائے کرے۔

ماخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث و لغت، بذیل عقیدہ۔

○

علم : (ع) ’ع ل م مادے سے‘ جمل کی ضد۔ مفہومات میں ہے: ”کسی شے کی حقیقت کا اور اک علم ہے۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً: کسی شے سے متعلق اس کے موجود یا موجود نہ ہونے کا فیصلہ کرنا۔ ثانیاً: کسی شے پر اس کی موجودگی یا اس کے منق ہونے کا حکم لگانا۔ اسی سے علیم اور علام (بطور مبالغہ) اور عالم کے الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی ہیں اور آگے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی مختصر تشریح آ رہی ہے۔

اسلامی ادبیات میں علم کے مختلف معنی آتے ہیں۔ قرآن مجید میں علم کے ساتھ حکمت کی اصطلاح بھی آئی ہے اور ظاہر ہے کہ حکمت میں علم سے زائد معانی موجود ہیں۔ امام غزالی نے اشیاء میں علم کے ساتھ فضل (فضیلت کی اصطلاح کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت ہے۔ علم کے مرادفات میں اور اک شعور اور معرفت جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن کبھی محدود مفہوم میں فن [رک بائی] اور صناعت کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔

سرسری طور پر ہر اور اک (بشمول حتی) علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالم کا اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو اور اکات کے کسی منظم

(الف) قرآن مجید:

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷ مرتبہ وارد ہوا ہے۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں مد نظر ہیں: اول، وہ علم جو ذات باری کی وہ صفت خاص ہے جو 'علیم' اور عالم اور علام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے، دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان، کو بھی ارزانی ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اس بارے کے اشتقاقیات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق اکمال اہمیت حاصل ہے اور یہ لفظ جزوی تراویف کے ساتھ ساتھ مرادفات کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، غایتوں اور جتنوں کا پتا چلتا ہے۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق دو آیات موجود ہیں ان سے خدا تعالیٰ کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے۔

علم کا مصدر و منبع (مبدأ) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (واریع علیہ)۔ وہ النفس و آفاق کے علم ہا، ایک اور عالم الغیب و الشاؤء ہے۔ وہ ان کی وہ باتیں بھی جانتا ہے جنہیں وہ چھپاتے ہیں (س[آل عمران]: ۱۸)۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور برو بحر میں چھپی ہوئی جتنی نکلتیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور منافق الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں (الانعام: ۵۹)۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم النہ کا علم بھی اسی کے پاس ہے۔

انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیاء کے ذریعے علم بھی دیا اور حکمت بھی عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (یا اس کے علاوہ) شے زائد ہے۔

(ب) علم حدیث کی رو سے اور اہل حدیث کی نظر میں قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث آتی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے۔ چند نمایاں تعریفات درج ذیل ہیں:

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا اورک حاصل ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعہود الذہنی) ہے (الابجدی: موافق) یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الامدی: الابکار)۔ علم معرفت شی علی من ہوبہ ہے (الغزالی: استغنی)۔ علم اور اک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے۔ علم اذعان النفس ہے۔ علم شہادت ہے۔ علم احاطہ (کلی من ہو علیہ) ہے۔ علم معنی النفس ہے۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمیز اور قطع کا، یا تمیز کا اور یہ صفت النفس ہے۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے۔ علم اتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا) یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقت، الٹی بالٹی، معنی النفس ہے۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادة)۔ علم صورة الٹی فی الذہن ہے۔ علم صورة الٹی فی العقل ہے۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے۔ علم تحقیق ہے۔ علم افادہ ہے۔ عقل مغانی فطرت کا نزول ہے اور علم معانی کا اکتساب ہے۔ علم منقولات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے۔ علم ایمان ہے (معتزلہ)۔ علم اعتقاد ہے (علی ماہوب)۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے۔ علم تذکر فی النفس ہے۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شی معلوم کا۔ علم رائے ہے، جو کہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے۔ علم عل الدرک فی النفس الدرک ہے۔ علم حرکت نفس کا نام ہے۔ علم مضاف بالقیاس ہے۔ علم ضد ہے جل کی۔ علم وجدان ہے اور اسے اشارتیں اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابو طالب المکی: قوت القلوب)۔

امام فخرالدین الرازی کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جاسکتی ہے اور یہ دور ہے، جو محال ہے، لہذا علم کی تعریف کی کوشش لا حاصل ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم ایمان و ایتقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہوتا ضرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اس کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

(۳) علم کے مختلف تصورات

علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح نفیلت رکھتا ہے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم کتاب سکھانے کے لیے بھیجا ہے۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے، علم کی طلب عبادت ہے، علم کی تلاش جہاد ہے، بے علموں کو سلم سکھانا صدقہ ہے، مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے، علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، غلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتھیار ہے، دوستوں میں زینت ہے، علم کے ذریعے بلندی اور امانت ملتی ہے، علم اہل علم کی سیرت کو مکمل کر کے اسے دوسروں کے لیے نمونہ بناتا ہے اور ان کے لیے بروہر کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دور اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجہ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ تحریک فروغ پذیر ہوئی: علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ فاضل روز نعتال یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے کہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصول کار متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ قدرتی امر تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہ و تابعین نے تحصیل علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود لاکھوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: ”شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمہارے کپڑے پھٹے پڑنے لگے ہوں تو کیا، مگر دل تروتازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے ممکنے والے پھول ہو۔“

حضرت عبداللہ بن مبارکؓ سے پوچھا گیا: ”آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟“ جواب دیا: ”موت تک۔“ سفیان بن عیینہؓ سے پوچھا گیا: ”طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟“ جواب دیا: ”جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے۔“

صحاح ستہ میں علم (علماء، تعلیم، معلم) کی اہمیت و نفیلت پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں میں علم کو پہلے چند ابواب میں جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بدء الوحی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم لائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی فوقیت کیا ہے۔ صحیح بخاری کے عنوانات سے، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے۔

صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و معلم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث، بدو مقالہ کنوز السنہ، نیز Wensinck: الہجیم المنہرس للفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ علم، Rosenthal: Knowledge Triumphant، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، اگرچہ ان میں علم کے جملہ عملی مقاصد و غایات کے اصول آگئے ہیں اور باضابطہ علوم کی سمت نمائی بھی ہے۔ بہر کیف ان میں علم سے مراد بدرجہ اول قرآن مجید اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخصیں، بلکہ حقائق کائنات، مشاہدات اور صانع حقیقی کی صنعتوں کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس علم و ہدایت کو جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خدا کی طرف سے ملا فراواں بارش سے تشبیہ دی ہے (جو شمر آور ہوتی ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رفقاء عامہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرات ابراہیم خلیل اللہؑ سے بذریعہ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ

و اسلام کی حقیقت سے ہے۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں: ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا اعلم باللہ کے سلسلے میں امام فخرالدین رازی (کتاب الاربعین، ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جل جلالہ جو صانع ممکنات و موجودات ہے اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے لہذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انہیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں افس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیوں) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں۔

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارودار اس کی تعریف پر ہے۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مومن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم اللطافی: الفصل فی الملل والا مواءمات، بار اول قاہرہ ۱۳۲۰ھ: ۳: ۱۸۸)۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیہ، ص ۱۳۵، ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷)۔ اس کے برعکس جمیعہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جانتا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیہ، ص ۱۳۶)۔

(۳) مسلمانوں کے قدیم علمی نظریے کی خصوصیات۔

گزشتہ سطور میں ذکر آچکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک) قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے۔ یہ سراسر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے جمیوں سے سیکھا۔ مسلمانوں کی اصل دینی تحریک قرآن مجید سے ابھری۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالیٰ کی ذات واسع علیم اور علیم و حکیم ہے، جس کو کوئی انتہا نہیں۔ انسان کا علم محدود ہے۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے، مگر محدود۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت

مشکمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم قدیم اور (۲) علم حادث۔ علم قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جل شانہ کی صفت واجب ہے جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری یا اکتسابی وغیرہ تعریفات کا اطلاق بھی نہیں کیا جاسکتا۔ علم حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے، جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا، سورج کا روشنی دینا وغیرہ)، علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسبی ہے جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دوچار ہو سکتا ہے، جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے، یا یہ جاننا کہ اجتماع خدین محال ہے، جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے، لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد، ص ۸، بعد)۔

علم باری تعالیٰ کے متعلق امام ابو حنیفہ (الفقہ الکبیر، مع شرح ملا علی القاری الحنفی، بار سوم قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ص ۲۶، ۲۳) کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علیم ہونا اللہ تعالیٰ کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدیر اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی اشیاء کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیاء کی قضا و قدر کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس کی مشیت، علم، قضا و قدر سے ہوتا ہے اور ہر چیز اس نے لوح محفوظ میں لکھ دی ہے۔

معزلہ بھی اس بات کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے علیم و قدیر ہے، مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی جبلت سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیہ، ص ۱۳۹ تا ۱۴۰)۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطہ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے، جیسے اعلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان

ذہنی پر مبنی ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیئے ہیں: (۱) محکمات اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، ایمان بالآخرۃ، جزا و سزا، (۲) مشابہات: یعنی وہی تو ہے کہ جس نے تم پر کتاب نازل کی، بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتب ہیں اور بعض مشابہ ہیں) (۳ [آل عمران: ۷۵]) محکمات میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ مشابہات میں تعبیر و تویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینيات (محکمات) کے تابع ہیں۔ مشابہات کے نتائج محکمات کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے، لیکن یہ مسلم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے مشابہات کا درجہ محکمات کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھہرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور مظلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔ بیان ہو چکا ہے کہ تفسیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمہ اللہ تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ ناہیئت مغرب کی Pragmatism (ناتجارت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ ناہیئت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور بلوچو دیکھ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو جبر و بلا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملہ آوار کی تباہ کن یلغار سے اگرچہ مسلمانوں میں عقل تجربی والے سائنس دان اور ان کے عمل برپا ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جاری نہ رہ سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک شائستگی کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور

کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں خدا کی وحدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، عقل، تجزیہ اور کشف والہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔ صرف حواس، صرف عقل اور صرف تجربہ کافی نہیں۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی ہانیب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں۔

علم کا ایک ذریعہ روایات صلوٰۃ بھی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفت خداوندی کے علاوہ ایک مقصدی سلسلہ عمل بھی ہے۔ علم کے ساتھ اعمال صالحہ لازم و ملزوم ہیں۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیہ نفس ہے۔ ایک اور مقصد اجتماع انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدہ کائنات اور تحقیق و جستجوے اشیا (علم الاشیاء) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے۔ تذکرہ ہاء اللہ، تذکیریات اللہ، اور تذکیر بایام اللہ (ماشی میں امتوں کی سعادوت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک مقصد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔

قرآن مجید نے جہاں تدبیر اور عقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے: دیکھیے (البقرہ: ۲۰ تا ۳۰)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تفسیر عالم کے قائل ہوئے۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیاد علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لاادریت اور اریستو کے زیر اثر ہے اور کچھ جدید مغربی تکنیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لابیغیت کی تحقیق کا اثر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار

مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انہوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیہ ارضی اور طبعی احوال، یعنی پانیوں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، گھوڑوں، اونٹوں، قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھی اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔

تیسری خصوصیت کلیت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا، بلکہ کل کو مد نظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالم (آفاق) نقطہ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل World View کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوق نیکی کے ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمت خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روزِ نقیض: Knowledge Triumphant)۔

Arnold و Guillaume: The Legacy of Islam او کسفر

۱۹۳۱ء، Briffault: The Making of Humanity، لی بان:

تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی ہمدانی، جربی زیدان: تاریخ التمدن

(الاسلامی)۔

(۵) یورپ کی نشاۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات۔

یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریق تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریق کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی انیسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ لیکن Bacon کی مشہور کتاب Advancement of Learning اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہل مغرب نے سائنسی انکشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اس کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک ابھری دیکھیے The making of humanity

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور ہنگری ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور سقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافت اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبان علم عربوں کے علمی مرکزوں کا رخ کر رہے تھے۔ سقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابیں لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرائیں۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور سقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفہ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنہوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا۔ عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمہ رحمت ثابت ہوئے۔ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں۔ ولیم آف

نار منڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے، جنہیں
اوکسفورڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا۔ اسی سکول میں راجر
بیکن Roger Bacon (۱۲۱۳ تا ۱۲۹۳ء) نے عربی زبان اور علوم تکبیر
حاصل کیے۔ کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سرا راجر بیکن
کے سر ہے۔ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے
یکھے، جس نے خود اوکسفورڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کر کے مسلمانوں
کے علوم یکھے تھے۔ وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین
کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم
ہیں۔ اسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف
کے تراجم سے سمجھا ہے *The making of: Briffault*
Humanity لندن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲، ۲۰۳، George
Introduction to the History: Sarton پانٹی مور ۱۹۳۱ء، ص ۲
۹۶۰ تا ۹۶۱ د بمواضع کیثو۔

فلسفہ و علم کلام: مسلمانوں نے مغرب کو فلسفہ یونان سے آشنا
کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت شغف پیدا ہوا
جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوئے۔ یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا
کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا۔ بوعلی سینا نے جو تصورات
مغرب کو دیئے ہیں ان میں *Intentio* (مقولات) بالخصوص قابل ذکر
ہے، جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں آسکیں۔
بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (*intentions*) اولیٰ دو قسم کے ہیں:
(۱) کسی شے کا ابتدائی تصور، مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا
منطقی تصور، جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے۔ ابن
سینا کا یہ دعویٰ تھا کہ منطقی کا موضوع تصورات ثانوی میں سے ہے،
جس سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اس دعوے کو
البرتوس میگوس Albertus Magnus (۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے افہم کیا
اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا۔ البرتوس
میگوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی
مستفید ہوا۔ اس کے افکار کا افہم ابن میمون کے عربی تراجم تھے۔
البرتوس میگوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو
لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز
طور پر متاثر ہوئے۔ بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس

ایکویٹاس St. Thomas Aquinas (۱۲۲۳ تا ۱۲۷۴ء) میں حیرت انگیز
مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً عقل انسانی کی اہمیت، وجود باری تعالیٰ،
توحید ذات، عرفان الہی کا امکان، کلام الہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا،
اسے باری تعالیٰ، معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد۔ سینٹ
ٹامس ایکویٹاس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے۔ ان دونوں
کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے، فلسفہ قدما
سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے متکبر پر تنقید کی
جائے) تصوف اور اس عقلیت کے درمیان، جو الہامی مذہب کے
امکان کو تسلیم نہیں کرتی، ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس
کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے۔ ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام
الہی کے درمیان تصادم ناقابل تصور ہے۔ دونوں وجود باری تعالیٰ
ہدایت عالم بوسیہ باری تعالیٰ، توحید عالم سے توحید باری تعالیٰ کا ثبوت،
وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں

The Legacy of: Guillaume Alfred و T.W. Arnold
Islam لندن ۱۹۳۱ء، ص ۲۲۷ (بعد)۔ سینٹ ٹامس ایکویٹاس نے اس
نظریے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ
عوام ریاست کے لیے، لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے۔
وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مالک خدائے تعالیٰ ہے
(الملك لله)، جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ
یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی
کاروبار کا بھی مخالف تھا۔ *Introduction: Sarton* George
to the History، پانٹی مور ۱۹۳۱ء، ص ۲/۲: ۹۱۳
۹۱۴۔ ایکویٹاس کی *Summa Theologie*، نپل مسیحیت کا مستحکم قلعہ
ہے، جس نے نشاۃ ثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری
رہنمائی کی ہے۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر آتا ہے۔ *Summa* کا
یورپ کی علمی و فکری کتابوں میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی
کی احیاء علوم الدین کا ہے۔ مارٹن لوتھر Martin Luther کی مذہبی
تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے۔ اس کے علاوہ اخوت، مساوات
اور عدل کے تصورات، جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں
ابھرے، یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں۔

علم تاریخ: اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا
نہیں کیا۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی

تھی جسے توہم و خرافات اور قصہ و داستان کا مجموعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ مسلمان چونکہ امر واقعہ کی صداقت کے جوہر رہتے تھے لہذا انہوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی جس کے لیے انہوں نے شہادت، روایت اور درایت تینوں کو اہمیت دی۔ انہوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سب سے تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔ البری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الاثیر کی الکامل اور ابن سعد کی طبقات (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں جن کی مثل نہیں ملتی۔ ان میں تمام واقعات متصل سند کے ساتھ مذکور ہیں۔ سنہ وار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون فلسفہ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد تھے۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں اس کے علاوہ علوت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مد نظر رکھنا چاہیے۔ الخلدی نے الاعلان بالتاریخ لمن ذم اہل التاريخ میں مؤرخ کے لیے یہ شرائط گنوائی ہیں: مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو، سب لوگوں کی قدر چاہتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تاکہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبے والے کو نیچا نہ گرائے۔ اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو، مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے ماخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے جو اب علمائے یورپ کا بھی معمول ہے۔

علم جغرافیہ: مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی۔ انہوں نے دور دراز ممالک کے سفر کیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے، حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کی حالات لکھے۔ اس بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی تھا۔ انہوں نے ایسے سفر نامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان

ممالک کے حالات معلوم ہوئے جنہیں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا۔ ابن بطوطہ اور ابن حیر کے سفر نامے معلومات کے خزانے ہیں۔ الادریسی: نزهة المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد ماخذ رہا۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا۔

علم ہیئت و نجوم: اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان تھے۔ انہوں نے ان تمام ستاروں کی لمبیت و تار کی جو اس حصہ آسمان پر نظر آتے تھے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے جو آج تک تبدیل نہیں ہوئے۔ انہوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں پھیل کوس گزرتی ہے۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلکانے کی صحیح وجہ دریافت کی۔ یورپ میں جو پہلی رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ زائد حل کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper):

Conflict between Religion and Science 'لنڈن ۱۸۸۵ء
ص ۵۹ تا ۱۵۸)۔ یورپ کے قرون وسطیٰ میں احیائے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب "مبادیات علم نجوم" کا ترجمہ تھا (Smith Williams: History of the World 'Historians' لنڈن ۱۹۰۷ء تا ۲۷۹۰۸)۔

علم المناظر والریایا: ابن الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیلر Kelper کو انعکاس کرہ ہوائی کا علم ہوا۔ ابن الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ اس میں آئینوں کے نقطہ اجتماع الضوء، ان میں تماثل کے ظاہری مقامات اور مسئلہ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا ماخذ خیال کیا جاتا ہے (لیہن: تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بگلانی، مطبوعہ آگرہ، ص ۳۳۳، نیز رسالہ الضوء، مطبوعہ ZDMB)۔

الجبر والمقابلہ: خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی ہیں۔ انہوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی۔

ہے اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے ہیں۔ ان حکمائے اسلام میں مصنفین اخوان الصفاء، ابن مسکویہ نصیر الدین طوسی، نظام عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں، مگر مسلم حکما نے قرآنی عقیدہ تخلیق آدم کو نظر انداز نہیں کیا۔ اوجہ حکمائے یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے حلق نہیں۔ ہربرٹ ہنر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے۔ ان حکمائے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون، ہنر اور مکس Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب: مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متاثر کیا۔ پروفیسر Asin palaceis نے دعویٰ کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حکایات اور ابن عربی کتابوں کے عناصر دانٹے Dante کی Divina Commedia "طریقہ خداوندی" کا ماخذ ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانٹے کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ الف لیله و لیلہ کی داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیثو حیوانی Bocaccio Giovanni کی Decameron اور اٹلی اور فرانس میں قصہ لوسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجولیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا: (۱) قطب نما، جس کی برکت سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک پہنچ گیا، (۲) بارود، جس نے پرانے جنگجوؤں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) گند، جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی، بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی ساری زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی، جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقہ

الٹوارڈی کی کتاب الجبر والقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مرکز، ص ۳۱۷)۔ نالینو Nalino نے الٹوارڈی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے۔

علم ہندسہ: رقوم ہندسہ اہل ہند کا علم ہے، تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہندسہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے۔ اپنے وقت میں مہینوں (جیل ہندسہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے۔ اس کی شہادت، ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بلاستی مسلم ہے اور اس بلاستی کی ایک وجہ مہینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیاء: مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تجزیوں کی ایجاد اور علمی نقطہ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی۔ انہوں نے گندھک کے تجزیات اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں، ان کے تصانیف اور امتیاز کو معلوم کیا، گیہوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تدوین عرب، ص ۳۳۶)۔ فرض علم کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہل عرب کی سعی و کوشش کا رہن منت ہے۔

علم طب: مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرو (جنوبی اٹلی) کا تھا، جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ بارہویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوئیں، جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں مثلاً بولونیا Bologna، پادووا Padova اور پیرس، جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنفین کے عربی تراجم پر تھی۔ وی اٹا (۱۵۲۰ء) اور فریکلفٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بوطی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصور پر مبنی تھا۔ پتھری نکالنا اور چھک کا علاج مسلمانوں کی ولایت ہیں۔

نظریہ ارتقاء: Theory of Evolution یا نظریہ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون (Charles Darwin) سمجھا جاتا ہے، جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جملوات کے ترقی یافتہ مواد سے ہوا، جس نے نباتات کی شکل اختیار کی، اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان

وسطی کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی۔ اس کے خیال میں مسلمانوں میں علم ہمہ مقتدر اور غالب تر رہے (کتاب مذکور ص ۳۳۳)۔

مسلمانوں کا علمی نظریہ

دور جدید مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے، جن کے زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی سالمیت، قطعیت اور کلیت کے بارے میں شک و شبہ پیدا ہوئی، بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل قبیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر سب سے پہلے ترکیہ، مصر پر اور پھر برصغیر ہندوپاک پر ہوا) چند اہم سوال سامنے آئے، مثلاً:

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین فطرت (Nature) کے مطابق ہے؟

(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تجزیہ جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھہر سکتا ہے؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے؟

(د) علم الحیاء (Biology)، معاشرتی یا عمرانیات (Sociology)،

نفیات (Psychology)، مارکسی اقتصادیات (Socialis Scientific) اور جدید طبیعیات (Physics) خصوصاً خلائی اور ایٹمی

شعبہ ہائے علم نے اسلام کے علمی مسلمات کو کیا رد نہیں کر دیا؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور

ان پر اضافہ یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے

اور ثابت کیا کہ علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو تھادہ یونانیوں، عجمیوں، عیسائیوں، یہودیوں اور ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔

یہاں ان مخالفانہ کوششوں کے تذکرے اور ان کی تردید کی

پروٹسٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا، جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی لٹریچر اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

فلان عامہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔

مدارس، شفا خانے، سرائیں، پل، حمام ہر دور میں بنتے رہے۔ فن تعمیر کے بعض اسالیب، باغ آرائی کے طریقے، آرائش کتاب کی حسین صورتیں، تہذیب، خطاطی اور مصوری وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجہ امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی سادات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا) حریت، اخوت، عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور مغربیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے علوم و فنون کے علاوہ اس کے تمدن تہذیب و معاشرت، صحت و صفائی طہارت و پاکیزگی، پابندی وقت اور ضابطہ پسندی وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی، فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی مرہون منت ہے اور اس کے کئی عسکری اور تنظیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے عکاس ہیں۔

مغرب میں عملی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے

ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ برقاٹ کے بقول ”ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ

ہے جس سے حقیقت کی نئی روح پیدا ہو گئی، تحقیق کے نئے طریقے معلوم کیے گئے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے

گئے، ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب

کو رائج کرنے کا سرا عربوں کے سر ہے“ (The making of humanity of لندن ۱۹۱۹ء)۔

فاضل روزنٹال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب Knowledge Triumphant (لانیڈن ۱۹۷۰ء ص ۳۳۰) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوئے لکھا ہے: ”

اسلام نے علم پر اتنا ہمہ جہت زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون

(۲) 'Modern Egypt': Lord Cromer
Studies on the civilization: H.A.R. Gibb

of Islamic (۳) محمد الہی: الفكر الاسلامی الحديث.

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر لیا اور تسلیم شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں۔ اس سے ان تجدید پسند معتنقین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا۔ مزید براں اوہر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے۔ ان میں لیبن Le Bon، ڈرپر Draper، براؤن Brown، نکلسن Nicholson اور برفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں۔

اس تجزیہ نو کے تحت مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں اثباتی آوازیں اٹھنے لگیں۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاکر، حسن البنا، الساعاتی، الراغبی، جمال الدین القاسمی، الزرقانی، المصاوی، سبھی صالح اور ابو زہرہ وغیرہ ممتاز ہیں۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی، بلکہ اسلام کے حق میں ایک جارحانہ انداز نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجربے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البنا وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفہ کو مشکوک ٹھہرایا، کیونکہ فلسفہ کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بلاشبہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمت خدوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا، البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مغلوبیت اور معذرت کا تھا سرسید احمد خاں واضح طور پر مغربی تصوراتِ نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہا پسند تھے، ان کے رفقا میں سے بیشتر کا رویہ مفاہمتی

گنجائش نہیں۔ یہاں تو صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں: (الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت، (ب) معذرتی مفاہمتی کوششیں، (ج) اثباتی پیش قدمی۔ یورپ کی علمی یلغار نے سب سے پہلے ترکیہ، ایران اور مصر کو فتح کیا تو ان ممالک میں ایسے علما پیدا ہوئے جنہوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوئے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی پورش کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا۔ اوہر ترکی میں ضیاء گوک الپ اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی۔ مصر میں مفتی محمد عبده اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاومت اختیار کی، لیکن علما معذرتی انداز اختیار کیا۔ قاسم امین اور طہ حسین (اور بعد میں حسین میکس) خالص مغربی تصور پر مرئے۔ جمال تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی، تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بلا دستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا گیا۔ ہر کیف یہ کہا جاسکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروة الوثقی کے ذریعے اجمالی مسلک کے کچھ عالم پیدا کئے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبده اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے۔ انہوں نے طبی علوم (Natural Science) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا جاسکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا۔

مفتی محمد عبده نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارفِ علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے افکار پر مغربی اقدات کا گہرا تاثر ہے۔ وہ فقہ اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے (تفصیل

کے لیے دیکھیے Modernism in Egypt: Adams (I) (۲)

رکتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تحکیم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا) تحقیق، تنظیم، تجربہ اور تدوین کو تفسیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بوہماس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشامو نے ایک بحالیی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالی نے تلافیۃ النقص کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برحالی) پر کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمان عالم کو علوم جدیدہ مغرب کا گرامر محاذانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انہوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا جو سر آفتاب احمد علی گڑھ کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کئی تعلیمی ظلفے کی تعمیر بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے کے دیگر تعلیمی افکار کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

ماخذ : ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

(ب) علوم مدونہ

اَلْعِلْمُ الْمَدُونُ (جمع: الْعُلُومُ الْمَدُونَةُ): علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آتا رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مد نظر ہیں۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدون (یا بصورت جمع علوم مدونہ) کہا جاتا ہے۔ تقابلی نے العلوم المدونہ کی تعریف یہ کی ہے: وہ علوم جو چند اصول و مبادی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوئے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں جیسے کہ علم الصرف، نحو، منطق اور حکمت (فلسفہ) وغیرہ ہیں (اکشاف اصطلاحات الفنون، المقدمة، ۲۵) اور ہر علم مدون کا موضوع مسائل

تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے اجمالی تھا، چنانچہ سید امیر علی کی کتاب Spirit of Islam اجمالی زیادہ اور معذرتی کم ہے، البتہ شبلی جنہیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردار کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل الکلام، علم الکلام، مقالات وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی کتابوں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ مگر موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطق یونانی ادب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور پر نمایاں ہے۔ شبلی نے نصابیات تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصاً ندوۃ العلماء کے ذریعے) جو کام کیا وہ بہت عمدہ ہے۔

شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے ظلفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ رائج مسلمان سو فطائیت اور لا اوریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔

اس صدی میں مغرب کے علمی نظریہ کا سب سے زیادہ نتیجہ 'فیز'، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصاً حکمت) پر ان کی نظر تاندانہ تھی، جس نے انہیں تجربیے کا پورا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انہوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو اجمالی افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں سکتا، اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برحالی کو کتر سلسلہ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی ایک برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریے میں کلیت ہے، جزویت نہیں۔ وہ حواس، عقل اور تجربہ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی و منطقی علم سے اختلاف

اور مبادی ہوتے ہیں، لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور غایت بھی ہوتی ہے۔ جملہ علوم مدونہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ مادراء الکائنات پر بھی) محیط ہے اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے، علم ایک حقیقت واحد یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جمات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل قدرتی ہیں۔

علوم کی انواع: انواع عام کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہاں الفهرست (ابن ندیم)، الشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی)، مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمہ ابن خلدون، كشف الفنون (حاجی خلیفہ)، ارشاد النول (قاضی شوکانی)، تعريفات (المرجانی)، كشف (تھانوی)، مفتاح العودة (طاش کبری زاہد)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنفین اولاً "علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں: (۱) خدا کا علم اور اس کی لامتناہیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعہ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علوم جو نقل، عقل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطہ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے: (۱) شرعی علوم؛ (۲) غیر شرعی علوم۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں۔

ابن سینا نے الشفاء میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہو گا یا غیر مقصود بالذات۔ اول الذکر علم کو حکمت (یا علوم اعلیٰ) کہیں گے اور اگر یہ بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی۔

(الف) حکمت نظری: یہ (۱) علم اعلیٰ (یا الہی)، (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنیٰ یا طبیعی پر مشتمل ہے۔ اگر علم (غور و فکر تدبیری) امور مجرد عن المادۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الہی پیدا ہو گا اور اگر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبیعی۔ جن امور کا ذہن میں مادے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استعمال ہوتے ہیں، ان پر عبور فکر و نظر سے حاصل ہوتا

ہے۔

(ب) حکمت عملی: اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر منزل اور علم السیاسة شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم: یہ علوم آلیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ دوسرے علوم کی تحصیل میں آلہ یا ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الحیاطہ (درزی پن) اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں، (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں، (۳) وہ جو ایمان سے تعلق رکھتی ہیں اور (۴) وہ جو ازحان میں ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک صورت اور بھی ہے: (۱) وہ علوم جنہیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تاویل وغیرہ) یا فنون ادبیہ، جو مذکورہ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون یا آلہ ہوتے ہیں، (۲) وہ علوم جو حکمائے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی، (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم حقیقی ہیں جو ابتدائے زمانہ سے مستقلاً چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری، (۲) علم حصولی (حضوری سے مراد ہے عالم کے پاس اشیا کی بنفسہ موجودگی، جسے کہ ہمارا اپنے بارے میں علم وغیرہ) حصولی سے مراد ہے: مدرک کو کسی شی کی صورت کا حاصل ہونا، اسے علم اعلیٰ بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھرپال ۱۳۹۰ء ص ۲۲)۔

ابن خلدون نے علم اور صناعات و الگ الگ سلسلہ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی

انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذہبہ ہی خیال کیے جا سکتے ہیں، گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولین فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے، لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔

علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علوم کی کیا حیثیت ہے؟ ظاہر ہے کہ کلچر معاشروں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں، لیکن معاشروں کے کلچر سے ابھرے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کش اور بے علمی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہر حال جو علم دینی یا دنیوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زبان دانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاسمعی بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد یہی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث وغیرہ کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آگے بڑھے۔ اس اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معارفی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی ہیں جو ایک عام خوش ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و تربیت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے نکات، زبان و انشاء کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حقیقت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی ہے اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے ہیں۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البیان والتبيين اور اسی کی کتاب المحاسن والاضداد، ابن عبد ربہ کی العقد الفرید، ابن عیینہ عیون الاخبار، الاسمعی کی المتعرف، اور النوری کی نہایۃ الادب کے علاوہ خزائنہ الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ وغیرہ مرتب ہوئیں۔ اس قسم

کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد تعقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعہ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شریعات اور فضیلت۔ شریعات کا مطلب علوم دینیہ ہیں اور فضیلت سے مراد فن انشاء، فن ترسل اور فنون مجلس و دربار، جن میں کمال بلسلہ، معاش ضروری سمجھا جاتا تھا، لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔

علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی وہ آگے بھی چلتی رہی، لیکن ایک رائے یہ بھی رہی کہ ”علم شے بہ از جمل شے“ ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے (کسی شے کا علم اس کی جمالت سے بہتر ہے) بایں ہمہ یہ سوچنا ہی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تعمیلی و تدریسی عمل میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دہی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں؟ مثلاً ”مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذموم سمجھے گئے ہیں، مستقبل کی غلطی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً جیسے کمانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالی وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذموم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو نفع پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقاد کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے

کی کتابوں کو شائعگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔

مقامات و محاضرات کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنالیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔

روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائعگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے Knowledge Triumphant، لندن ۱۹۷۰ء، ص ۲)۔

ترجمی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل ہے، ان کے بعد علوم آلہ، ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت، خصوصاً حکمت عملی، ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں، جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔

علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم:

علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے، اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید سے۔ مقالہ ثانی نحو میں و نحو میں کی کتابوں، مقالہ ثالث اخبار والاداب والیر واللہب، مقالہ چہارم شعر و شعرا، مقالہ پنجم کلام و متکلمین، مقالہ ششم فقہ اور محدثین، مقالہ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ، مثلاً ہندسہ، ارثامیتی، نجوم، علم آلات طب، مقالہ ہشتم سحر و طلسم و سحر نبات، مقالہ نہم مذہب و اعتقادات، مثلاً الحرائیہ، الکلدانیہ، مزدکیہ، حرمیہ وغیرہ اور مقالہ دہم کیمائیں اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی گئی ہے اور سب سے پہلے قرآن کی بحث کی ہے، اس کے بعد علوم لسان و ادب، پھر کلام اور فقہ و حدیث، پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطل مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔

الخوارزمی نے منافع العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالہ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون

علوم کے لیے ہے اور مقالہ دوم میں علوم البہم من الیونانی وغیرہم ہیں۔ غور کے قابل امر یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع امت (نیز قیاس، استحسان اور اصطلاح) کو فقہ کا مأخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے۔ ترتیب میں یہ ترجیح دینے کے مزاج و فقیہ سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے۔ ترتیب یہ ہے: مقالہ اول، علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ، کلام، نحو، کتابہ، شعر و عروض اور اخبار، مقالہ ثانی، علوم البہم وغیرہ میں فلسفہ، منطق، طب، علم العدد، ہندسہ، علم النجوم، موسیقی، جیل اور کیمیا۔

ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطہ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الکلیۃ الفلذیہ: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں، (۲) علوم التقليد والوہبیہ: یہ علوم واضع شرعی سے بذریعہ خبر منقول ہیں۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں، اس کے سوا کہ ان کے اصول کا علم بذریعہ عقل ممکن ہے۔ اس صف میں علم تفسیر، علم تصوف، علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم روایہ و کشف وغیرہ) آتے ہیں علم اللہ، علم التو، علم الہیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں، (۳) ایک درمیانی قسم علوم التروا للعلماء ہے، جو شرع میں مذموم ہے۔

علوم اعتلہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں، اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوال اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ و حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق، (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معدنیات، نباتات، حیوانات)، اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم ہے۔

(۳) علم ماوراء الطبیعیہ: روحانیات کا علم، علم الالہی، جس کے مسائل علم کلام میں بھی آجاتے ہیں، (۴) علم مقادیر و اعداد، جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الهندسہ، (ب) علم ارثامیتی، (ج) علم الموسیقی اور (د) علم الیہ۔ ان میں سے ہر ایک کے فروغ ہیں۔ طبیعیات کی فروغ ہیں: علم طب اور للاحث، علم العدد کی فروغ ہیں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات اسی طرح ہیئت کی فروغ میں علم الازیاج، نجوم کی فروغ میں علم احکام النجوم، علم الاعداد کے

فروع میں الجبر و القابلہ اور علم ہندسہ کے فروع میں السناطر و المرايا اور علم الاشکال الکریمہ و الخوطات وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔

علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الفنون عن اسامی الکتب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم، اس کے لیے دیکھیے کشف الظنون، مقدمہ، نیز آراء، بذیل مادہ)۔

طاہر کبریٰ زادہ نے سات ابواب (دوحات) میں بتفصیل ذیل یہ انواع شمار کی ہیں:

(۱) العلوم الخلیفہ (= کتابت سے متعلق علوم): علم ادوات الخلفہ، علم قوانین الکتابہ، علم تحمین الحروف اور علم کیفیت تولد الخوط عن اصولها وغیرہ۔

(۲) العلوم المتعلقہ بالفاظ (= الفاظ سے متعلق علوم): علم مخارج الحروف، علم اللغہ، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعانی، علم البیان، علم البدیع، علم العروض، علم القوافی، علم قرض الشعر، علم مبادی الشعر، علم الانشاء، علم مبادی الانشاء و ادوات، علم المحاضرة، علم الدواوین، علم التاريخ۔

(۳) العلوم الذمینیہ (= اعیان سے متعلق علوم): العلم الالہی، العلم الطبیعی اور العلوم الرياضیہ جو چار ہیں: (۱) علم العدد، (۲) علم الهندسہ، (۳) علم البیئہ، (۴) علم المونیۃ، جن کی آگے متعدد حروف ہیں۔

(۵) العلوم الحکمیہ العملیہ: علم الاخلاق، علم تدبیر المنزل، علم السیاسہ۔

فروع الحکمہ العملیہ: علم آداب الملوک، علم آداب الوزارة، علم الاحساب، علم قود العساکر والیوش۔

(۶) العلوم الشرعیہ: علم القراءۃ، علم تفسیر القرآن، علم روایۃ الحدیث، علم درایۃ الحدیث، علم اصول الدین، المسمی بالکلام، علم اصول الفتنہ اور علم الفتنہ جن میں سے ہر ایک کی متعدد انواع اور فروع ہیں۔

علوم نظری کی ۳۰۵ (ملاثمات و خمسہ علوم) قسمیں بیان کی گئی

ہیں۔

علم حکمت کی تشریح: علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے۔ جس سے مراد علم حقائق موجودات کا بقدر طاقت بشری علم ہے۔ حکمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و مذموم ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور اسے حکمت عملی کہتے ہیں: (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور اسے حکمت نظری کہتے ہیں۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ تہذیب اخلاق: ۲۔ تدبیر منزل: ۳۔ سیاست مدن۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں: ۱۔ حکمت طبعی اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحالہ و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس باطنہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے۔ طبیعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحالہ و تغیر کی استعداد ہے۔ اس میں مادہ اولیٰ کی بحث اہم ہے۔ اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے، پھر صورت نوعیہ تلازم مادہ و صورت عوارض عامہ (تفصیل کے لیے رک بہ آراء، بذیل مادہ)۔

۲۔ ریاضی: اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آچکی ہے۔

۳۔ حکمت الہی (علم اعلیٰ، الہیات) اس میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معدوم، واحد و کثیر اور علت و معلول وغیرہ۔

بعض حکما نے مجردات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامہ (یعنی مجردات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ۔ اسی طرح بعض حکما (جسمیات رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ) کو علم الہی میں رکھتے ہیں۔

الفرض مسلم علماء اور مفکرین نے علوم کا مطالعہ بڑی سہولت اور

محکم نظر سے کیا ہے اور ہر ایک کی ذیلی و فنی اقسام پر بحث کی ہے، (مختلف علوم و فنون پر بحث کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

علماء : (واحد عالم) جاننے والا، اس سے مراد ایسا شخص ہے جو علم [رکت باں] کی کسی بھی شاخ میں اور اک رکھتا ہو۔ (تفصیل کے لیے رکت بہ متعلم و لمعلم، اور تھلہ ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

علویہ : (بنو علی)، یعنی حضرت علی بن ابی طالب کی اولاد و اتحاد۔ ان کے اٹھارہ بیٹے (انساب علویہ کی اکثر کتابوں کے مطابق، لیکن ایک اور بیان کی رو سے جو البری نے اپنی تاریخ میں درج کیا ہے ان کے بیٹوں کی کل تعداد ۱۳ تھی، بقول المسعودی) اور سترو بیٹیاں تھیں۔ حضرت علیؑ کے بیٹے حسب ذیل تھے۔

(۱) حضرت فاطمہ الزہراءؑ سے: (۱) الحسنؑ، (۲) الحسینؑ، (۳) الحسنؑ (یا محسنؑ)۔ تیرا نام سب مآخذ میں نہیں ملتا۔

(۲) خولہؑ سے: (۳) محمد المعروف بہ ابن الحنفیہ۔

(۳) ام البنین سے: (۵) عباس الاکبرؑ، (۶) عبداللہؑ، (۷) عثمان الاکبرؑ، (۸) جعفر الاکبرؑ۔

لیلیٰ بنت مسعود سے: (۱۰) ابوبکرؑ، (۱۱) عبدالرحمنؑ، (۱۲) عبداللہؑ۔ (۵) اسماء بنت عیس سے: (۱۳) یحییٰؑ، عون۔

(۶) امہ بنت ابی العاص سے: (۱۴) محمد الاصغرؑ (الثانی، بقول البری)۔ (۷) دیگر ازواج سے: (۱۵) جعفر الاصغرؑ، (۱۶) عباس الاصغرؑ، (۱۷) عمر الاصغرؑ، (۱۸) عثمان الاصغرؑ، (۱۹) محمد الاصغرؑ (اخو محسن کے بیان کے مطابق، (۲۰) محمد الثانی (حسب روایت مقاتل)۔

ان بیٹوں میں سے پانچ صاحب اولاد تھے، یعنی الحسنؑ، الحسینؑ، محمد بن الحنفیہؑ، عمرؑ اور عباسؑ (الفاظ ص ۷)۔

شیعہ [رکت باں] کے مختلف گروہوں کی عقیدت مندی اور وابستگی حضرت الحسنؑ، حضرت الحسینؑ اور کچھ عرصے کے لیے محمد بن الحنفیہ اور ان تینوں کی اولاد سے ہی رہی ہے۔ شیعیوں نے آل علیؑ کے حق میں جو دعاوی پیش کیے ہیں، وہ وسیع مفہوم میں دو قسم کے ہیں: عالی شیعوں کا عقیدہ اور ایمان یہ ہے کہ علوی ائمہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روحانی، دینی اور سیاسی وارث

ہیں۔ میانہ روشیعوں کا عقیدہ یہ ہے کہ علوی ائمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جائز وارث ہونے کے اعتبار سے امت مسلمہ کے امیر و امام ہیں اور وہ خلفائے وقت کی نسبت جنہیں وہ غاصب سمجھتے ہیں، مسند رسولؐ پر بیٹھنے کا بہتر اور قوی تر حق رکھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور کے علوی جن میں سے محمد بن الحنفیہ اور غالباً ان کے بیٹے ابو ہاشم کو مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، عالی شیعوں سے کسی قسم کا تعلق رکھنے اور ان کے تصورات کو امتحان کی نظر سے دیکھنے سے متواتر انکار کرتے رہے (مثلاً الاغانی، بار دوم، ۷: ۲۳، ۸: ۳۳)۔ دوسری جانب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علوی معتدل قسم کے شیعوں کے ان سیاسی دعاوی کو جو ان کی خاطر کیے جاتے تھے خاموشی سے اور بلا احتجاج و مزاحمت تسلیم کرتے رہے، تاہم بہت سی روایات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ بعض علویوں نے خود اپنے حامیوں کے دعاوی سے انکار کیا اور انہیں مسترد کر دیا (مثلاً ابن سعد، ۵: ۷۷، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۳۸) یا جیسے حضرت حسنؑ نے از خود خلافت سے دستبردار ہونے اور امیر معاویہؓ کی برضا و رغبت بیعت کرنے کا فیصلہ کر کے کیا۔

ابتدائی دور میں علویوں کے دعاوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد ہونے کی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہم نسب و قربت دار حضرت علیؑ کی اولاد ہونے پر زیادہ تر مبنی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے عام خیالات کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی کی اولاد ہونے کے مقابلے میں مردانہ سلسلے میں ان کا نسب و قریب ہونا زیادہ اہم خیال کیا جاتا تھا، جیسا کہ اس تعارفی تقریر سے ظاہر ہے جس وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ صفین کے موقع پر کی تھی۔ اس تقریر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو صرف ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عم زاد بھائی“ کہا ہے (داماد نہیں کہا) (مروج، ۳: ۳۵۵)۔ اس طرح حضرت علیؑ کی اس اولاد کی جانب سے بھی جو کہ فاطمہ الزہراءؑ کے بطن سے نہیں تھے بلکہ ان کی دوسری ازواج کے بطن سے تھے اور یا ابوطالب کے ہم جد اغلاف کی طرف سے دعاوی پیش کیے جاسکتے تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بطن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آل کے استحقاق پر بعد ازاں اس وقت زور دیا گیا، جب علویوں کے عم

زاد بھائی بنو عباسؑ خلافت مکی پر قابض ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نئی بنائے دعویٰ کو ترقی دینے کے سلسلے میں چھپے امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قدر اہم کردار ادا کیا ہے۔

۱۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا کے واقعہ ہائیکہ اور امام حسینؑ اور دوسرے بہت سے علویوں کی شہادت کے بعد، علوی مدعیان خلافت نہ صرف سیاسی طور پر پرسکون ہو گئے، بلکہ انہوں نے حکمران خاندان کو تسلیم کر لیا اور بعض اوقات اس کی مدد بھی کی (دیکھیے در البری ۲: ۳۰، ۹، ۲۰، ۳۲۰، ۱۳۳۸)۔ انہوں نے اہم مراکز سے دور کے یا مدینے میں قیام کو ترجیح دی اور اگرچہ بعض اپنے دعویٰ پر قائم رہے تاہم ان کے حصول کے لیے انہوں نے کوئی سعی نہ کی۔ انہوں نے جو اقدامات کیے وہ صرف قانونی چارہ جوئی کی نوعیت کے تھے اور ان کا تعلق ان کی جاگیروں سے تھا نہ کہ ان کے سیاسی حقوق سے۔

آٹھویں صدی عیسوی میں جب حکمرانوں کے خلاف عوام کی بے چینی ترقی پذیر ہونے لگی تو علویوں کے لیے نئے مواقع پیدا ہو گئے۔ ۱۲ھ/۷۳۰ء کے قریب زین بن علی بن حسین نے کربلا کے بعد حصول اقتدار کے لیے پہلے علوی اقدام کی قیادت کی۔ ان کی وفات کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں ان کے بیٹے یحییٰ کا بھی ۱۵ھ-۱۲ھ/۷۳۳-۷۳۴ء کے قریب انتقال ہو گیا اور اس طرح علویوں کا تیر کمان سے نکل گیا اور عباسیوں نے اس مقصد اور موقع کو اپنا لیا۔ عباسیوں کی فتح پر علویوں میں جو مایوسی اور برہمی پیدا ہوئی اس کا اولین اظہار اس بغاوت کی شکل میں سامنے آیا جس کا علم دو حسنی بھائیوں محمد اور ابراہیم بن عبد اللہ نے علی الترتیب مدینے اور بصرے میں بلند کیا۔ یہ دونوں تحریکیں سختی سے دبا دی گئیں اور خلیفہ المنصور نے علویوں کے بارے میں سخت جبر و تشدد کی حکمت عملی اختیار کر لی۔ ان کی بھاری تعداد کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (دیکھیے البری ۳: ۵۵۳، جہد: مروج ۷: ۳۰۴)۔ خلیفہ المہدی نے تالیف قلوب کی عمومی حکمت عملی کے سلسلے میں علویوں کے ساتھ نسبتاً زیادہ مہربانی اور نرمی کا برتاؤ کیا، لیکن جب یہ حکمت عملی علویوں کو راضی کرنے سے قاصر رہی تو المہدی نے اپنے وقت میں اسے ترک کر دیا۔ اس نے علویوں پر اتنی سختی کی کہ وہ کھلم کھلا بغاوت کا علم بلند کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۹ھ/۷۸۶ء میں حسین بن علی جو اپنی

جائے شہادت کی نسبت سے صاحب الفتح کے لقب سے معروف ہیں، کی بغاوت جلد دبا دی گئی (البری ۳: ۵۵۱ تا ۵۵۹، مناقب، ص ۳۳۱، جہد)۔ لیکن محمد بن عبد اللہ کا ایک بھائی اور یس بھگ کر مراکش جا پہنچا۔ وہاں اس نے سب سے پہلے علوی خاندان کی بنا رکھی۔ ہارون الرشید نے علویوں پر سے المہدی کی مانند کردہ سختیاں ایک حد تک نرم کر دیں، لیکن جب ۱۷ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں یحییٰ بن عبد اللہ نے بغاوت کی تو علویوں کی نقل و حرکت پر دوبارہ کڑی نگرانی عائد کر دی گئی۔ چنانچہ حسنی امام موسیٰ کاظمؑ اسی زمانے میں گرفتار ہوئے اور قید خانے ہی میں ان کی وفات ہوئی۔ دریں اثنا ۱۷ھ/۷۹۲ء میں کچھ زیدی زید بن حسن کی اولاد سے دلم میں پناہ گزین ہو گئے اور وہاں انہوں نے ۲۵۰ھ/۸۶۳ء میں ایک علوی حکمران خاندان کی حکومت قائم کر لی، جو ایسے خاندانوں کے سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ المامون کو تخت نشین ہونے کے بعد علویوں کے متعدد حامیوں کی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ المامون نے امام علی الرضا کو اپنا جانشین بنا دیا اور علویوں کے موافق حکمت عملی اختیار کی۔ اس سے سیاسی فضا میں کسی قدر سکون پیدا ہو گیا، تاہم ایک علوی بغاوت ۲۰۷ھ/۸۲۲-۸۲۳ء میں یمن میں رونما ہو گئی جس کی قیادت عبدالرحیم بن احمد نے کی۔ المامون کے جانشینوں کے عہد میں عباسیوں اور علویوں کے باہمی تعلقات پھر خراب ہو گئے اور یہ خرابی اس وقت اپنی انتہا کو جا پہنچی جب المتوکل علویوں کی توہین و تعقیب کے درپے ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ المتوکل نے علویوں سے نرمی اور رعایت کا برتاؤ کیا، تاہم بغاوتیں جاری رہیں۔ اکثر بغاوتیں فرو کر دی گئیں، البتہ بعض مقامی علوی حکمران خاندانوں کے ظہور پر فتح ہوئیں جنہوں نے دور دراز کے علاقوں، مثلاً مراکش، یمن اور بحیرہ خزر کے ایرانی صوبوں میں اقتدار حاصل کر لیا۔

ابتدائی عباسی دور کے اکثر باغی اور مدعی حسنی تھے۔ حسینیوں نے پرسکون زہد و تقویٰ کی زندگی کو ترجیح دی، مگر یہ حسینی ہی تھے جنہوں نے عامۃ السالین میں عظیم ترین اثر و رسوخ پیدا کیا۔ ۳۸ھ/۷۶۵ء میں چھپے حسینی امام جعفر الصادق کی وفات کے بعد ان کی جانشینی کے سوال پر ان کے دو بیٹوں اسماعیل اور موسیٰ کاظم کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ اسماعیل کی نسل سے (جن کے دعوے کو تسلیم کرنے والے لوگ اسماعیلیہ [کٹ بائیں آکھائے]۔ اماموں کا ایک

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہوا کہ قریبی رشتہ داروں کو اسلام کی دعوت دیں (۲۶) [الشعراء: ۲۳۳]۔ تو آپ نے حضرت علیؑ کو اس مقصد کے لیے دعوت کا بندوبست کرنے کا حکم دیا۔ حضرت علیؑ نے کم سنی کے باوجود نہایت اچھا انتظام کیا۔ شرکا کی تعداد ۳۰ تھی۔ بعد از طعام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اسلام لانے کی دعوت دی مگر اس مجمع میں سے حضرت علیؑ کے سوا کسی نے آپ کی حمایت اور اسلام قبول کرنے کا اعلان نہ کیا (الطبری، ۴: ۱۳۷) امام احمد بن حنبل: مسند: ۱۵۵)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس مشرکین مکہ کی جو لامنتیں تھیں، جب آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے تو آپ نے لامنتیں واپس کرنے کا حکم حضرت علیؑ کے سپرد کیا اور فرمایا کہ تین دن بعد یہ لامنتیں مالکوں کو واپس پہنچا کر مدینہ چلے آنا، چنانچہ حضرت علیؑ تین دن میں لامنتیں واپس کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قبا میں جا ملے (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۱۹۷)۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور آپ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتہ موافقات قائم کیا تو اس موقع پر آپ نے حضرت علیؑ کو اپنا بھائی بنایا۔ دوسری روایات کے مطابق حضرت علیؑ کی موافقات سہل بن حنیف سے قائم کی گئی (ابن سعد: طبقات، ۲: ۲۲) طبع بیروت)۔

۲ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اپنی والدہ کا شرف بخشا یعنی اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہ الزہراءؑ سے ان کا نکاح کر دیا (الزرقلی: شرح مواہب) نکاح کے تقریباً دس گیارہ ماہ بعد باقاعدہ رخصتی ہوئی۔ حضرت علیؑ اس سے پہلے آنحضرت کے ساتھ رہتے تھے۔ مگر اب ایک نئے مکان کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ حارث بن النعمان کا مکان ان کی نئی رہائش گاہ بنا۔

حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے بطن سے حضرت علیؑ کے کئی بچے ہوئے۔ جن میں امام حسنؑ اور امام حسینؑ ممتاز ہیں، حضرت علیؑ نے حضرت فاطمہ الزہراءؑ کی زندگی میں کوئی دوسری شادی نہ کی۔

غزوات اسلام کے دفاع اور دشمنوں کی ہار جیت کا راستہ روکنے کے لیے، جتنی جنگیں لڑی گئیں حضرت علیؑ نے نہ صرف ان تمام میں شرکت کی، بلکہ ان میں بہادری، شجاعت اور جوان مردی کی ایسی داستانیں رقم کیں، جو تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہیں، غزوہ

سلسلہ چلا جس سے فاطمی خلفا پیدا ہوئے، تاہم بعض مستند مصنفین نے فاطمی خلفا کے نسب کی صحت پر شک کا اظہار کیا ہے۔ امام موسیٰ اکاظم سے ائمہ کا جو سلسلہ چلا وہ حدود ۲۶۰ھ / ۸۷۳-۸۷۴ء میں بارہویں امام محمد المہدی کی روپوشی پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بارہوئوں کے پیروں (اثنا عشریہ) کی آرزوئیں دنیوی سیاست سے ہٹ کر معاد کے مسائل پر مرکوز ہو گئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اب ان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جسے وہ عباسی خلافت کے نعم البدل کے طور پر پیش کر سکتے۔ اس لیے بعض شیعی حکمران خاندانوں مثلاً آل بویہ نے بھی عباسی خلافت کو تسلیم کر لیا۔

اسلامی تاریخ میں بہت سے حکمران خاندان علوی ہونے کے مدعی ہوئے ہیں، تفصیل کے لیے رکت ۲۲۲ بذیل ماہ)۔
ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



علی بن ابی طالب: (رضی اللہ عنہ) نام علی، کنیت ابو الحسن و ابو تراب، لقب حیدرہ (= شیر، مسلم، کتاب الجمل، باب غزوہ ذی قرد)۔ سب سے پہلے ان کی والدہ ماجدہ نے ان کا نام اسد رکھا جو بعد میں ضرورت شعری کے طور پر حیدر یا حیدرہ مشہور ہو گیا (لسان العرب، بذیل ماہ ج۔ د۔ ر) والد کا نام ابو طالب اور والدہ کا فاطمہ بنت اسد تھا (ابن حزم: جمرة انساب العرب، ص ۱۵۵، ابن سعد: طبقات، ۲: ۲۲)۔

حضرت علیؑ کی ولادت ۱۰ قبل از نبوت، یعنی ۲۳ ق ھ میں ہوئی۔ ان کی پیدائش کے وقت ابو طالب سخت معاشی مشکلات سے دوچار تھے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے چچا کا مال بوجہ کم کرنے کے لئے نئے علیؑ کو اپنی آغوش تربیت میں لے لیا (الطبری، ۳: ۱۳۳)۔

حضرت علیؑ کا حمد طفولیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آغوش تربیت میں گزرا۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت علیؑ زمانہ جاہلیت میں بھی کسی بت کے سامنے جھکے اور نہ شرک و بدعت کی کسی رسم بد سے اپنے دامن کو آلودہ کیا (ابن سعد: الطبقات، ۲: ۲۳)۔ یہ اسی حسن تربیت کا نتیجہ تھا کہ اللہ تعالیٰ علیؑ ص ۲۳ طبع بیروت)۔ حضرت علیؑ کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لے آئے۔ حضرت علیؑ کی عمر بمشکل تیرہ برس کی تھی

میں حضرت ام کلثومؓ دختر حضرت علیؓ حضرت عمرؓ کے نکاح میں آئیں۔ اس زمانے میں حضرت علیؓ مدینہ منورہ کے قاضی بھی رہے۔ حضرت عمرؓ اپنی غیر موجودگی میں مدینہ منورہ میں انہیں اپنا نائب بنا کر جاتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں بھی حضرت علیؓ کی خصوصی اہمیت برقرار رہی۔ دونوں بزرگوں کے مابین باہمی تعلقات مثالی تھے۔ اسی لیے جب بلوائیوں نے حضرت عثمانؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا، تو حضرت علیؓ نے اپنے دونوں صاحبزادوں کو حضرت عثمانؓ کی مدافعت پر مامور فرمایا۔

خلافت علوی: پھر جب ہانیوں نے نوے سالہ خلیفہ حضرت عثمانؓ بن عفان کو شہید کر دیا اور رائے عامہ کے رد عمل سے گھبرا کر حضرت علیؓ کے پاس آئے، لیکن وہ گوشہ نشین ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ بالآخر اہل مدینہ کے الحاح و اصرار پر یہ امر مجبوری حضرت علیؓ نے خلافت کا منصب قبول فرمایا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت ان سے زیادہ اس منصب جلیلہ کا کوئی اہل نہ تھا۔ جمعہ کے دن بیعت عام ہوئی۔ بیعت کے فوراً بعد حضرت علیؓ سے جب حضرت عثمانؓ کے قتل کے قصاص لینے کا مطالبہ کیا جائے گا، جبکہ حضرت علیؓ کا خیال تھا کہ حالات کو اعتدال پر آنے دیا جائے، تاکہ وہ بلوائیوں سے قصاص لے سکیں، مگر بعض نامور صحابہ کرام کا اصرار تھا کہ قصاص لینے میں جلدی کی جائے۔ حضرت علیؓ ان حالات میں نقل مکانی کر کے کوفہ چلے گئے، جہاں دونوں گروہوں کے مابین بھروسہ کے قریب جنگ جمل کا الموتناک واقعہ پیش آیا، جس کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہؓ کر رہی تھیں۔

حضرت علیؓ نے، جو فاتح تھے، اس موقع پر اسلامی رواداری اور شرافت کا ثبوت دیا۔ میدان سے بھاگنے والوں کے تعاقب سے روکا اور مجروحین کو قتل کرنے سے منع کیا، مزید برآں جنگ کے اختتام پر اپنے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ کسی بھاگنے والے کا تعاقب نہ کریں، کسی دشمنی کو نشانہ نہ بنائیں اور لوگوں کے گھروں میں لوٹ مار کے لیے داخل نہ ہوں۔ بعد ازاں حضرت عائشہؓ مدیقہ کے صوبہ کو مقتولین کے درمیان سے نکالا اور بحفاظت تمام بھروسہ میں عبداللہ بن علف الحزامی کے مکان میں پہنچا دیا۔

حضرت علیؓ نے تین دن تک بیرون بھروسہ میدان کارزار میں قیام فرمایا اور اصحاب الجمل کا جو سالن ملا اسے جمع کر کے جامع مسجد

بدر میں حضرت علیؓ نے ابتدائی مقابلہ میں نہ صرف اپنے مقابل شیبہ کو لڑائی میں پچھاڑا، بلکہ حضرت ابو عبیدہؓ کی بھی ان کے مقابل کے خلاف مدد کی۔ غزوہ احد میں حضرت معتب بن عیمر کی شہادت کے بعد علم آپ نے سنبھالا۔

۵۵ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو سعد کی سرکوبی کے لیے حضرت علیؓ کو ایک سو کی جمعیت کے ساتھ روانہ کیا۔ حضرت علیؓ نے حملہ کر کے ان کو منتشر کر دیا اور ماں غیرت کے ساتھ واپس لوٹے۔ صلح حدیبیہ (۶ھ) میں معاہدہ کی عبارت حضرت علیؓ نے لکھی۔

۵۷ھ میں غزوہ خیبر پیش آیا۔ میں حضرت علیؓ کو یہ اعزاز حاصل ہوا کہ خیبر کے سب سے مضبوط قلعہ کے سردار مرحب بنی یسوی سورما کو پہلے انفرادی جنگ میں قتل کر دیا۔ بعد ازاں قلعہ فتح کر لیا (ابن مشائم: سیرۃ، ص ۷۲؛ ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ص ۱۸۵-۱۸۹)۔ فتح مکہ (۸ھ) کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیت اللہ میں نصب شدہ پتیل کے ایک بت کو توڑنے کے لیے حضرت علیؓ کو اپنے مبارک کندھوں پر اٹھایا اور حضرت علیؓ نے وہ بت پاش پاش کر دیا۔ غزوہ تبوک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں مدینے میں اپنے نائب کی حیثیت سے چھوڑا۔

فتح مکہ کے بعد بنو جذیمہ میں حضرت خالد بن ولید نے غلطی سے کچھ خون ریزی کی تو طحانی کے لیے حضرت علیؓ ہی بھیجے گئے تھے۔ رمضان ۱۰ ہجری میں انہیں یمن بھیجا گیا۔ وہاں ان کی تبلیغ سے سارا قبیلہ ایک ہی دن مسلمان ہو گیا اور انہوں نے زکوٰۃ بھی ادا کر دی (ابن الاذری: انساب الاشراف، مطبوعہ قاہرہ، ف ۸۲۶ و بعد) وہاں سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ مکہ مکرمہ گئے اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تدفین کے بعد کی بیعت عامہ میں بھی وہ شریک نہ ہو سکے اور بعد میں وجہ یہ بتائی کہ میں قرآن جمع کرنے میں مشغول تھا۔ بقول ابلاذری (انساب الاشراف، ص ۵۸۲ بعد) بعد میں حضرت علیؓ نے اپنے تینوں پیش رو خلفاء کے اہم ترین معبود اور مشیر کے طور پر جو خدمات انجام دیں وہ تاریخ اسلام کا شہری باب ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ کے مابین جو مثالی تعلقات تھے، اس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ اسی زمانے

مفین میں بلاخر حضرت علیؑ کو غلبہ حاصل ہو گیا اور قریب تھا کہ ان کی فتح پر جنگ ختم ہو جائے۔ تو اس وقت فریق ثانی نے مصلحت حاصل کرنے کی ایک جذباتی تدبیر کی اور قرآن مجید کے کوئی پانچ سو نسخے سپاہیوں نے نیزوں کی نوک پر باندھ کر بلند کیے اور دمشق میں حضرت عثمانؓ کا روانہ کردہ مصحف اعظم بھی جو اتنا بڑا تھا کہ پانچ نیزوں پر باندھا گیا پانچ سپاہیوں نے اٹھا کر بلند کیا اور مطالبہ کیا کہ فریقین قرآن پر عمل کریں، یہ تدبیر کارگر ہوئی۔

جب انہوں نے مقدمۃ الجیش کے کمانڈر مالک بن الاشتر کو روکنے میں کامیابی حاصل نہ کی تو براہ راست حضرت علیؑ کو مجبور کیا کہ وہ ان کو روکیں۔ حضرت علیؑ کی فوج میں اصل جوش و خروش یمن کے قراء اور خوارج میں تھا اور انہی کی جانبازی سے حضرت علیؑ کو فتح حاصل ہو سکی تھی ان کے اس دیندارانہ مطالبے کو وہ اب رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کو سمجھانے کی کوشش میں جب وہ کامیاب نہ ہوئے تو مجبوراً مالک بن الاشتر کو ہتھیار روکنے اور واپس آنے کا حکم دے دیا۔ اشعث بن قیس کندی (دیکھئے ابن حبیب: کتاب الجہد، ۲۳۵) نے روا روئی کر کے اور بیچ میں پڑ کر فریقین میں مصالحت کرا دی۔ وہ مصالحت یہ تھی کہ فریقین ایک ایک حکم نامہ کریں اور دونوں حکم نامہ لکھا گیا تو فریقین کے ممتاز لوگوں نے اس پر دستخط کیے، اشعث نے بھی حضرت علیؑ کی طرف سے دستخط کرنے کی عزت حاصل کی۔ اس فیصلے کی رو سے حضرت علیؑ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو اور حضرت امیر معاویہؓ کی جانب سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو حکم نامہ کیا گیا۔

تجیکی فیصلہ سننے کے لیے فریقین کے نمائندے جمع ہوئے۔ پہلے حضرت ابو موسیٰؓ نے اٹھ کر کہا کہ موجودہ دونوں امیدواروں کو معزول کر کے کسی تیسرے کا انتخاب کیا جائے۔ اس کے بعد حضرت عمرو بن العاصؓ نے کہا کہ ابو موسیٰؓ کو صرف اپنے موکل کو معزول کرنے کا حق ہے اور میں اس پر صادر کرتا ہوں۔ رہا میں، میں اپنے موکل کو معزول نہیں کرتا، بلکہ انہیں برقرار رکھتا ہوں۔

حضرت علیؑ اور امیر معاویہؓ میں معاہدہ یہ ہوا تھا کہ حکیم متفق ہو تو ان پر اس کی پابندی عائد ہوگی، تو چونکہ وہ متفق علیہ نہ ہو سکی اس لیے ردی کا لفظ اور ناقابل نفاذ تھی اور جیسا کہ معاہدہ کی دفعہ ۱۲

(بصرہ) میں لے جا کر رکھ دیا۔ پھر سوائے ہتھیاروں کے تمام سامان ہاتھوں و واپس لوٹا دیا (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۷: ۲۳۳، ۲۳۵)۔

حضرت عائشہؓ کو پوری عزت و تکریم سے ان کے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ اور دیگر معتد علیہ لوگوں کی حفاظت میں مدینہ منورہ واپسی کا انتظام فرمایا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ پہلے مکہ مکرمہ تشریف لے گئیں اور حج میں شرکت کے بعد مدینہ منورہ چلی گئیں۔ حضرت علیؑ ام المومنین کو الوداع کہنے کے لیے دور تک تشریف لے گئے۔ بعد ازاں حضرت علیؑ کے بیٹے تمام دن حضرت صدیقہؓ کے ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ حضرت عائشہؓ حضرت علیؑ کے اس حسن سلوک سے بے حد متاثر ہوئیں۔ اس طرح ان دونوں عظیم المرتبت ہستیوں میں باہمی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو گیا (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۷: ۲۳۶، ۲۳۷)۔

اس پہلی فتح پر حضرت علیؑ کی پوزیشن کافی مستحکم ہو گئی اور حرمین اور عراق کے علاوہ خراسان، آذربائیجان، بلاد الجبل (توستان) یمن اور مصر نے بھی ان کی بیعت کر لی۔ حضرت علیؑ جب اس جنگ سے فارغ ہو گئے تو انہوں نے اپنی تمام تر توجہ دمشق کے امیر حضرت معاویہؓ کی طرف مبذول کر دی۔ ابتدا میں انہوں نے حضرت معاویہؓ کو جریر بن عبداللہ کے ذریعے ایک مکتوب ارسال کیا۔ جس میں انہیں اپنی بیعت کرنے کی دعوت دی، مگر حضرت امیر معاویہؓ نے جواب میں بیعت سے پیشتر قاتلین عثمانؓ سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا۔ اس سلسلے میں حضرت علیؑ کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے وہ ان لوگوں کے خلاف کوئی فوری اقدام کرنے سے معذور تھے، لیکن مخالف فریق جس میں اکثریت بنو امیہ کی تھی، فوری قصاص کے مطالبے پر مصر تھا۔ اس صورت حال سے شورش پسندوں نے فائدہ اٹھایا، اور حضرت علیؑ کو یقین دلایا کہ امیر معاویہؓ ان کی شخصیت مخالفت کر رہے ہیں اور دوسری جانب امیر معاویہؓ کو باور کرایا کہ حضرت علیؑ کی قصاص کے سلسلے میں ٹل ٹل بے معنی نہیں۔ یہ غلط فہمیاں تھیں جو ان کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع اور گہرا کرتی چلی گئیں اور بلاخر نتیجہ جنگ سفین کی صورت میں نکلا (تفصیل ملاحظہ ہو ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۷: ۵۵۳، ۵۵۱)۔ جب حضرت علیؑ کے لشکر میں ایک روایت کے مطابق ۸۰ ہزاری صحابہؓ اور ۱۵۰ حدیبی (تحت الثبرہ بیعت کرنے والے) صحابہؓ شریک تھے۔

میں صراحت ہے، اس سے حضرت علیؑ کا کوئی نقصان نہ ہوا اور حالت سابقہ عود کر آئی۔

اعلانِ حکیم کے بعد ظاہر ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سیاست سے کنارہ کش ہو کر گوشہ نشین ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ کی پوزیشن پہلے سے بہتر ہو گئی۔ حکیم سے ان کو اخلاقی تقویت ملی ہو یا نہیں، جنگِ صفین کے بعد کی مصلحت میں ان کی فوجی حالت ضرور بہتر ہو گئی۔ حضرت علیؑ کے ہاں اسی زمانے میں پھوٹ پڑ گئی: خوارج نے اس نازک وقت میں اتحاد و تعاون کی جگہ ایسے مباحث چھیڑ دیئے جو نہ علمی حیثیت سے معقول تھے اور نہ سیاسی نقطہ نظر سے پھر یہ لوگ حضرت علیؑ کی فوج سے نکل کر ہر جگہ فساد کرنے لگے۔ ان کے بعض کردہ حضرت علیؑ نے منتشر کئے تو آخر وہ مقامِ نہوان میں جمع ہوئے گئے۔

ان حالات میں حضرت علیؑ امیر معاویہؓ سے فوراً جنگ نہ کر سکے۔ عراق ہی میں خوارج کی پیدا کردہ بد امنی دور کرنے میں مشغول ہو گئے۔ یہ لوگ غیر خوارج مسلمانوں کے دودھ پیتے بچوں کو بھی قتل کرنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ حضرت علیؑ نے نہوان میں ان پر حملہ کر کے ان کا قتل عام کیا، چنانچہ کوئی دس ہزار میں سے بمشکل دس افراد بچ سکے، مگر سارے خوارج نہوان میں نہ تھے۔ بعد ازاں بھی ان خارجیوں نے صدیوں مسلمان خلفاء کی نیند حرام کیے گئیں۔

حضرت علیؑ نے جنگِ نہوان کے بعد شام جانا چاہا تو فوج کے لوگ سمیٹنے لگے اور بمشکل ایک ہزار آدمی باقی رہ گئے۔ اس وقت اطلاع آئی کہ حضرت معاویہؓ نے شہرِ انبار پر حملہ کر کے چھاؤنی کے لوگوں کو قتل کر دیا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ اس پر حضرت علیؑ نے فوجِ رضا کار طلب کیے۔ لوگ پھر بھی نہ آئے۔ اس پر جبراً فوج میں بھرتی شروع کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی فوج کس کام آ سکتی ہے۔ اس باپوسی کے زمانے میں وہ بعض اوقات بلا اختیار کما کرتے تھے: ”وہ بڑا شقی آخر کیا انتظار کر رہا ہے؟“ (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ”مادہ علیؑ“) رسول اللہؐ کی پیش گوئی تھی کہ حضرت علیؑ کو ایک بڑا شقی قتل کرے گا۔

خارجی اپنی انتہا پسند تشقیات کی تحریک میں سب سے بڑی رکاوٹ تین اشخاص کو سمجھتے تھے: حضرت علیؑ، حضرت معاویہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ۔ یہ لوگ حضرت علیؑ سے نہوان کے قتل عام

کا انتقام بھی لینا چاہتے تھے، چنانچہ تین خارجیوں نے ہانم طے کیا کہ ان تینوں کو ایک ہی معین دن فجر کی نماز کے وقت مسجد میں قتل کر دیا جائے۔ حضرت عمرو بن العاص اتفاق سے اس دن نماز کی امامت کے لیے تشریف نہ لائے۔ ان کی جگہ جو شخص نماز کے لیے آیا وہ غلطی سے مارا گیا۔ حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؑ دونوں زخمی ہو گئے، مگر حضرت معاویہؓ کا زخم کاری نہ تھا۔ حضرت علیؑ کے قاتل ابنِ مسلمہ کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور حضرت علیؑ نے کہا: اسے قید رکھو، لیکن اذیت نہ دو۔ میں جانیبر ہو گیا تو خود دیکھوں گا کہ معاف کروں یا کوئی سزا دوں اور اگر مر جاؤں تو اس سے قصاص لے لینا۔ پھر جب حضرت علیؑ دارِ فانی سے روانہ ہو گئے تو امام حسنؑ نے اسے قید خانہ سے نکالا اور عبرتناک طریقے سے قتل کیا (ابن سعد: طبقات، ۳: ۲۶؛ الذہبی: الاخبار الخوال، ص ۲۲۹)۔

حضرت علیؑ چار سال نو ماہ کی حکمرانی کے بعد ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو چودہ لڑکے اور انیس لڑکیاں پہنچ کر فوت ہوئے (ابن سعد، ۳: ۱۰ ص ۱۱ تا ۱۲)۔ ابن کثیر (بدایہ، ۷: ۳۳۲) کے مطابق چار بیویاں اور انیس لونڈیاں گھر میں چھوڑیں، نیز چودہ بیٹے اور ستر بیٹیاں۔ ابن حجر کے مطابق ۲۱ بیٹے اور ۱۸ بیٹیاں۔

ان کے خاندان میں ایک سندھی لڑکی بھی آئی اور اسی سے زید بن علی پیدا ہوئے (ابن الاذری: اسباب، مخطوطہ، ۵: ۳۳)۔

ان کے ذہانت آمیز فتوے اور فیصلے رسول اللہؐ کی بھی تعریف حاصل کر چکے تھے اور خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کی بھی (الوکبہ: اخبار القضاۃ)، خود ان کے زمانہ خلافت میں بھی اس کی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں۔

انہیں حدیثِ نبوی سے بڑی واقفیت تھی۔ ان کی روایتیں یکجا بھی مل سکتی ہیں (مثلاً احمد بن حنبل: مسند، البرہانی: المعجم الکبیر، الماکہ: المستدرک وغیرہ)۔ انہوں نے حدیثیں لکھائی بھی تھیں۔ ایک دن مسجد کوفہ میں کہا: کون ہے جو میرا علم ایک درہم میں حاصل کرنا چاہتا ہے؟ الحارث الاعور دوڑ کر بازار گیا اور ایک درہم کا کاغذ خرید لایا اور اس نے بہت سی چیزیں (عملاً کثیراً) لکھیں (ابن سعد، ۶: ۱۱)۔ حزنِ عدی کے یاس بھی حضرت علیؑ کو لکھائی ہوئی چیزوں کا ایک پورا رسالہ (صحیفہ) تھا (ابن سعد، ۶: ۱۱۳)۔ ان کے پاس چونکہ رسول اکرمؐ کی ذاتی تلواریں آئینی تھیں، اس لیے اس پر جو دستاویزیں رسول اللہؐ نے

لیٹ رکھی تھی وہ بھی ان کے پاس تھیں اور وہ ان کو پڑھ کر سنا تے اور کہا کرتے قرآن مجید اور ان دستاویزوں کے سوا میرے پاس کوئی اور لکھی ہوئی چیز نہیں ہے (البخاری، ۵۸: ۱۰، ۹۶: ۹۱ وغیرہ)۔ ایسا معلوم ہوتا کہ ان میں شہری مملکت مدینہ کا دستور اور تحلیط حدود حرم مدینہ، نیز نصاب زکوٰۃ کی تفصیلات شامل تھیں۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عمامہ: ”گیزی“ و ستار“ مشرق کے اسلامی ممالک میں مردوں کے سر کا لباس جس میں بالعموم ایک ٹوپی ہوتی ہے اور اس کے گرد کچھ کپڑا لپٹا ہوتا ہے۔

عرب میں زمانہ جاہلیت کے بدویوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عمامہ پہنا کرتے تھے اور یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ گیزی کا کلاہ تو ایرانی ہے اور جو کپڑا اس کے گرد باندھا جاتا ہے، عمامہ کا خالص عربی جز ہے۔

اسلام میں آگے چل کر عمامہ کی سہ گونہ اہمیت ہو گئی، یعنی وہ عربوں کا قومی لباس، مسلمانوں کا مذہبی لباس اور شہری ملازمین کا (جن کے وظائف بعد میں مذہبی اور انتظامی عہدوں یعنی وظائف و دینیہ و دیوانیہ میں تقسیم ہو گئے) پیشہ ورانہ لباس تھا، برعکس فوجی ملازمین کے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عمامے کی بات حدیث کے ذریعے کئی تفصیلات ہم تک پہنچی ہیں، ایک حدیث میں مجملہً بیان کیا گیا ہے، ”عمامہ“ ”مومن کی شان اور عرب کی قوت“ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بالخصوص گیزی والے (صاحب العمامہ) تھے۔ اس ضمن میں صرف ایک حدیث ہے، یعنی: ”عمر (احرم باندھنے والے) کو عمامہ یا سراویل وغیرہ پہننے کی اجازت نہیں ہے (دیکھیے البخاری، باب العمامۃ، باب ۱۰)۔ ایک حدیث میں ہے کہ ”گیزیایں عربوں کے تاج ہیں (العمامۃ بین العرب) جس کی مختلف تالیفیں بیان کی جاتی ہیں، یعنی یا تو یہ کہ عمامے عربوں میں ایسے ہی غایاب ہیں جیسے دوسری اقوام میں تاج کیوں کہ بدوی زیادہ تر ٹوپیاں پہنتے ہیں یا سر کا کوئی لباس بھی نہیں پہنتے یا یہ کہ عرب عمامے اس طرح پہنتے ہیں جیسے ایرانی تاج، گویا عمامہ عربوں کا قومی نشان ہے، جیسا کہ تاج ایرانیوں کا۔ اسی طرح کی ایک اور حدیث کا مضمون یہ

ہے ”عمامے پہنا کر وہانہ قدیم تر قوموں سے مختلف نظر آؤ“۔ ان سے بھی زیادہ کثیر التعداد ایسی اہلیت ہیں، جو عمامے کو مسلمانوں کا نشان قرار دیتی ہیں تاکہ وہ کفار کے مقابلے میں پہچانے جاسکیں۔ مثلاً عمامے اسلام کی علامت ہیں (یسما الاسلام) عمامہ مومنین اور مشرکین میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان علامت امتیاز عمامہ ہے۔ جو ٹوپی پر باندھا جاتا ہے یا یہ پیش گوئی کہ میری امت میں اس وقت تک زوال نہ آئے گا جب تک وہ ٹوپی یا کلاہ پر عمامہ پہنتے رہیں گے۔ اس طرح عمامہ پہننے سے مراد اسلام اختیار کرنا ہے، تاہم یہ نوبت کبھی نہیں آئی کہ عمامے کا پہننا فرض قرار دے دیا جائے، پھر بھی اسے مستحب، سنت یا مندوب ضرور سمجھا جاتا ہے اور عام ہدایت یہ ہے کہ عمامے پہن کر اپنی شان علم بڑھاؤ (امتوا تزدادوا علما)۔

نماز کے لیے مسجد میں جانے یا مزارات پر جانے کے وقت عمامہ پہننے کی خاص ہدایت ہے اور کہا جاتا ہے عمامہ کے ساتھ لواکی مگنی نماز ہو ایسی ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بغیر عمامے کے پڑھی جائیں، خدا اور اس کے فرشتے اس شخص پر اپنی برکت بھیجتے ہیں جو جمعے کے روز عمامہ پہنے۔ سخت گرمی کے وقت اور نماز کے بعد عمامہ اتارنے کی اجازت ہے، لیکن نماز کی حالت میں ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس عمامہ نہ ہونے کی صورت میں نماز سے غیر حاضری کا کوئی جواز نہیں۔ دوسرے اوقات میں بھی سخت گرمی کی حالت یا گھر میں یا غسل کے وقت عمامہ اتارا جاسکتا ہے اور عام دستور بھی یہی تھا کہ عرب ”ثریا کے اوج“ یعنی سخت گرمی کے آغاز تک پہنا کرتے تھے، بعد کے زمانے میں بھی عمامے نے اشاعت اسلام کے سلسلے میں مثلاً سوڈان میں بڑا کام کیا ہے (دیکھیے A. Brass، در ۲۲: ۲۲ MSOS As ۳۳: ۳۰: ۳۱: ۳۲)۔

برصغیر پاکستان و ہند میں عمامے کی مختلف شکلوں، ان کے ارتقا اور ان کے رواج کے لیے رک بہ لباس (در آآآ بذیل لہو)۔

ماخذ: عربی تصانیف جن میں خاص طور پر عمامے کا ذکر ہے: (۱) ابو عبد اللہ محمد بن وضاح اللاندی المالکی: کتاب فضل لباس العمامہ، بتقی بن محمد (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا معصر، G.A.L. ۲۳: ۲۴ (۲) ناصر الدین محمد بن ابی بکر علی بن ابی شریف المقدسی الشافعی (م ۹۰۶ھ / ۵۰۰ء): صوب العمامہ فی ارسال طرف العمامہ، G.A.L. ۲: ۲

عالم و فاضل اور متقی گزرے ہیں۔

عمر نبویؐ: شروع میں اسلام کے مخالف تھے اور مسلمان ہونے والوں خاص کر اپنے قبیلے کے لوہوں کی ایذا کے درپے رہا کرتے تھے۔ خود ان کے اسلام لانے کے متعلق ابن حشام (ص ۲۵۵ بعد) نے دو مختلف روایتیں درج کی ہیں: ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کے ارادے سے نکلے تھے کہ راہ میں ایک رشتہ دار نے کہا: پہلے اپنے گھر یعنی بن ہنوی کی خبر لو۔ وہاں کچھ سکار کے بعد قرآن کے کچھ اجزا دیکھے اور پڑھ کر مسلمان ہو گئے۔ دوسرا بیان یہ ہے کہ ایک دن چھپ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز میں تلاوت قرآن سنی اور اس سے متاثر ہوئے۔ متعلقہ سورت کے متعلق بھی اختلاف ہے (السلی، ۲۱۹/۱ تا ۲۱۹) مگر سب ہی اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن پڑھ کر یا سن کر اسلام کی توفیق پائی اور یہ چیز ساری عمر ان میں دیکھی جاتی رہی کہ انتہائی خشکی کے وقت بھی کوئی قرآنی آیتیں پڑھ دیتا تو غصہ فوراً فرو ہو جاتا اور سکون سے باتیں کرنے لگتے۔ ابن سعد کے مطابق پینتالیس مرد اور گیارہ عورتوں کے بعد یہ مسلمان ہوئے۔

ان کی بیوی مسلمان نہ ہوئی تو قرآنی حکم کے مطابق اس کو طلاق دے دی ہجرت کے بعد کی مواغات میں عثمان بن مالک انصاری کے بھائی بنے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۶۹) اور انہی کے ساتھ مضافات میں مقیم ہوئے۔ ایک دن یہ مدینے آکر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں موجود رہے اور وہ بھائی باغبانی کرتے دوسرے دن یہ باغبانی کرتے اور بھائی مدینے آتا اور رات کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں کی خبروں سے ان کو آگاہ کرتا، مگر جلد ہی انہوں نے اپنا الگ گھر بنا لیا جس کی زمین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں دے دی تھی (ابن سعد)۔

ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں زکوٰۃ کا محصل مقرر فرمایا۔ یہ غالباً ۱۰ھ کا واقعہ ہے کیونکہ لکھا ہے کہ انہوں نے حضرت عباسؓ سے بھی زکوٰۃ مانگی، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اطلاع ہونے پر بتایا کہ حضرت عباسؓ نے ایک سال قبل (غالباً جنگ تبوک کی تیاری کے لیے) زکوٰۃ پیش کی دے دی تھی (البلاذری: انساب الاشراف، مخطوط استانبول، ۵۲۹:۱)۔

استنبول کے ترکی اسلامی آثار کے میوزیم میں قلمی قرآن کا

۹۸، مخطوط برلن، عدد ۵۳۵۳؛ (۳) جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء): الاحادیث الحسان فی ماورد فی اللیلان، یا فی فضل اللیلان دیکھیے G.A.L. ۲: ۱۲۳؛ (۴) وہی مصنف: طی اللیلان عن ذم اللیلان؛ (۵) محمد بن یحییٰ البخاری (م ۹۲۳ھ / ۵۲۷ء): رسالہ فی فضیلة النعمان و سنتہ، مخطوط برلن، عدد ۵۳۵۹؛ (۶) علوان الحموی (م ۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء): منظومہ فی الکلام علی النعمان، G.A.L. ۲: ۳۳۳؛ (۸) شباب الدین احمد بن جبر الیسی الکی (م ۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء): کتاب در النعمان فی در اللیلان والنعمان، G.A.L. ۲: ۳۸۸۔



عمر بن الخطابؓ: حضرت عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب، غلیفہ ثانی، مکہ مکرمہ کے قبیلہ قریش کی شاخ بنو عدی کی نسبت سے عدوی، مگر ہاں، متحہ بنت ہاشم بن المغیرہ بن عبد اللہ بن عمر کی نسبت سے مخزومی۔ ان کی ولادت حرب ثار اعظم سے چار سال پہلے ہوئی اور ذوالحجہ سنہ ۶ نبوی یعنی ۷ قبل ہجرت میں چھبیس ستائیس سال کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ اپنی بی بی ام المومنین حضرت حفصہؓ سے منسوب ہو کر ابو حفص کنیت اختیار کی، وفات یکم محرم سنہ ۲۳ھ کو ہوئی، اگرچہ دو ایک دن پہلے کی بھی روایتیں ہیں۔

وہ گورے، بہت اونچے اور کچھ و مخیم آدمی تھے۔ بائیں ہاتھ سے بھی دائیں ہاتھ ہی کی طرح کام کر سکتے تھے۔ دوڑتے گھوڑے پر اچک کر بیٹھ سکتے تھے۔ ابن سعد (۲: ۲۳۵) کے مطابق زمانہ جاہلیت میں عکاظ کے میلے میں دنگل میں کشتی بھی لڑا کرتے تھے۔ ابن عبد ربہ (العقد الفرید) نے شہری مملکت مکہ کی دس سو روٹی وزارتوں میں سے ایک، سفارت و مفاخرت پر ان کا نام لکھا ہے۔ کسی دوسرے قبیلے سے امن یا جنگ میں گفت و شنید کرنی ہوتی تو شہر کی طرف سے یہی جاتے اور کسی قبیلے سے باہمی فخر و فضیلت کی بحث چھڑتی تو بھی انہیں کو بھیجا جاتا۔ بعد میں مدینے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلامی مملکت قائم فرمائی تو اسی خدمت پر بھال رہے۔ المسعودی (مروج الذهب) کے مطابق جاہلیت میں عراق و شام وغیرہ کے بکفرت سر کیے اور وہاں کے نیز عرب کے حکمرانوں سے بھی ملاقاتیں کی تھیں۔ رفتہ رفتہ ان کے ہاں نو لڑکے اور چار لڑکیاں پیدا ہوئیں (ابن سعد)، جن میں حضرت عبد اللہؓ سب سے ممتاز اور بڑے

ایک ورق محفوظ ہے جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔
خلافت صدیقی میں فتنہ ارتداد کے زمانے میں حضرت عمرؓ نے
محض زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں سے فی الوقت جنگ نہ کرنے کا
مشورہ دیا تھا، مگر حضرت ابوبکرؓ کے دلائل سن کر وہ ان کی رائے سے
متفق ہو گئے۔

مسلبہ کذاب [رکبائی] کے خلاف جنگ میں بکثرت مسلمان
شہید ہوئے جن میں قرآن کے بہترین قاری اور حافظ بھی تھے۔ اس
پر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کو بین الدفتین جمع کرنے کا مشورہ دیا
حضرت ابوبکرؓ ہچکچائے مگر پھر مطمئن ہو گئے اور کاتب وحی حضرت زیدؓ
بن ثابت اور ان کے رفقا کو اس کی تکمیل کا حکم دیا۔ اس طرح اسلام
یابہ بڑا کارنامہ انجام پایا۔

خلافت صدیقی میں حضرت عمرؓ دینے کے قاضی بنے، مگر لوگوں
کے اخلاق اتنے اچھے تھے کہ مہینے گزر جاتے اور ایک مقدمہ بھی نہ
آتا (ابن عبد البر: الاستیعاب، البری: تاریخ، السعوی: تاریخ)۔ وہ
حضرت ابوبکرؓ کے دست راست اور مشیر خاص تھے۔ کبھی اختلاف
رائے ہو جاتا تو باہم ایک دوسرے کی اتنی عزت کرتے تھے کہ اسے
نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بستر مرگ
پر بلا تامل ان کو اپنا جانشین مقرر کر دیا، چنانچہ حضرت عثمانؓ کو بلا کر
ایک وصیت نامہ الما کرایا۔ جس میں حضرت عمرؓ کی جانشینی کا ذکر تھا۔

حضرت عمرؓ نے دستوری پنج میں کوئی تبدیلی نہ کی، البتہ حسب
ضرورت عمومی مشورت کے بعد اسے مکمل کرتے رہے۔ اس وقت
اندرونی خلفشار (فتنہ ارتداد اور انکار زکوٰۃ) ختم ہو چکا تھا اور دونوں
ہمسلیہ عظیم سلطنتوں یعنی ایران اور بوزنید (روم) سے مسلمان بیک
وقت برسرِ پیکار تھے۔ ابتدائی فتوحات سے اہل اسلام کے حوصلے بھی
بڑھ گئے تھے۔ حضرت عمرؓ نے دونوں محاذوں کے پہ سالار تو فوراً بدل
دیے، لیکن جنگ جاری رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہ پایا اور دنیا نے
ششدر ہو کر دیکھا کہ جلد ہی ایک طرف عراق، ایران، ترکستان،
افغانستان اور مغربی ہندوستان (مغربی پاکستان تک) اور دوسری طرف
شام، اناطولی، آرمینیا، مصر اور لیبیا تک اسلامی مملکت کی حدیں پھیل
گئیں۔ ان کا طرز عمل ایسا تھا کہ ان ممالک کے حکمرانوں کو تو نہیں،
لیکن رعایا کو اسلامی فتوحات ظلم و ستم سے خلاصی اور نجات معلوم
ہوئیں اور صدیوں تک انہیں بغاوت کا خیال تک نہ آیا۔ شروع میں

تو حضرت عمرؓ جنگ کو طول دینے سے ہچکچاتے تھے، لیکن جب دیکھا
کہ یزدگرد (آخری ایرانی حکمران) اسے کمزوری پر محمول کر کے
مشکلیں پیدا کر رہا ہے تو امن قائم کرنے کے لئے دفاعی نوعیت کے
علاقے فتح کرنے کا حکم دیا، خاص کر سنہ ۱۸ھ میں (ابن کثیر: البدایہ،
۷: ۸۸)۔ وہ کہا کرتے تھے: "کاش میرے اور خراسان کے بیچ میں
ایک آگ کا سمندر حائل ہوتا" (البدایہ، ۷: ۱۲۲)۔ بہر حال دریائے
جیخون کو عبور کر کے بلراء النہر میں داخل ہونے سے روک دیا (حوالہ
مذکور)۔ وہ مفتوحہ علاقوں کا استحکام چاہتے تھے اور دریائے جیخون ایک
اچھی سرحد تھی۔

حضرت عمرؓ کی اسلامی تربیت اتنی مکمل تھی کہ انہوں نے اپنے
دور حکومت میں نسلی و قبائلی تعصبات کو نہیں ابھرنے دیا۔ ان کے
فیصلے حق و صداقت اور حقیقت شناسی پر مبنی ہوتے تھے۔ انہوں نے
عراق میں حضرت ثنی شیبانیؓ اور شام میں حضرت خالد بن ولیدؓ جیسے ہر
دلہیز پہ سالاروں کو اپنی خلافت کے ابتدائی دنوں میں ہی معزول کر
کے معمولی سپاہی بنا دیا۔

مفتوحہ اراضی پر مملکت کا مسئلہ ابتدائی فتوحات ہی کے بعد
جب یہ محسوس ہو گیا کہ اب مسلمانوں کو عرب واپس جانے کی
ضرورت نہیں تو ایک بہت نازک مسئلہ پیش آیا: قرآن مجید نے مال
غنیمت کے متعلق حکم دیا ہے کہ ایک "فیس حکومت اور چار فیس
فاتح فوجی دتے کو دیا جائے" (۸ [الأنفال]: ۳۱)۔ مال مفتوحہ کی حد تک
اس میں کوئی دشواری نہ تھی، لیکن مفتوحہ اراضی کا معاملہ دوسرا تھا۔
حضرت عمرؓ نے اپنی فراست اور دانائی سے محسوس کیا کہ اگر اسلامی
فوج کے سپاہیوں کو ہزاروں لاکھوں مربع میل کا علاقہ دے دیا گیا تو
ایک طرف تو دولت کتنی کے چند لوگوں کے ہاتھوں میں مہصور ہو
جائے گی جو قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷) کے فرمان کے خلاف ہے،
دوسرے حکومت کی ضرورتیں صرف ۱/۵ علاقے اور مسلمانوں کی زکوٰۃ
سے پوری نہ ہو سکیں گی۔ اس بارے میں بعض صحابہ کرامؓ میں
بھی اختلاف رائے تھا اور مہینہ بھر بحث ہوتی رہی۔ آخر حضرت عمرؓ
نے قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۱۰) سے استدلال کیا کہ مفتوحہ اراضی
صرف موجودہ لوگوں کے لیے نہیں بلکہ ان کے لیے بھی ہیں جو ان
کے بعد ہوں گے۔ اور یہ قیامت تک آنے والوں پر حاوی ہے، اس
لئے ساری زمینیں وقف ہو کر حکومت کے ہاتھ میں رہیں۔ اب کسی

کو اختلاف نہ رہا اور مجمع عام کے اس اجماعی فیصلے سے تمام اسلامی سپہ سالاروں کو اطلاع دے دی گئی (الوفاق السیاسیہ، عدد ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۱۵ ج - د)۔ حضرت عمرؓ کی فراست نے اسلام اور قرآن مجید کو قابل عمل چیز ثابت کر دیا، محکوم و مظلوم ہونے کے زمانے ہی میں نہیں بلکہ غالب اور تین برا ظلموں پر حکمرانی کے زمانے میں بھی۔

دولت کی اس ریل پیل کے زمانے میں اگر حضرت عمرؓ کی جگہ کوئی دنیا دار حکمران ہوتا تو تو دولت عرب اصول و اخلاق بھی کھو دیتے اور جلدی ہی دنیا سے غائب ہو جاتے اور ان کے ساتھ ان کا دین بھی۔ حضرت عمرؓ نہ اپنی ذات پر اسراف کرتے تھے اور نہ سرکاری مال کا ایک حصہ بھی ناجائز ضائع ہونے دیتے۔ انہوں نے عورتوں کا ہر کم از کم رکھنے کا پرزور مشورہ دیا (ابن عبد البر: جامع بیان العلم، ۱۳۱) جس کی مصلحت اب ہمیں نظر آتی ہے۔ عالموں (گورنروں) پر انتہائی شدید حکمرانی رکھتے، تقرر کے وقت ان کی دولت کی مقدار معلوم کرتے، پھر وقتاً فوقتاً جانچ پڑتال کراتے اور اگر مشتبہ زیادتی نظر آتی تو نہ صرف معزول کرتے بلکہ نصف جائیداد بھی ضبط کر لیتے (ابن سعد، ۲۰۳)۔ تقرر نامے میں صراحت سے شرط ہوتی کہ وہ شاندار ترکی گھوڑے (برذون) پر نہ بیٹھے، چمپے ہوئے آلے کی روٹی نہ کھائے، پارک اور ملائم لباس نہ پہنے (چہ جائیکہ ریشمی حرام لباس پہن سکے)، دروازے کو بند کر کے چوکیدار نہ رکھے، بلکہ ہر شخص ہر وقت اس سے ملاقات کر سکے (الذہبی: تاریخ الاسلام، ۵۲۵)۔ چنانچہ ان اصولوں کی خلاف ورزی پر انہوں نے کئی گورنروں کو نہ صرف معزول کیا، بلکہ انہیں حسب موقع سزائیں بھی دیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرکاری زمینوں، سابق حکمران کی صرف خاص کی جاگیروں اور مفرد یا مقتول زمینداروں کی اراضی ان کے پیگاری کسانوں کو حضرت عمرؓ نے زمین کا مالک بنا دیا اور عثمان بن حنیف کے ہاتھوں پٹائش کرائی تو سواہ عراق ہی میں ۳۶ ملین جریب زمین مزدور پائی گئی۔ غیر مسلموں سے معین رقی خراج پر صلح ہوئی تھی۔ اس کی وصولی کے لیے غیر مسلموں ہی کو عریف (= ماہرین) مقرر کیا گیا۔ کسی کے لاوارث مرنے پر اس کی زمین اس کے اہل ملت ہی خریدنے میں ترجیح پاتے۔ اس طرح چھوٹی اور مفلس ملتوں کے مفاد کی حفاظت کی جاتی۔

مسلمانوں پر فوجی خدمت واجب تھی۔ غیر مسلم رعایا کو اس

سے روکا تو نہ جاتا تھا، میں مجبور بھی میں کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی سرفروشی کے زمانے میں یہ غیر مسلم حیت اطمینان سے سبلی میں مشغول رہتی۔ فوجی مصارف میں ان کا حصہ لیتا مقتول تھا۔ یہی جزیہ ہے۔ عہد نبویؐ کو محدود مٹھوں میں ہر غیر مسلم ہر یکس جزیہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے تین ارج مقرر کیے: غریب، متوسط اور ملدار۔ اس کی سالانہ مقدار شاید ایسا۔ خاندان کی ایک دن کی غذا کے مصارف کے مساوی کسی جا ملتی ہے۔ ان سے عورتوں، غلاموں، بوڑھوں، لالچوں، راہبوں، نیز ہر اس غیر مسلم شخص کو مستثنیٰ کر دیا گیا جو کسی سال ایک مہم میں فوجی خدمت انجام دے۔

ماگزاری اور جزیہ کے حساب مقامی زبانوں میں لکھ کر غیر مسلم عریف مدینہ منورہ بھیجتے۔ مثل کے طور پر حضرت عمرؓ نے شام کے والی کو لکھا: یعنی ہمارے پاس ایک رومی (یعنی یونانی) کو بھیجو، جو ہمارے ٹیکسوں کا حساب ٹھیک رکھ سکے۔ ہر سال ٹیکس کی وصولی کے بعد ہر صوبے سے وہاں کے ٹیکس دہندوں کا ایک وفد مدینے بلایا جاتا اور اس کا اطمینان کیا جاتا کہ وصولیوں میں ظلم نہیں ہوا ہے۔

چنگی غیر مسلم اجنبیوں پر دینی مدد تھی، لیکن ایک بڑا اصول یہ بھی تھا کہ ہر شخص سے وہی برتاؤ کیا جائے جیسا اس کے ملک میں مسلمانوں سے ہوتا ہو، جیسا کہ منہج کے ائمہ چنگی کو انہوں نے ہدایت بھیجی (ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق، ص ۷۸)۔

ان کا برتاؤ غیر مسلموں سے عدل و احسان کا تھا۔ ان کے زمانے کے ایک نسطوری عیسائی کا خط محفوظ ہے، جس نے اپنے ایک دوست کو لکھا: ”یہ طائی (یعنی عرب) جن کو اللہ نے آج کل حکومت دی ہے، ہمارے بھی مالک (حاکم) بن گئے ہیں، لیکن وہ عیسائی مذہب سے جنگ نہیں کرتے، بلکہ وہ ہمارے ایمان کی حفاظت کرتے (اور ہمیں دوسرے فرقوں کی ایذا رسانی سے بچاتے) ہیں، ہمارے پادریوں اور مقدس لوگوں کا احترام کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں اور راہب خانوں کو علیے دیتے ہیں“ (Bibl. Or. De Goeje، ۳/۲۰ Assemani، ص xcvi)۔

عہد صدیقی و فاروقی میں جو برق آسا فتوحات ہوئیں ان کے باعث سب اہم مقاموں پر مسلمانوں کی چھائیاں (جند) بسائی گئیں، تاکہ ایک مقام کی ضرورت کے لیے دوسرے دور دراز مقام سے فوج بھیجنے کی ضرورت نہ رہے۔

آٹھ سو سال بعد شارلمان کے زمانے میں رائج ہو سکی، مگر مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے پانچ ہی سال بعد یہ کام کر لیا (تفصیلات سے یہ دیکھیے: محمد حمید اللہ: *The Nasi and the Hijri Calender* در *Islamic Review* لندن (دو کنگ) 'ج ۵' فروری ۱۹۶۹ء)۔ خلاصہ یہ کہ سنہ ہجری کا رواج نو عہد نبویؐ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن (الیستی: دلائل النبوة کی تصریح کے مطابق) اس میں یکسانی نہ تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان تمام باتوں کی اصلاح کی گئی۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں سکہ سازی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ عموماً پرانے غیر مسلم سکہ ساز ہی ملازمت میں برقرار رکھے گئے۔ حکومت بھی سکے ڈھالتی اور رعایا کو بھی حق تھا کہ سونا چاندی لا کر اور اجرت (= سکہ سازی) ادا کر کے دارالضرب میں سکے ڈھلا لیتی۔ یہ سکے ایران میں چاندی کے (درہم) ہوتے اور شام و مصر میں سونے کے (دینار)۔ حضرت عمرؓ کے زمانے کے کچھ سکے اب تک باقی ہیں اور مغربی عجائب خانوں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

مصر کی فتح کے بعد پرانے نظام مل گزاری کو جو غلامانہ تھا بدل دیا گیا اور بکثرت محصول برخواست کر دیئے گئے (جیسا کہ ابن تہری بردی کی دستاویزوں کی اساس پر ڈینیٹ (DENNET: Conversion and Poll Tax) نے تفصیل سے لکھا ہے۔

حکومت نے مسلمانوں کی تعلیم کا جو بندوبست کیا تھا وہ زیادہ تر تفسیر، حدیث، فقہ اور سیرت النبیؐ پر مشتمل تھا۔ قرآن پڑھنے کی تہنیتی کے لیے حضرت عمرؓ نے طلبہ کے لیے وظیفہ مقرر کیے (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۶۸/د-ز-ج)۔ مدرسے الگ نہ تھے، تعلیم عموماً مسجدوں ہی میں ہوتی تھی۔ جب کوفہ بسا کر وہاں چھوٹی قائم ہوئی تو گورنر کے دارالامارۃ کے سامنے جامع مسجد بھی بنی۔ اس میں تعلیم دینے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھیجا (تقریر ثلثہ: الوثائق السیاسیہ ۳۶۸/الف)۔ ابن الجوزی (منتظم ۳۲۶ھ) نے لکھا ہے کہ ایک استاد صحابی نہ تھا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں کوفہ کی جامع مسجد میں صرف فقہ ہی کی تعلیم کے ایک سو چلتے ایک سو اساتذہ کے ارد گرد ہوتے تھے۔ البرودی (تہذیب الاسماء، ص ۳۲۶، ۳۲۷) کے مطابق حضرت عقیل بن ابی

دالی (گورنر) مسلمان ہوتا اور مرکز سے بھیجا جاتا اور اسے حق ہوتا کہ صوبہ کے اخلاص اور شہروں میں خود ہی افسر نامزد کرے۔ مسلمان اور غیر مسلم سب ہی اس کی طرف رجوع کرتے، مگر حکومت کے فرائض محدود تھے۔ بیرونی دفاع اور اندرونی امن، بازار میں احتساب، تاکہ تاجر علانیہ بددیانتی نہ کر پائیں، پلوں، نسوں اور مماثل تعمیرات کا کام ساری رعایا کے لیے تھا، تعلیم بھی زیادہ تر اہل علم کا نجی کام تھا، حکومت قرآن کی تدریس کا البتہ مسلمانوں کے لیے انتظام کرتی تھی۔ ٹیکس کی وصولی کا انتظام بھی مرکز گریز تھا۔ مسلمانوں سے ہر قسم کے ٹیکس (زکوٰۃ الاموال، زکوٰۃ التجارۃ، زکوٰۃ الموالشی، زکوٰۃ العادوں اور زکوٰۃ الارض وغیرہ) جس کو جزیہ الاموال، جزیہ الارض وغیرہ بھی بطور مترادف کہا جاتا) حکومت براہ راست وصول کرتی، لیکن غیر مسلموں کے لوگ اپنے عریف خود ہی حسب معاہدہ منتخب کرتے اور حکومت ان عریفوں سے حساب لیتی۔ جزیہ بھی اسی طرح وصول کیا جاتا۔

جہاں تک مقدموں اور جھگڑوں کا تعلق ہے، مرکزی اور مشترکہ عدالتوں کی جگہ قوم وادعائیں قائم کی گئیں۔ مسلمانوں کے قاضی عہد نبویؐ کی طرح حکومت مامور کرتی اور غیر مسلموں کی عدالت تک ہر قوم ہی نہیں، بلکہ ہر فرقہ کی عدالت الگ تھی اور اس فرقہ کے مذہبی رہنما (پادری، حاخام وغیرہ) ہی افسر عدالت ہوتے اور اپنا دینی یا ملی قانون ہی نافذ کرتے، اسلامی قانون نہیں۔ اس بحیثیت حاکم کی مصلحت یہ تھی کہ اگر اسلامی قانون سب پر نافذ کیا جاتا تو غیر مسلموں کی رعیش کا باعث ہوتا، یوں بھی مسلمانوں میں مقامی قانون اور مقامی زبانوں کے جاننے والے کوئی نہ تھے۔ ایک ہی حاکم ہونے کی صورت میں اسلامی قانون کے روز افزوں بیرونی قانونوں سے متاثر ہونے کا خطرہ تھا۔ غالباً ایک فریق مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہوتا تو صرف ایسا مخلوط مقدمہ لازمی طور پر قاضی کے پاس آتا اور اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ پاتا۔

عام انتظامات میں ان کی اولیت یہ تھی کہ سرکاری مراسلوں کو بند کر کے اس پر (لاکھ کی طرح کی) مٹی لگا کر اس پر سرکاری سر لگاتے (طبری: تاریخ، ص ۲۷۹، ابن رستہ: جغرافیہ، ص ۱۹۲)۔

ہجری تقویم بھی انہیں نے سنہ ۱۱ھ نے شروع کی۔ کاسٹانی L. Caetani کو حیرت ہے کہ عیسوی تقویم حضرت عیسیٰؑ کے سات

عباس کے گھر کے پاس سے گزرے تو اس کی اوپر کی منزل کے پرٹالے سے ان پر گندہ پانی گرا۔ دفع مضرت عامہ کے اصول پر حضرت عمرؓ نے پرٹالہ اکھڑا دیا، لیکن جب حضرت عباسؓ نے کہا کہ یہ پرٹالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے نصب فرمایا تھا تو حضرت عمرؓ نے قسم دی کہ میرے کندھے پر چڑھ کر پرٹالہ دوبارہ اس کی جگہ نصب کر دو" (السمودی: وقاء الوفاء، بیروت ۱۳۹۳ء، ص ۳۹۰ تا ۳۹۱؛ نیز البلاذری: انساب)۔

مسجد نبویؐ میں لوگ نماز کے بعد یا نماز کے انتظار میں بیٹھ کر نجی گفتگو بھی کر لیا کرتے تھے۔ اس پر سختی سے منع کرنے کے بجائے مسجد سے متصل ایک نشست گاہ بنائی اور کہا کہ گپ شپ اور شعر بازی کرنی ہو تو وہاں جا کر بیٹھو، مسجد کے نمازیوں اور قرآن خوانوں کے لیے باعث حرج نہ ہو (السمودی، ص ۳۹۷ تا ۳۹۸)۔

عمر نبویؐ کے قانون کی "تبدیلی" کی ایک اور مثال ابو عبیدہؓ (کتاب الاسوال، عدد ۱۳۹۷، ۱۳۹۸) نے لکھی ہے۔ قبلی، جو شمالی عرب میں عراق اور شام کے مابین بستے تھے، غلہ اور زیتون کا تیل کاروانوں میں مدینے لایا کرتے تھے۔ مدینے میں گرانی بڑھی تو انہوں نے ان پر محصول در آمد (چنگی) کو آدھا، یعنی بجائے دس فی صد کے صرف پانچ فی صد کر دیا، ورنہ وہ غلے پر دس فی صد چنگی لیتے تھے۔

اسلامی قانون کا ارتقا عمر نبویؐ کے بعد، فتوؤں سے ہوا۔ فتویٰ دینے کا حق ہر مسلمان عالم کو ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں نہ صرف عدل عستری بلکہ قانون سازی بھی ہمیشہ حکومت سے آزاد رہی۔ منشیوں کا اختلاف آراء عمر فاروقؓ میں بھی رہا۔

وصیت، وفات اور جانشینی: ابو لؤلؤ فیروز نامی ایک ایرانی (میسائی یا مجوسی) غلام مدینے میں رہتا تھا۔ جب کبھی شہر میں کم عمر ایرانی (میسائی) غلام بچے دیکھتا تو، اگر ان کا سر ہلاتا اور رو کر کہتا: عربوں نے میرا جگر کھا ڈالا ہے (ابن سعد، ۳/۱: ۳۵۱)۔ وہ کاریگر اور بڑا دستکار تھا۔ ایک دن اس نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کے مالک نے اس پر جو روزانہ اجرت لگائی ہے وہ بہت سخت ہے۔ کاریگر سے اس کے پیشے کا سہ کر فرمایا: یہ تو کچھ گراں نہیں، اس سے تو وعدہ نہ کیا، لیکن بروایت امام بخاریؒ انہوں نے بعد میں اس کے لیے اس کے مالک سے سفارش کی۔ ابو لؤلؤ حضرت عمرؓ کے جواب مطمئن نہ ہوا۔ کچھ تلخ جواب دے کر اپنے بعض دیگر ہم وطنوں (پہرہزبان اور جینت) کے

طالب مسجد نبویؐ میں انساب اور ایام العرب کا درس دیتے تھے۔ حضرت عمرؓ عربی کی صرعی نحوی غلطی (لحن) کو بہت ناپسند کرتے تھے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۰۳)۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو بھی نوکا کہ قرآن مجید ہڈی لہجہ میں نہیں بلکہ فصیح قریشی لہجے میں پڑھیں (ازالہ الخفاء، ۱: ۱۹۷)۔ جاہلیت کی عربی شاعری کے مطالعہ کی وہ بڑی حوصلہ افزائی کرتے تھے تاکہ قرآن مجید کا صحیح مفہوم سمجھا جاسکے۔ وہ خود بھی شاعر تھے (ابن سعد، ۳/۱: ۳۲۳)۔ فصیح زبان کو مروج اور مستحکم کرنے کے لیے انہوں نے ابوالاسود الدؤلیؓ کو عربی صرف و نحو مدون کرنے کا حکم دیا (ازالہ الخفاء، ۱: ۱۸۹)۔

وہ طبابت کی خاص سرپرستی کرتے تھے اور ہر فوجی دستے میں ترجمان کی طرح طبیب بھی بھیجواتے (الوثائق السیاسہ، عدد ۳۰۷ از البری)۔ گھوڑوں کی افزائش نسل کی بھی خاص حوصلہ افزائی کرتے تھے (الوثائق، عدد ۳۳۱-۳۳۲)۔

حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں وقتاً فوقتاً بازار کا دورہ کرتے اور شہر اور مضافات کا اکثر رات کو گشت لگاتے اور فوری ضرورتیں پوری کرتے۔ ایک دن ایک نو وارد ناواقف غریب مسافر کی بیوی کی زچگی دیکھی۔ بھاگے ہوئے سرکاری اسٹور پر آئے اور غلہ لے جا کر خود پکا کر اسے کھلایا اور اپنی بیوی کو بھی ساتھ لے گئے کہ زچہ کو مدد دے جب اس نے اندر سے پکارا: امیر المؤمنین! اپنے دوست کو بیٹا ہونے کی خوش خبری دو تو اس وقت مسافر کو معلوم ہوا کہ یہ کون شخص ہے۔

وہ ہر نماز کے بعد کچھ دیر مسجد میں بیٹھے رہتے اور ہر شخص ان سے گفتگو اور فریاد کر سکتا۔ وہ اپنے آپ کو ہر فرد کے سامنے جوابدہ سمجھتے اور ہر شخص ان پر اعتراض یا سوال کر سکتا۔

رعایا پروری کے لیے جہاں وہ کاروانی راستوں میں سرکاری اسٹور جابجا رکھواتے تاکہ مسافروں کو بروقت مدد ملے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۰۳) وہیں وہ جانوروں کو بھی نہ بھولتے: "نہ ان کے منہ پر مارو نہ ان پر طاقت سے زیادہ بوجھ لا دو۔" انہوں نے بنانوروں کو خصی کرنے سے بھی منع کر دیا تھا (ازالہ الخفاء، ۱: ۱۷۳)۔

ذاتی کردار: بڑے انصاف پسند تھے اور اپنی تقصیروں کو برملا قبول کر لیا کرتے تھے، بلکہ ضرورت سے زیادہ ہی۔ ایک دن وہ نماز جمعہ کی نماز کے لیے کپڑے پہن کر آ رہے تھے۔ حضرت

کی ساری کتابیں، خاص کر ابن ہشام، الطبری، ابن سعد، السمعودی (مروج الذهب اور التنبیہ والاشراف)، ابن کثیر الذہبی اور ابن الاثیر، (۳) سوانح عمری میں البلاذری: انساب الاشراف: (۴) السمعودی: وقاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، بیروت ۱۳۹۳ھ؛ (۵) القاضی ابوبکر ابن العربی: العواصم من القواصم، مصر، ۱۳۹۰ھ؛ (۶) ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب؛ (۷) شہ ولی اللہ دہلوی: ازالۃ الخفاء خلافت الخلفاء (فارسی)؛ بریلی ۱۳۸۶ھ؛ دو ضخیم جلدیں؛ (۸) شبلی نعمانی: الفاروق، مطبوعہ دار المسنفین، اعظم گڑھ؛ (۹) جری زیدان: تاریخ النہد الاسلامی، طبع مصر؛ (۱۰) محمد حید اللہ: الوثائق السیاسیۃ العہد النبوی والخلفاء الراشدہ؛ بار سوم، ۱۹۷۳ء، جس میں کتابیات پر ایک ناتمام مضمون بھی ہے؛ (۱۱) Encyclopaedia of Islam، لائڈن، بار اول، مقالہ Omar از Levi della Vida



عمران : عبرانی: عِمران۔ یسیر بن قایم بن لاوی کا بیٹا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے والد، اس نے یوحنا سے شادی کی اور جب عمران کی عمر ۷۰ سال تھی تو یوحنا کے بطن سے حضرت موسیٰ پیدا ہوئے۔ عمران نے ۱۳۷ سال کی عمر میں (ابن الاثیر: ۱۱۹:۱۱۸؛ شعلی: ص ۹۹؛ الکسائی: ص ۲۰۱ اور الطبری: ۳۳۳)۔ یہ بیان بائبل کے بیان سے اس حد تک مختلف ہے کہ کتاب خروج باب ۶، ۲۰ کی رو سے عمران قتل کا بیٹا اور یسار کا بھائی تھا اور اس کی کل عمر ۱۳۷ سال تھی۔ عمران مصر کا وزیر اعظم مقرر ہوا اور ہر رات اسے فرعون کی خوابگاہ کی نگرانی اور حفاظت کرنا پڑی تھی (الکسائی: ص ۲۰۱)۔ ایک صبح نوجویوں نے بلو شاہ کے رو بہو اعلان کیا کہ اس کا آئندہ دشمن کچھ ہی دیر پہلے مل کے پیٹ میں، آچکا ہے اور اس کا ستارہ طلوع ہو چکا ہے جو نہایت بلند اور روشن ہے۔ فرعون نے مصر کی دایوں کو حکم دیا کہ وہ گھر گھر بھر کر بنو اسرائیل کی تمام حاملہ عورتوں کو کھوج نکالیں اور ان کے نام درج کریں، مگر ان دایوں نے عمران کی بیوی کا معائنہ نہ کیا، کیونکہ وہ جانتی تھیں کہ عمران فرعون کے پہلو سے جدا ہی نہیں ہوتا۔ اس طرح حضرت موسیٰ یقینی موت سے بچ گئے (دیکھیے الکسائی: محل مذکور)۔ اسی طرح تالمود میں بھی عمران کو مصر کا ممتاز ترین انسان بتایا گیا ہے (سوطا: ۳، باب ۱۲۰، خروج: ر ۱۳)۔

قرآن مجید [آل عمران: ۳۵] میں جس عمران کا ذکر آیا ہے

پاس پہنچا اور ان لوگوں سے ایک خنجر مستعار لیا۔ اتفاق سے اس کی کانا پھوسی کے وقت ایک مسلمان کا دہلی سے گزر ہوا تو گھبرایا اور بے اختیار وہ خنجر اس کے ہاتھ سے گر گیا۔ مسلمان نے اس وقت اسے کوئی اہمیت نہ دی اور چلا گیا۔ فجر کے وقت جب حضرت عمرؓ مسجد میں اہمیت کے لیے عراب کی طرف جا رہے تھے تو ابو لؤلؤ نے آکر انہیں مسلک طور پر دغی کر دیا، اور جب گرفتار کر لیا گیا تو خودکشی کر لی، چنانچہ حضرت عمرؓ کی شہادت کو بعض جدید مورخین مثلاً محمد حسین بیگل اور عباس محمود العقاد وغیرہ نے اہل فارس کی سازش قرار دیا ہے۔

دغی ہونے کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو بلا بھیجا اور وصیت فرمائی کہ غیر مسلم رعیت کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے (ابن ہشام: کتاب الجزیہ، باب ۳)۔ بیت اللہ کا کچھ قرض تھا، بیٹے کو تاکید کی کہ وہ فوراً ادا کر دیا جائے (ابن سعد: ۱/۳: ۲۶۰)۔

سب سے اہم مسئلہ جانشینی کا تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے کہا کہ مشرہ ہشرو میں سے جو لوگ زندہ ہیں (اور ایسے سات لوگ تھے) لیکن ان میں سے اپنے رشتہ دار سعید بن زیدؓ کو انتہائی تقویٰ سے خارج کر دیا، وہ اپنے میں سے ایک کا انتخاب کر لیں، یعنی حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ، سعدؓ اور حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف۔ چونکہ چھ ارکان میں مساوی آرا کی صورت میں پیچیدگی پڑ سکتی تھی، اس لیے اپنے بیٹے عبداللہؓ بن عمرؓ کو ساتواں رکن اس شرط سے مقرر کیا کہ وہ خود منتخب نہ کیے جائیں اور وہ خود رائے صرف اس وقت دیں جب راعیں برابر ہوں جائیں اور خود بیٹے کو ہدایت کی کہ ایسی صورت میں اپنی فیصلہ کن رائے اس امیدوار کو دینا جس کے لیے عبدالرحمنؓ بن عوف نے رائے دی ہو۔ پھر خود ہی کہا کہ بیٹے کا یہ تقرر اس کے لیے تعزیت کے طور پر ہے۔ چنانچہ اس سات رکنی کمیٹی نے حضرت عثمانؓ بن عفان کا انتخاب کیا۔ انہیں وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پہلو میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس دفن کیا گیا۔

ماخذ : (۱) حدیث کی ساری کتابیں، الصحاح انت نیز حضرت عمرؓ کے اپنی مرویات کے لیے احمد بن حنبل: مسند، الحاكم: المستدرک اور الطبرانی: المعجم الکبیر؛ (۲) تاریخ اسلام اور سیرت النبیؐ

بھیج دیا۔ ہمیں معلوم ہے کہ فتح شام کی کارروائی میں حضرت عمروؓ نے بہت نمایاں حصہ لیا تھا۔ دریاے اردن کے مغرب کے علاقے کی تسخیر بالخصوص انھیں کا کارنامہ تھا اور وہ جنگ اجبتون اور یرموک اور فتح دمشق میں بھی شامل تھے۔

پھر بھی ان کی اصل شہرت فتح مصر کی وجہ سے ہے۔ بعض ماخذ کی رو سے وہ اپنی فوج لے کر اپنی ذمہ داری پر وہاں گئے تھے، انھوں نے حضرت عمرؓ کو اس مہم کی اطلاع دے دی مگر تھی حضرت عمرؓ کی جانب سے بہت جلد ان کے لیے حضرت الزبیرؓ کی قیادت میں کمک بھیجی گئی۔ اس مہم میں ۱۸ھ/۶۳۰ء کے موسم گرما میں یونانیوں کو ہلیو پولیس (= بعلبک، مدینۃ القس) پر شکست ہوئی، ۲۰ھ/۶۳۱ء میں بابل (Babylon) پر عربوں کا قبضہ ہوا، ۲۱ھ/۶۳۲ء میں اسکندریہ ان کے زیر اقتدار آگیا، لیکن حضرت عمروؓ کا کارنامہ فقط مصر کا فتح کرنا ہی نہیں تھا، انھوں نے اس کے نظام حکومت، محکمہ عدل و انصاف کے نظم و نسق اور ٹیکس (ضرائب) عائد کرنے کے قواعد و ضوابط بھی مقرر کیے، فسطاط کی بنیاد بھی انھیں نے رکھی، جسے بعد میں مصر کہا گیا اور جس کا نام چوتھی صدی ہجری/دسویں عیسوی میں قاہرہ ہو گیا۔

خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے شروع ہی میں حضرت عمروؓ بن العاص کو معزول کر کے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو ان کی جگہ والی مقرر کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمروؓ بن العاص کا دوبارہ حکومت سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے لیے فضا مکدر ہو گئی تو اس فتنے کے دوران میں وہ مکہ مکرمہ میں قیام پذیر رہے۔ جب جنگ جمل ختم ہوئی اور میدان خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صرف دو مد مقابل باقی رہ گئے تو صرف اس وقت ہی حضرت عمروؓ بن العاص دوبارہ میدان عمل میں آئے اور انھوں نے کھلم کھلا امیر معاویہؓ کا ساتھ دیا۔ معرکہ صفین میں وہ شامی سوار فوج کے قائد تھے۔ جب حضرت علیؓ کی فتح ہوتی نظر آئی تو انھوں نے یہ کارکردگی نہ کی کہ اپنی فوج کے نیزوں پر قرآن کے اوراق بلند کر دیئے۔ یہ تدبیر چل گئی اور لڑائی کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس کے بعد دونوں فریق حکیم پر متفق ہو گئے اور اس کے لیے دو حکم، حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص مقرر ہوئے۔ فیصلے کے لیے مقررہ دن کے آنے سے پہلے حضرت عمروؓ بن العاص نے امیر معاویہؓ کے حق میں یہ اہم اقدام

وہ حضرت عیسیٰؑ کے نانا عمران بن ماہان ہیں۔ اسی مناسبت سے حضرت مریمؑ کو سورہ تحریم میں بہت عمران کہا گیا ہے۔ اشعری (ص ۲۲۰) نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ دلائی ہے اور لکھا ہے کہ دونوں کے زمانے میں ۱۸۰۰ سال کا وقفہ ہے۔ جبکہ حضرت موسیٰؑ کے والد محترم کا نام صراحت کے ساتھ قرآن مجید یا احادیث مبارکہ میں مذکور نہیں ہے۔ اس کے بجائے صرف اسرائیلیات میں اس کا ذکر آتا ہے۔

ماخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید از المرحوم شیخ السیوطی وغیرہ؛ (۲) اشعری: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵،

حسن: تاریخ عمرو بن العاص.

○

عمرو بن عبید ابو عثمان: اولین معتزلہ میں سے تھا۔

اس کے دادا باب کو مسلمانوں نے کابل میں گرفتار کیا تھا۔ خود وہ بلخ میں ۸۰ھ/۶۹۹ء میں پیدا ہوا تھا اور بنو حنیم کی ایک شاخ یزید بن مالک کا مولیٰ تھا۔ بظاہر اس کا باپ ہمرے میں منتقل ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ عمرو کچھ مدت حضرت حسنؓ بصری کے حلقہ درس میں شامل رہا، اگرچہ الحافظ پہ بھی کہتا ہے کہ وہ فضل بن عیسیٰ الرقاشی کا شاگرد تھا۔ اس کا کچھ تعلق یزید ثالث سے بھی تھا۔ اس نے اپنے زہد و ورع کے سبب بڑی شہرت حاصل کی اور اس کی رسائی خلیفہ المنصور کے دربار میں بھی تھی۔ وہ المنصور سے مذہبی اور اخلاقی مسائل پر بے ہنگام گفتگو کیا کرتا تھا اور کبھی کوئی انعام قبول نہیں کرتا تھا۔ المنصور کردار کی مضبوطی کی بنا پر اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کی وفات پر اس نے چند اشعار اس کی تعریف میں کہے تھے (دیکھیے العارف)۔ اس کی وفات ۳۳ھ/۷۵۱ء میں یا اس کے لگ بھگ کے راستے میں ہوئی اور اسے مران میں دفن کیا گیا جو مکہ سے دونوں کی مسافت پر ہے۔

واصل بن عطاء سے اس کے تعلقات کی صحیح نوعیت معلوم نہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ فرقہ معتزلہ کے قائم کرنے میں ان دونوں کا کتنا کتنا حصہ ہے۔ واصل بن عطاء کی بابت ایک کہانی مشہور ہے کہ وہ الحسن بصریؓ کے حلقے سے علیحدہ ہو گیا جس پر الحسن نے کہا: **اَفْتَرَلَ عَمْرُو**۔ یہی کہانی عمرو بن عبید اور الحسن اور عمرو اس کے شاگرد ثناء دونوں کی بابت بھی بیان کی جاتی ہے۔ قدیم مصنف ابن قتیبہ (م لוח ۵۲۷/۸۸۳ء) عمرو سے واقف ہے مگر واصل سے نہیں۔ بشر بن المعتمر (م ۳۱۰ھ/۸۲۵ء) اپنی جماعت کو عمرو کا پیرو بتاتا ہے اور اپنے مخالفین کو جم کا (انتصار) مں ۳۳ھ)۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو کے معتقدات عموماً واصل سے لئے جلتے ہیں، صرف جنگ جمل کے فریقین کی بابت دونوں کے نقطہ نظر میں کسی قدر اختلاف تھا۔ واصل کی شادی عمرو کی بہن سے ہوئی تھی، لہذا ان میں باہمی تعلق تھا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ عمرو کا حصہ واصل سے، جو اس سے تھو برس پہلے مر گیا تھا، متاخر فرقہ معتزلہ کی تشکیل و تنظیم میں زیادہ ہو، بالخصوص اس لیے بھی کہ ابو ذیل الطائف عمو کا شاگرد تھا (انتصار) مں

کیا کہ مصر پر قبضہ کر کے اسے امیر معاویہ کے علاقے میں شامل کر دیا۔ حضرت علیؓ کی طرف سے والی مصر اس وقت محمد بن ابی بکر تھے۔ انھوں نے عمرو بن ابی بکر کو ۳۸ھ/۶۰۸ء میں شکست دی اور انھیں قتل کر دیا۔

مسئلہ تحکیم میں ان کی تدبیر سے لوت یہاں تک پہنچ گئی کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے کھڑے ہو کر اعلان کر دیا کہ وہ معاویہ اور علیؓ دونوں کو خلافت کے منصب اعلیٰ کے لیے نااہل سمجھتے ہیں، مگر حضرت عمروؓ نے اس سے صرف اس حد تک اتفاق کیا۔ کہ وہ حضرت علیؓ کی معزولی پر متفق ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف کمزور ہو گیا، لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو محض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص طلب کرنے کے لیے لڑے تھے۔ حضرت عمروؓ اپنی وفات تک والی مصر رہے۔ ۱۵ رمضان ۳۰ھ/۲۲ جنوری ۶۶۱ء کو وہ محض اتفاق سے زادیہ کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے، جو ان تین خارجیوں میں سے ایک تھا جنھوں نے بقول بعض اپنے مذہبی جنون کی بنا پر حضرت علیؓ امیر معاویہ اور حضرت عمروؓ تینوں رہنماؤں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اس دن وہ وجہ سے صلوة الفجر کی امامت کرنے کے لیے نہ آ سکے اور انھوں نے اپنی جگہ خارجہ بن حذافہ کو نماز پڑھانے کے لیے مامور کر دیا۔ اور خارجہ کو مسلک زہم لگایا۔ حضرت عمروؓ بن العاص بڑے خوش گفتار مصاحب اور شیریں بیان خطیب، قادر الکلام مدبر، سیاستدان اور سپہ سالار تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عسکری مہموں میں ان پر اعتماد فرماتے، ان کی قدر کیا کرتے اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ سے رحم و کرم کی دعا فرماتے تھے (سیر اعلام النبلاء ۳: ۲۳ و ۲۴)۔ (الہدایہ والنہایہ ۸: ۲۶)۔ ان سے ۳۹ حدیثیں بھی مروی ہیں۔

ماخذ: (۱) ابن جریر: الاصابہ ۲: ۱ بعد؛ (۲) ابن الاثیر: اسد اللقبہ (قاہرہ ۱۲۸۶ھ) ۲: ۵۳؛ (۳) النودی (طبع و مستفک) مں ۴۷۸ بعد؛ (۴) البلاذری (طبع ڈھویہ) بعد اشاریہ؛ (۵) الطبری (طبع ڈھویہ) بعد اشاریہ؛ (۶) ابن سعد ۳: ۲۱؛ (۷) ابن عبد البر: الاستیعاب ۲: ۳۳۳؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، پہلی جلد، بعد اشاریہ؛ (۹) ابن حزمہ: منہج منہج انساب العرب، مں ۱۲۳؛ (۱۰) ابن کثیر: الہدایہ والنہایہ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۸: ۲۵ تا ۲۷؛ (۱۱) حسن ابراہیم

(۶۷)۔

ماخذ : (۱) الحیاط: انتصار (طبع NYBERY) ص ۶۷
 ۹۷ بعد: ۱۳۳۱ھ/۲۰۱۰ء (۲) الاشعری: مقالات، ص ۱۱، ۱۳۸، ۲۲۲ بعد:
 (۳) ابو یحییٰ: فرق الشیخ، ص ۸، (۴) ابن کثیر: العارف، ص ۲۳۳
 ۲۳۱: (۵) السید الرضی: منیہ، ص ۱۸، ۲۲ تا ۲۴: (۶) الجاخذ: البیان
 (قاہرہ ۱۳۳۵ھ/۱۹۲۱ء): ۲۰۲، ۲۳۵: (۷) البغدادی: الفرق، ص ۱۵
 ۹۸ تا ۱۰۱: ۲۲۳، ۳۰۶: (۸) الشریستانی: الملل، ص ۱۷، ۳۳ بعد: (۹)
 المسعودی: مروج الذهب، ص ۶، ۲۰۸ تا ۱۲۱، ۲۲۳: ۷
 ۱۳۳ تا ۲۳۶: (۱۰) ابن عسکان: عدد ۵۱۳: (۱۱) A.S. TRITTON: Muslim Theology، لندن ۱۹۳۷ء، ص ۵۰، ۶۰ تا ۶۲، جہاں مزید
 حوالے دیئے گئے ہیں۔



عمرو : (ع)۔ معنی حج اصغر از مادہ ع۔ م۔ ر، عمر یعمر
 (تغیر کرنا) باب الفعل = زیارت کرنا، عمرو ادا کرنا (ابن
 منظور: لسان العرب، مفردات، بذیل مادہ)۔ شریعت میں عمرو سے مراد
 شرائط مخصوصہ اور افعال خاصہ کے ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت
 کرنا ہے (الجزیری: الفقه علی المذاهب الاربعہ، ص ۱۱۲۱ اردو ترجمہ،
 لاہور ۱۹۷۷ء)۔

اہمیت و ضرورت: عمرو کو اس کی اہمیت کے پیش نظر حج اصغر
 کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے قرآن کریم
 کی آیت ۲ [البقرہ: ۱۹۶] اور بعض احادیث سے وجوب عمرو کا حکم مستنبط
 کیا ہے (الیسنوی: تفسیر، ص ۲: ۲۱۷)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم نے فرمایا کہ ایک عمرو دوسرے عمرے تک تمام گناہوں کا کفارہ
 ہوتا ہے (الجزیری: التلخیص، ص ۲۳۳، ابواب العمرة مطبوعہ لائپزن)۔
 ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے ایک انصاری خاتون ام
 سنانؓ کو رمضان المبارک میں عمرو ادا کرنے کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا
 کہ رمضان المبارک میں عمرو کرنا حج کے برابر ثواب رکھتا ہے (مسلم:
 التلخیص، ص ۶: ۶۱، قاہرہ ۱۳۳۲ھ)۔ مشکوٰۃ (ص ۶: ۶۲)، طبع محمد ناصر الدین البانیؒ
 دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء)۔ میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ حج کے بعد
 عمرے کرتے رہو، کیونکہ یہ محتاجی اور گناہوں کو اس طرح دور کرتے
 ہیں جس طرح بھی لوہے، سونے اور چاندی کی میل پکیل کو ختم کر
 دیتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا عورتوں پر جلو
 ہے؟ آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہے، مگر وہ ایسا جلو ہے کہ جس میں
 جنگ و جدال نہیں، یعنی حج اور عمرو (حوالہ مذکور، ص ۲: ۹، عدد ۲۵۳۳)۔
 خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے زندگی مبارک میں
 ایک حج اور چار عمرے ادا کیے (دیکھیے کتب احادیث ابواب الحج و
 العمرة نیز بذیل مادہ عمرو، در ۲۲۲)۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل نے قدرت ہونے
 پر عمر بھر میں ایک مرتبہ عمرو ادا کرنے کو حج کی طرح واجب قرار دیا
 ہے (معجم الفقه الحنبلی، ص ۲: ۷۲۶، الحنفی: حاشیہ علی الیسنوی، ص ۲:
 ۲۱۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک اہل مکہ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ
 طواف کرتے رہتے ہیں (معجم، ص ۲: ۷۲۶) امام ابو حنیفہؒ سے بھی وجوب
 کا ایک قول مروی ہے (محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ص ۳۶۹
 مطبوعہ دہلی) لیکن قول مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ
 نے اسے سنت موکدہ قرار دیا ہے (عبد الککور لکھنوی: علم الفقه،
 ص ۵۱۳، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت سنت موکدہ کی
 ہے (معجم، ص ۲: ۷۲۶، ص ۲)۔

عمرے کی تین صورتیں ہیں: (۱) مفرد، (۲) تمتع، (۳) قرآن۔
 بالکلہ و شافعیہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر قرآن ہے۔ حنابلہ
 کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر افراد اور پھر قرآن ہے، جبکہ
 احناف کے نزدیک سب سے افضل قرآن پھر تمتع پھر افراد ہے
 (الجزیری، ص ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۶، ۱۱۳۹، ہدایہ، ص ۲۳۰)۔

(۱) عمرو مفرد: یعنی حج کے مینوں کے سوا سال کے کسی اور مینے
 میں صرف عمرو کیا جائے یا اگر حج کے مینوں میں ہو تو ضروری ہے
 کہ وہ اس سال الہام صحیح کے بغیر حج کی نیت نہ رکھتا ہو۔

شرط: اس کی صحت کی شرائط وہی ہیں جو حج کی ہیں، یعنی
 مسلمان اور عاقل، بالغ ہونا (الجزیری، ص ۱۰۳۱)، اس کا وقت حنابلہ،
 شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سال کے تمام ایام بشمول ایام التشریق
 ہیں، بشرطیکہ وہ اس سے پہلے عمرے یا حج کا احرام نہ باندھ چکا ہو،
 کیونکہ اس صورت میں احرام کی تکمیل کے بعد ہی وہ دوسرے کی
 نیت کرنے کا مجاز ہو گا (کتاب مذکور، ص ۱۱۲۵)۔ احناف کے نزدیک
 ذوالحجہ کی نویں تاریخ (یوم عرفہ) سے لے کر تیرہویں تاریخ کی شام
 تک عمرو ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، تاہم اگر کوئی ان دنوں میں عمرے

نیت تمام عبادات کی طرح عمرے میں نیت کرنا ضروری ہے۔ نیت میں معتمر کو یہ فعل کرنا ہوتا ہے کہ آیا وہ خلی عمرہ کرنا چاہتا ہے یا قرآن (دیکھیے نیچے) اگر خلی عمرہ کرنا چاہتا ہے تو اسے اہرام باندھنے وقت یہ کہنا چاہیے: **اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اُرِیدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فِیْسَرًا** (مجم الفتا الحللی، ۱/۲۲۵ ک ۱ و ۲) یعنی اے اللہ میں عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، اسے میرے لیے آسان بنا اور اسے میری طرف سے قبول فرما۔

اگر نیت قرآن یعنی ایک ہی اہرام سے عمرہ اور حج کرنے کی ہو تو اہرام باندھنے وقت یہ کہنا چاہیے: **اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اُرِیدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فِیْسَرًا** (مجم الفتا الحللی، ۱/۲۲۵ ک ۱ و ۲) یعنی اے اللہ میں حج اور عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، انہیں میرے لیے آسان بنا اور میری طرف سے قبول فرما۔ مناسب ہے کہ ہر نماز کے بعد بھی اس دعا کا اعلان کرتا رہے (حوالہ مذکور) نیز معتمر کو تلبیہ میں 'اول الذکر صورت میں' لبیک، 'عمرة اور موخر الذکر صورت میں لبیک، لعمرة و حجة کہنا چاہیے (کتب مذکور: ۲۳۸)۔

۱۔ اہرام: جب معتمر کسی میقات کے پاس یا اس کی محاذات میں پہنچے تو ضروری ہے کہ وہیں پہنچ کر اہرام باندھ لے اور تلبیہ کا آغاز کر دے۔ اہرام کے موقع پر غسل کرنا ناخن اور بالوں کا ترشانا یا سنگھی کرنا اور نیا یا دھلا ہوا اہرام باندھنا مستحب ہے۔ اگر مکہ وہ وقت نہ ہو تو اہرام باندھنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرنا بھی مسنون ہے۔

۲۔ طواف: طواف کا آغاز حجر اسود سے کرے۔ اسے دیکھ کر ہاتھ اٹھائے اور تکبیر و تلیل کے (ہدایہ: ۲۲۰، ابو داؤد: السنن: ۲/۲۳۹) اور پھر اگر بغیر کسی کو تکلیف پہنچائے، اس کا استلام (چومنا) ممکن ہو تو استلام کرے، اگر بھیڑ کی وجہ سے یہ ممکن نہیں تو کسی چھڑی وغیرہ کو حجر اسود پر لگا کر چوم لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے ہاتھ لکڑے ہو کر دونوں ہاتھوں کو، ہتھیلیوں کی جانب سے، اس کے سامنے کر کے تکبیر و تلیل کے اور اللہ کی حمد اور آنحضرت پر درود و سلام بھیجے (ابو داؤد: السنن: ۲/۲۳۰، ہدایہ: ۲۲۱، الترمذی: السنن: ۱/۱۳۳)۔ اصطلاح کی حالت میں (یعنی چاروں کو دائیں بغل کے نیچے اور بائیں کندھے کے اوپر ڈالے ہوئے) طواف کا آغاز کرے، طواف میں ہاتھ سمیت بیت اللہ شریف کے تین چکر (اشواط) رل

کی نیت کر کے اہرام باندھ لے تو اس پر تکمیل واجب ہوگی، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ اہرام کھول دے اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے اور اہرام کھولنے کی وجہ سے (بکری وغیرہ کی) قربانی دے (کتب مذکور: ۱/۳۳، عبد الحکوم: علم الفتا: ۵۳۳ بعد)۔ ایک سال میں متعدد عمرے کرنا منع نہیں، لیکن دس یوم سے کم وقفے میں دوسرا عمرہ غیر مستحب ہے (مجم الفتا الحللی، ۱/۷۶۱)۔ ماکہ کے نزدیک ایک سال میں دوسری مرتبہ عمرہ کرنا مکروہ ہے (الجزیری: ۱/۳۷۷)۔

اس کے میقات (اہرام باندھنے کے میقات) آفاقی کے لیے وہی ہیں جو حج کے ہیں [رک پہنچا] یعنی اہل پاکستان، ہندوستان، یمن وغیرہ کے لیے 'مکلم، مصر، شام' طرابلس اور یورپ وغیرہ سے آنے والے افراد کے لیے 'عند' (یا موجودہ رائج ہستی) اہل عراق کے لیے ذات عرق، اہل نجد کے لیے قرن المنازل، اہل مدینہ منورہ کے لیے دوا الحلیہ یا بدر علی (الجزیری: ۱/۳۶۶، محمد شفیع: جواہر الفتا: ۱/۳۶۳ تا ۳۶۸، کراچی ۱۳۹۵ھ) جبکہ اہل مکہ یا حدود حرم میں رہنے والے افراد کے لیے حل کا تمام میقات ہے، البتہ سب سے افضل میقات ماکہ اور شافعیہ کے نزدیک مکہ اور طائف کے مابین واقع مقام بقرانہ ہے (جہاں سے آپؐ نے تیسرے عمرے کا اہرام باندھا تھا) اور پھر تنعیم (جہاں سے حضرت عائشہؓ نے اہرام باندھا تھا) جبکہ حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک سب سے افضل جگہ تنعیم ہے اور پھر بقرانہ (الجزیری: ۱/۳۶۶، الرغینانی: اہدایہ: ۲/۲۶۱، دہلی ۱۳۸۹ھ)۔ اگر عمرے کا اہرام علاقہ حل کے بجائے علاقہ حرم میں باندھا تو جائز ہے، مگر قربانی دینا ہوگی، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اہرام باندھنے کے بعد وہ علاقہ حل کی طرف چلا گیا تو قربانی ساقط ہو جائے گی (الجزیری: ۱/۳۶۶)۔

عمرہ کے ارکان: احناف کے نزدیک عمرے کا رکن ایک، یعنی طواف کی بیشتر تعداد (چار پھیرے) ہے۔ اس کے باقی افعال مثلاً اہرام، سعی، حلق وغیرہ شرائط ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تین ارکان، یعنی اہرام، طواف، سعی بین الصفا و المرہ قرار دیئے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس تعداد میں ہل کھڑے اور ترتیب کو ملحوظ رکھنے کا اضافہ کر کے ارکان کی تعداد پانچ قرار دی ہے (الجزیری: ۱/۳۶۳)۔ یہ افعال شرط ہوں یا رکن، مقصد ان کا وجوب اور ان کا طراز ہے (الرغینانی: اہدایہ: ۲/۲۶۳، ۲/۲۶۱ بعد ۲۳۷ بعد ۲۳۰ بعد)۔

سعی سے فارغ ہو کر حلق یا تقصیر کرائے (مرد کے لیے حلق اور عورت کے لیے تقصیر اولیٰ ہے) اور پھر احرام کھول دے۔ اس طرح محو (مغزو) ادا ہو جاتا ہے۔ حج اور عمرے سے فراغت کے بعد مسجد نبوی کی زیارت کرنا اور آپ کے روضہ اقدس پر حاضری دینا بھی مستحب ہے (ابو داؤد السنن ۲۹: ۲۹۷، باب ۱۵۵: عید الفکر: علم الفقہ ۵۷۱ تا ۵۷۲)۔ محو کی دوسری دونوں صورتوں قرآن اور تمتع کے لیے رک بہ حج۔

ماخذ : متن میں مذکور ہلا کے علاوہ دیکھیے: (۱) صدیق حسن خان قزوینی: طراز الخمرۃ الی الحجۃ و العمرۃ، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۲) موصیٰ مصنف: ایضاح الحجۃ للعمرۃ، آگرہ ۱۳۰۵ھ؛ (۳) وہی مصنف: فحائل الحج و العمرۃ، (۴) عبدالحق: انیس السافرن، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ؛ (۵) عبدالوہاب دہلوی: ادعیۃ حج، دہلی ۱۹۳۵ھ؛ (۶) محمد ذکریا کاندلوی: فحائل حج (د عمرۃ)، دہلی ۱۹۵۳ھ؛ (۷) غلام رسول سورتی: مسلک البرۃ فی شک الحج و العمرۃ، (۸) وید الزمان: تفریح الحج والزیارۃ، بہمنی ۱۳۹۲ھ۔

عید : (ع، ج اعیان) مسلمانوں کے دو تہواروں کا نام۔ مادہ ع - و - د، علویود عودا، و عیادا، (۰) معنی لوٹ آنا، پھر آنا، سے اسم مصدر، لغوی اعتبار سے ہر وہ دن جس میں لوگ جمع ہوتے ہوں؛ (۲) خوشی اور فرحت کے لوٹ آنے کا موسم؛ (۳) وہ دن جو ہر سال اپنے ساتھ نئی خوشیوں لائے (ابن منظور: لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اسلام میں دو تہوار ہیں: یکم شوال الیکرم کو عید الفطر کہتے ہیں اور ۱۰ ذوالحجہ کو عید الاضحیٰ [رکت ہائی] منائی جاتی ہے۔ ان دونوں عیدوں کا خاص مذہبی و روحانی پس منظر ہے۔ عید الفطر صوم [رکت ہائی] رمضان کے اہم فریضے کو لو کرنے کی خوشی میں منائی جاتی ہے، جبکہ عید الاضحیٰ حضرت ابراہیم [رکت ہائی] کی سنت قربانی کی یاد منانے کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ ان دونوں موقعوں پر خدا تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر ادا کیا جاتا ہے اور اس سے غلو و درگزر کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔

ان دونوں موقعوں کی ایک مشترکہ خصوصیت اجتماعی صورت میں نماز عید کی لواجستگی ہے، جو بہت فضیلت کی حامل ہے۔ یہ نماز دو رکعت پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ہر رکعت میں رفع یدین کے ساتھ کچھ دائمہ بحیرات کہی جاتی ہیں۔ احناف کے نزدیک ہر

(یعنی پہلوان کی طرح کندھے ہلاتے اور اکڑتے ہوئے) اور باقی چار چکر معمول کے مطابق عاجزی اور فروتنی کے ساتھ لگائے۔ اگر بحیر کی وجہ سے رمل کرنا ممکن نہ ہو تو رک جائے، جب جبکہ فراخ ہو تو پھر رمل کرے اور ہر پھیرے میں جب حجر اسود کے سامنے سے گزرے تو استظام کرے، اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو حسب سابق اس کے سامنے کھڑے ہو کر بحیر و حلیل کہنے پر کفایت کرے۔ رکن یمانی کا استظام بھی مسنون ہے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر، یا جہاں جبکہ ملے، دو رکعت نماز پڑھنا احناف کے نزدیک واجب اور امام شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ نماز سے فراغت کے بعد پھر حجر اسود کا، اگر ممکن ہو، تو استظام کرے، ورنہ استظام پر قناعت کرے (البخاری: ۱۰۳۱، کتاب ۲۵، باب ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷،

۲۵۰ تا ۲۵۱: ۱۹۶۱ء؛ (۷) الرغینالی: ہدایہ: ۱۵۱ تا ۱۵۳؛
(۸) الجزیری: ۵۷۳ تا ۵۶۵: لاہور: (۹) الشافعی: کتاب الام وغیرہ۔

○

عید الاضحیٰ : (جسے عید قربان اور عید النحر بھی کہتے ہیں) یا عید الکبیر ہندوستان میں بقر عید (بقرو عید) ترکی میں بویوک بیرام (buyukbairam) یا قربان بیرام، یہ ۱۰ ذوالحجہ یعنی اس روز منائی جاتی ہے جس روز حجاج کرام ولدی مٹی میں حج قربانیاں کرتے ہیں رکۃ حج یعنی ایام الشریع کے دوران۔ اس روز مٹی میں قربانی کرنے کی ابراہیمی سنت کو اسلام نے نہ صرف حجاج کے لیے بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے بطور سنت (یا احتیاط کے نزدیک بطور واجب) برقرار رکھا ہے۔

عید الاضحیٰ کے دن قربانی ہر اس آزاد مسلمان پر واجب ہوتی ہے جو قربانی کا جانور خریدنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ چھوٹے جانور یعنی چھتر، بکرا، دنبہ وغیرہ ایک شخص کے لیے اور بڑے جانور مثلاً اونٹ، گائے، بھینسا وغیرہ سات افراد کے لیے کفایت کرتے ہیں۔ ایک شخص ایک سے زائد قربانی کے جانور ذبح کر سکتا ہے خود آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سو اونٹ ذبح کیے تھے۔ ان جانوروں کے لیے معینہ عمر کا ہونا اور جسمانی عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے (گانے، ٹکڑے وغیرہ نہ ہوں)۔ قربانی کا وقت نماز عید (جس نماز عید جائز نہ ہوتی ہو وہاں طلوع آفتاب) کے بعد سے شروع ہو کر بارہویں ذوالحجہ کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ قربانی کرنے والوں کے لیے حسب ذیل امور مستحب ہیں: (۱) تسمیہ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر پڑھنا؛ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھنا؛ (۳) قیلے کی جانب رخ کرنا؛ (۴) تسمیہ سے پہلے اور بعد میں تین بار تکبیر کرنا؛ (۵) قربانی کی قبولیت کی دعا کرنا۔ اگر قربانی نذر کے طور پر کی گئی ہے تو قربانی کرنے والے کو اس کا گوشت مطلق نہیں کھانا چاہیئے بلکہ سارے کا سارا خیرات کر دینا چاہیئے لیکن اگر قربانی رضاکارانہ طور پر دی گئی ہے جیسا کہ عموماً ہوتا ہے تو وہ گوشت کا ایک تہائی حصہ (بوقت ضرورت اس سے زیادہ بھی) اپنے مصرف میں لا سکتا ہے اور باقی گوشت ہانت دینا چاہیئے۔

عید کی نماز باجماعت اور اس روز کے امور مسنونہ کے لیے

رکۃ عید

رکعت میں تین تین اور کل چھ تکبیرات زائد ہوتی ہیں۔ یہ واجب ہیں ترک کی صورت میں سجدہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ پہلی رکعت میں ثناء کے بعد اور تہود و سجدہ سے پہلے اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے شوافع، حنابلہ، مالکیہ، حنبلہ، حنفیہ کے نزدیک کل بارہ تکبیرات مسنون ہیں۔ سات پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد تہود اور قرأت سے پہلے پانچ دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے (الجزیری: ۳۵۹ تا ۵۵۳)۔ نماز کے اختتام پر ایام خطبہ پڑھتا ہے جو جمعہ، رکۃ ہائے کی طرح دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نماز کے لیے نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔ نماز کے روز نماز عید سے پہلے گھر میں مسجد میں یا عید گاہ میں کسی قسم کے داخل مسنون نہیں۔

عید کے موقع پر مندرجہ ذیل امور سنت ہیں: (۱) غسل کرنا؛ (۲) مسواک کرنا؛ (۳) خوشبو لگانا؛ (۴) پاس موجود نئے یا صاف ستھرے کپڑے پہننا؛ (۵) عید الفطر کے روز کچھ (خاص طور پر میٹھی چیز) کھا کر اور عید الاضحیٰ کے دن خالی پیٹ نماز عید پڑھنے جانا؛ (۶) عید الفطر کی نماز سے پہلے صدقہ و فطر ادا کرنا؛ (۷) تکبیرات تشریق: اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ اکبر و اللہ اکبر پڑھتے ہوئے عید گاہ کو جانا اور واپس آنا (الرغینالی: ہدایہ: ۱۵۳ بعد الجزیری: ۵۵۵ تا ۵۵۸)۔

عیدین میں خاص طور پر خوشی کے اظہار پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلا تفریق ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ مگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو اس کا کھولنا ضروری ہے۔ ایام عید سے مراد یکم شوال الکرم اور ۱۰ ذوالحجہ تا ۱۳ ذوالحجہ ہے (ہدایہ: ۲۰۸)۔ عیدین میں دوسروں سے خندہ پیشانی سے پیش آنا بھی مستحب ہے۔

ان ایام کے اثرات و برکات بے شمار ہیں۔ حق تعالیٰ ان دنوں اپنے بندوں کے احوال کا خصوصی طور پر مشاہدہ فرماتے ہیں اور فرشتوں کے سامنے مہابات کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر بارگاہ خداوندی سے بندوں کی تقصیرات کی معافی اعلان ہوتا ہے۔

ماخذ : (۱) قرآن کریم؛ (۲) البقرہ: ۸۳؛ (۳) البخاری: ۱۹۶۵؛ (۴) مسلم: ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ (۵) ابوداؤد: ۶۷۵ تا ۶۸۵؛ (۶) ترمذی: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸) ابوداؤد: ۶۷۵ تا ۶۸۵؛ (۹) ترمذی: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۳۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۴۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۵۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۶۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۷۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۸۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۹۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۰۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۱۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۳۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۴۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۵۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۷۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۸۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۹۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۰۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۱۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۲۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۳۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۴۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۵۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۶۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۷۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۰) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۱) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۲) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۳) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۴) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۵) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۶) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۷) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۸) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۸۹) خطیب ترمذی: مشکوٰۃ: ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۲۹۰) خطیب ترم

ماخذ : مادہ عید میں مندرجہ ماخذ میں باب اضحیہ کا اضافہ کر لیجئے۔

عید الفطر : (یا عید الفیض) : ترکی کو چک بیرام یا شکر بیرام یکم شوال الحکم کے دن منائی جاتی ہے۔ اگر کسی مسلمان نے رمضان المبارک فتم ہونے سے پہلے صدقہ فطر رک بہ ذکوہ ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہیئے کہ وہ اسے زیادہ سے زیادہ یکم شوال تک بلکہ عید الفطر کی نماز سے پہلے ادا کر دے۔

یہ عید چونکہ ماہ میام کے خاتمے پر آتی ہے اس لیے اگرچہ اسے عید الفیض کہتے ہیں تاہم یہ عید الکبیر کی نسبت کہیں زیادہ جوش و خروش اور دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔

ماخذ : کتب فقہ میں باب صدقہ الفطر کتاب العیدین اور ماخذ مندرجہ مادہ عید



عیسیٰ : بن مریم سلسلہ انبیاء بنی اسرائیل کے آخری نبی اور حضرت مریم [رک با] کے بیٹے۔ قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ ان کی والدہ ماجدہ مریم ان کے مٹا حضرت عمران اور ان کی مٹی (حذبت فاتوزہ جسے امراء عمران کہا گیا ہے) بلکہ ان کے پورے خاندان کو ان لوگوں میں شمار کیا گیا ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر خیر و برکت پھیلائی (دیکھیے ۳ [آل عمران] : ۳۷ تا ۳۸)۔

ولادت باسعادت : قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰ کی ولادت حضرت آدم کی طرح عام مروجہ طریقے سے ہٹ کر ہوئی (۳ [آل عمران] : ۵۹) آدم علیہ السلام کی تخلیق میں باپ کے بغیر ہوئی اور حضرت عیسیٰ بغیر واسطہ پدری کے عالم وجود میں آئے۔

جب حضرت عیسیٰ شکم مادر میں قرار پا گئے تو حضرت مریم کو اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر یہ واقعہ بیکل میں رہتے ہوئے پیش آیا تو قوم حقیقت حال سے باخبر ہونے سے پہلے ہی ان کا اور ان کے بچے کا جینا حرام کر دے گی۔ اس بنا پر انہوں نے بیت المقدس کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا لیکن اس میں کچھ اختلاف ہے کہ ولادت سے کتنا عرصہ پہلے انہوں نے یہ علاقہ چھوڑا (ابن کثیر البدایہ و النہایہ ۲ : ۶۵ وغیرہ)۔

جب حضرت عیسیٰ کی ولادت کا وقت قریب آیا تو اس وقت حضرت مریم بیت المقدس سے چند میل کے فاصلے پر کوہ سامیر کے دامن میں تھیں (محمد حفظ الرحمن سیواہوی: قصص القرآن ۳۲ : ۳۲ کراچی ۱۹۷۲ء) یہ جگہ بیت لحم کے نام سے مشہور ہے۔ بعض علما (ابوالکلام آزاد ترجمان القرآن ۳۲ : ۳۳) نے مقام پیدائش ناصر کو قرار دیا ہے (نزدیک کیسے عبدالمجید دریاہودی تفسیر ص ۳۶)۔ یہ واقعہ تقریباً ۳۳ ق م کا ہے (عبدالحی الورثہ مذہب عالم ص ۳۰۸)۔ پیدائش کے وقت اناجیل میں مختلف نشانات کا بھی ذکر آتا ہے۔ جو اس موقع پر ظاہر ہوئے (دیکھیے اناجیل)۔ ان سے بعض علمائے اسلام نے بھی نقل کر دیے ہیں (دیکھیے البری ۲۸ : ۷۲۹ بعد)۔ قوم نے جب ان کی گود میں بچہ دیکھا تو ان کو شتم کرنا شروع کر دیا۔ حضرت مریم نے حضرت عیسیٰ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا اس بچے سے پوچھو مٹا پھر لوموود عیسیٰ علیہ السلام نے لوگوں کو اپنی ولادت اور اپنی نبوت برحق ہونے کے متعلق بتایا۔

پیدائش کے بعد سے لے کر نبوت تک حضرت عیسیٰ مکمل رہے؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ قرآن و حدیث میں اس مسئلے پر سکوت اختیار کیا گیا۔ ابن کثیر (البدایہ ۲ : ۷۵) نے وہب بن مہبہ وغیرہ سے جو اسرائیلی روایات کے ماہر تھے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت مریم بلاشلہ وقت ہیرو دلیس (Heredia) کے خوف سے مصر کے کسی مقام پر چلی گئیں اور تقریباً حضرت عیسیٰ کی عمر کے ابتدائی ۲ سال وہیں گزرے۔ البری (تاریخ ۲ : ۷۲۹ تا ۷۳۳) اور الکسائی (قصص ۲ : ۲۵ تا ۲۰۵) نے اس موقع پر حضرت عیسیٰ کی طرف متعدد معجزات بھی منسوب کیے ہیں جن کا مستند لوگوں نے ذکر نہیں کیا۔ یہاں انہوں نے کم و بیش ۱۲ سال برکیے۔ بعد ازاں جب بیت المقدس کا بلاشلہ مر گیا تو حضرت زکریا نے حضرت مریم کو بلا بھیجا۔ اب حضرت مریم اپنے بچے سمیت بیت المقدس میں واپس تشریف لے آئیں (البدایہ ۲ : ۷۷)۔ الکسائی (قصص ۲ : ۳۰۷) کے مطابق واپس آکر حضرت عیسیٰ نے بیت المقدس کے قریب مقام ناصر میں جو صوبہ گلیلی (Galilee) میں تھا رہائش اختیار کی جس کی بنا پر (ایک قول کے مطابق) ان کے ماننے والوں کو نصاریٰ [رک با] کہا جاتا ہے۔ بچپن سے لے کر عہد نبوت تک کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔

دوسروں تک پہنچاتے۔ ان میں زیادہ تر نچلے طبقے کے لوگ تھے مگر دینی ثقافت اور وجاہت کے اعتبار سے ان کا بڑا درجہ ہے۔

گرفتار کرنے کی ناکام کوششیں اور رفع سلاوی: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صلح جو پالیسی کے مقابلے میں ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف کارروائیاں تیز کر دیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اندیشہ ہوا کہ مبادا دشمن انہیں حضرت یحییٰ کی طرح پکڑ کر خوار کرنے اور ہلاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں، چنانچہ انہوں نے اللہ سے فریاد کی، جس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی دی کہ دشمن انہیں قتل نہیں کر سکیں گے، بلکہ اللہ تعالیٰ انہیں اپنی طرف اٹھالے گا (۳ [آل عمران: ۵۵]) قرآن نے ایک دوسرے مقام (۳ [النساء: ۱۵۷-۱۵۸]) میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہودی حضرت عیسیٰ کو نہ تو سولی دے سکے اور نہ قتل کر سکے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں (جسم و روح سمیت) زندہ آسمان کی طرف اٹھالیا۔ چنانچہ بعض مسیحی ماخذ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

بہر حال مسلم اور بعض مسیحی علما کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو دشمنوں کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچالیا اور ان کی جگہ یہود اور اسکیروٹی یا کسی اور شخص کو سبج سمجھ کر پھانسی دے دی گئی۔ ابن کثیر (البدایہ: ۲: ۹۳) نے حضرت عیسیٰ کی جگہ سولی پانے والے کا نام دوسری روایت میں سرجس لکھا ہے۔

نزول مسیح: اسلامی عقیدے کے مطابق چونکہ حضرت عیسیٰ نہ تو قتل ہوئے ہیں اور نہ ہی طبعی موت مرے ہیں، بلکہ زندہ آسمان پر اٹھالے گئے ہیں، اس بنا پر آخری زمانے میں ان کو دوبارہ نازل کیا جائے گا۔ اس مضمون کو تقریباً تمام کتب حدیث میں مرفوعاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کیا گیا ہے، (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۸: ۱۷۶)۔

تعلیمات: حضرت عیسیٰ کی نبوت کا زمانہ گو بڑا مختصر تھا (ازھائی یا تین سل، ابن کثیر: البدایہ: ۲: ۷۸)، مگر انہوں نے اس مختصر عرصے میں اپنی تعلیمات کے وہ نقوش چھوڑے جو ہمیشہ یادگار رہیں گے۔

حضرت عیسیٰ خود کو ہمیشہ باری، رسول اور ابن آدم ہی سمجھتے رہے، (یوحنا: ۱۲/۴۳)۔ اس سے اگلا باب میں ہے: میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں ہوتا اور نہ رسول اپنے بھیجنے والے سے (۱۲/۱۳)۔

نبوت و وحی: جب حضرت عیسیٰ کی عمر ۳۰ سال کی ہوئی (البدایہ: ۲: ۷۸؛ اشعلی: عرائس المجالس: ۱: ۲۸) تو ان پر نزول وحی کا آغاز ہوا اور ابن کثیر (البدایہ: ۲: ۷۸) کے مطابق یہ ۱۸ رمضان المبارک کی رات تھی۔ اس کے بعد کچھ عرصہ انہوں نے تمام یہودیہ کے جنگل کی سیاحت کرتے ہوئے گزارا۔ یہاں ان پر فطرت کے بہت سے حقائق منکشف ہوئے۔ یہاں ان کا شیطان سے بھی مکالمہ ہوا (البدایہ)۔ اسی سیاحت کے دوران میں ان پر پہلی وحی نازل ہوئی۔ انجیل (متی: ۱۱/۳ تا ۱۷) کے مطابق حضرت عیسیٰ کو روح القدس کیوترکی شکل میں نظر آئے جو آسمان سے نازل ہو رہے تھے۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰ نے پورے زور و شور سے دعوت و تبلیغ کا آغاز کر دیا۔ ان کی تبلیغ میں حکمت و دانائی کے ساتھ ساتھ احکام الہی پر شدت سے عمل کرنے اور کرانے کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا۔ انہوں نے اپنے مواعظ میں ان مذہبی لوگوں کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا، جنہوں نے مذہب کے نام پر دکانداریاں قائم کر رکھی تھیں۔ انہوں نے اعلان نبوت کے چند دن بعد ایک پہاڑی سے وعظ کیا، جسے خطبہ کوہ (Sermon on the mount) کہا جاتا ہے۔ اس وعظ میں ان کی تمام تعلیمات کا خلاصہ موجود ہے۔ پھر جیسے جیسے عوام ان سے متاثر ہوتے گئے خواص، یعنی مذہبی لوگ: کاہن اور فریسی (Pharisees) اتنے ہی ان کے مخالف ہوتے گئے، کیونکہ انہیں اپنی مذہبی سیاست ختم ہوتی نظر آرہی تھی (دیکھیے نیچے)۔

چند ہی دنوں میں حضرت عیسیٰ کے خلاف مخالفت کا طوفان شدت اختیار کر گیا اور نبوت یہاں تک پہنچی کہ وہ جس شہر یا قصبے کا رخ کرتے وہاں سے انہیں نکل دیا جاتا، اس بنا پر ان کا زیادہ تر وقت جنگلوں، بیابانوں میں گزرا۔ حضرت عیسیٰ نے جب دیکھا کہ لوگ روز بروز ان کے مخالف ہوتے جا رہے ہیں، تو انہوں نے مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ (۲ [آل عمران: ۵۲]؛ [التفصیل: ۱۳]) یعنی خدا کے راستے میں کوئی میرا مددگار ہو گا، کا نعرہ لگایا جس پر حواریوں نے کہا کہ ہم خدائے واحد کے راستے میں آپ کے مددگار ہیں۔ حضرت عیسیٰ کے یہ ابتدائی شاگرد نہایت مخلص اور پاکباز لوگ تھے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل والاہواء والنحل: ۲: ۳۸) کے مطابق ان کا کردار انجیل کے بیان کردہ شاگردوں سے قطعی مختلف ہے۔ یہ حواری سفروہ حضریں حضرت عیسیٰ کے ساتھ ساتھ رہتے، ان کے ارشادات سنتے اور انہیں

والا ہوں ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئیں گے، جن کا نام احمد ہو گا۔“
حضرت عیسیٰؑ کی آپ کے بارے میں یہ بشارت انجیل یوحنا میں پائی
جاتی ہے۔

اسلام میں من کا پیکر خاص طور پر متصوفانہ ادب میں، مبروہ
قلیب، نری و بردباری اور فراخ دلی کے اعتبار سے ہمیشہ ایک ضرب
الشل رہا ہے (نیز رکۃ بہ انجیل، نصاریٰ، حواری، مریم، عمران وغیرہ)۔
ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

شریعت موسوی کی تعلیم: حضرت عیسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے کو ایک
الک کتاب، انجیل [رکۃ ہائے] عطا فرمائی تھی، مگر احکام اور دین کے
اعتبار سے وہ موسوی شریعت، یعنی احکام تورات کے پابند تھے۔ اسی
بنا پر خود من کی زندگی موسوی شریعت کی متابعت میں گزری۔
بشارت محمدی: علاوہ ازیں حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی بشارت ملتی ہے، ارشاد
ہے (۱۱ [الصفت: ۶]) : ”(حضرت عیسیٰؑ نے کہا) اور میں بشارت دے

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

حیثیت میں بغداد سے چل کھڑے ہوئے۔ اب ان کی زندگی زہد و تقشف اور غور و فکر کے لیے وقف ہو گئی تاکہ ان کی روح کو سکون اور ذہن کو یقین حاصل ہو اور وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ اب ان کی حیثیت ایک فلسفہ الامری (Pragmatic) کی تھی۔ انہوں نے کما حقہ کا استعمال محض اس احتیاط کو دور کرنے کے لیے ہونا چاہیے جو خود اسے اپنے آپ پر ہے، علم صرف وہی معتبر ہے جس کی بنا محسوسات و مدرکات پر ہے، خالص فلسفیانہ نظامات کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔

الغزالیؒ کے فرار سے کچھ ہی پہلے برکیاروق سلاجقہ کی عظیم الشان سلطنت کا وارث ہوا اور اس نے اپنے چچا تاش کو قتل کر ڈالا اور خلیفہ بغداد نے، جس کے دربار میں الغزالیؒ کو بہت بڑا مرتبہ حاصل تھا، تاش کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ ایسے ہی ۴۹۹ھ میں جب انہوں نے پھر عملی زندگی اختیار کی تو برکیاروق کی وفات (۴۹۸ھ) ہو چکی تھی۔ تقریباً دو سال انہوں نے شام میں انتہائی گوشہ نشینی کی حالت میں بسر کیے اور آخر الامر ۴۹۰ھ کے اختتام پر فریضہ حج ادا کیا۔ اس کے بعد نو سال انہوں نے مختلف مقامات پر عزت گزینی میں گزارے، اسی زمانے میں احیاء اور بعض دوسری کتابیں تصنیف ہوئیں۔ وہ بغداد میں وعظ و ارشاد فرماتے اور یہاں اور دمشق میں احیاء کا درس دیتے رہے۔ آخر کار سلطان وقت (المنقذ) مطہر ۴۰۳ھ (ص ۴۲) نے انہیں مجبور کر دیا کہ نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں استاد کا عہدہ قبول کر لیں۔ ذوالقعدہ ۴۹۹ھ میں انہوں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ زمانے کا تقاضا بھی یہی تھا کہ کچھ زبردست اصلاحی اقدامات کیے جائیں۔ الغزالیؒ کی دوبارہ طلبی کا بڑا سبب فخر الملک کا اثر و رسوخ تھا جو ان کے قدیم سرپرست نظام الملک کا بیٹا اور نیشاپور میں والی خراسان سنجر کا وزیر تھا، لیکن ان کی عملی زندگی دیر تک جاری نہ رہی۔ سکون اور غور و فکر کی آرزو نے انہیں مسلسل مضطرب رکھا، چنانچہ اس داخلی کشمکش کی کچھ داستانیں بھی مشہور ہیں۔ وہ طوس

الغزالیؒ : ابو حامد محمد بن محمد اللوسی الشافعی، اسلامی دنیا کے سب سے زیادہ بدیع الجہل مفکر اور سب سے بڑے عالم دینیات۔ وہ طوس میں ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے طوس اور نیشاپور میں تعلیم پائی، بالخصوص امام الحرمین سے اور پھر ۴۷۸ھ تک، جب امام موصوف کا انتقال ہوا، انہیں کے ساتھ مقیم رہے۔ شروع میں ان پر تصوف کا کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔ ان کا رجحان نسبتاً دینی اور فقهی پارکیوں کی چھان بین کی طرف تھا، جس کا آغاز اس وقت ہوا جب ان کی عمر میں برس سے بھی کم تھی۔ عنوان شباب ہی میں انہوں نے تقلید (یعنی محض سند کی بنا پر کسی مذہبی عقیدے کا قبول کر لینے) سے اپنا رشتہ توڑ لیا تھا۔ نیشاپور سے وہ سلجوقی وزیر نظام الملک کے دربار میں پہنچے اور ۴۸۳ھ تک علما اور فقہاء کی اس جماعت میں شریک رہے جو وزیر موصوف کی خدمت میں حاضر رہتی تھی، حتیٰ کہ ان کا تقرر مدرسہ نظامیہ بغداد میں معلم کی حیثیت سے ہو گیا۔ قیام بغداد کے دوران میں وہ پورے مشکک اور مرتب بن چکے تھے اور اس مشکک کا تعلق صرف مذہب ہی سے نہ تھا بلکہ کسی قطعی علم کے امکان سے تھا۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے الغزالیؒ کبھی اس تشکیک پر غلب نہیں آسکے۔ بغداد میں انہوں نے فقہ پر درس دیا اور اس علم میں بعض کتابیں بھی تصنیف کیں۔ ۴۸۳ھ سے ۴۸۷ھ تک وہ اپنے زمانے کے مختلف مذاہب فکر خصوصاً فلسفے کا بڑی محنت سے مطالعہ کرتے رہے اور انجام کار پورے اضمحناک سے تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ عقل و فکر نے ان کی کوئی رہنمائی نہیں کی تھی، لہذا انہوں نے خیال کیا کیوں نہ واردات مذہب کا رخ کیا جائے؟ چنانچہ وہ پھر توحید، رسالت اور یوم حساب کو ماننے لگ گئے یا جیسا کہ ان کا خود کہنا تھا کہ خدا نے حقائق میں ان کا ایمان از سر نو تازہ کر دیا تھا، قیامت کے ہولناک دن کا خوف ان کے دل پر چھا گیا۔ بالآخر ذوالقعدہ ۴۸۸ھ میں وہ بلند منصب اور دینی خواہشات کو خیر باد کہہ کر ایک جہاں گشت درویش کی

والہیں چلے آئے اور اپنے چند مریدوں کے ساتھ گوشہ نشین ہو گئے۔ یہاں وہ ایک مدرسے اور ایک خانقاہ کی نگرانی بھی فرماتے تھے اور یہیں ۱۲ جنوری ۵۰۵ھ/ ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

تعلیمات اور اثر: پادریکہ الغزالی کا درجہ فقہائے مجتہدین کی صف اول سے کچھ ہی کم تھا، انہوں نے فقہ کو اس مقام سے گرا دیا جس پر وہ فائز ہو چکی تھی۔ انہوں نے حیل فقہی پر کاری ضرب لگائی اور انہیں دین کا جزو ماننے سے انکار کر دیا۔ یہی سلوک الغزالی نے کلام کی عقلی موشگافیوں سے بھی کیا اور اس رجحان کی خاص طور پر مذمت کی کہ عوام کے مذہب کو منطقی طور پر ثابت شدہ عقائد کی شکل میں پیش کیا جائے۔ اس معاملے میں وہ اپنے فقہی مسلک کے بانی امام الشافعی کے پیرو تھے۔ مشکطین کی مخالفت بھی انہوں نے ان کے تعصب کی بنا پر کی۔ الغزالی کی تعلیم یہ تھی کہ جو لوگ اسلام کے بڑے بڑے اور بنیادی اصولوں پر متفق ہیں وہ سب کے سب مسلمان ہیں۔ اس اصول کی وضاحت انہوں نے اپنی کتاب تفرقہ میں کی ہے۔ لیکن الہام (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱، ۳۲، ۵۱، ۶۲) اور المنہج (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۲۲) میں انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جلا کے مذہب کی حفاظت میں ریاست کو اپنا دیوی اقتدار استعمال کرنا چاہیے۔

تصانیف: الغزالی کی تصانیف کے بارے میں ہماری معلومات تا حال نامکمل ہیں۔ زمانہ تصنیف کا تو ذکر ہی کیا ہے، ان کی پوری تعداد اور ترتیب زمانی کے متعلق بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ ایسی فہرستوں کے لیے جو تقریباً مکمل ہیں، سید الرضی کے مقدمے سے رجوع کرنا چاہیے (جو البکی پر مبنی ہے) جسے احیاء کی شرح احتجاب السادة کے شروع میں دیا گیا ہے (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ص ۴۱ تا ۴۲) (مکملہ: ۱: ۴۶ تا ۵۶)۔ ذیل میں الغزالی کی ان تصنیفات کی ایک موضوع وار فہرست پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو طبع ہو چکی ہیں اور مل سکتی ہیں۔ ان کی مطبوعہ تصنیفات کی تقسیم یوں کی جاسکتی ہے: (۱) فقہ: کتاب الوجیز فقہ پر ان کی عمومی تصانیف میں سے مختصر ترین، التمشی من علم الاصول غلوت گزینی سے واپسی کے بعد لکھی گئی (مطبوعہ ۱۳۱۲ھ، ص ۳ بعد)؛ (۲) منطق اور وہ کتابیں جو فلاسفہ کے خلاف تحریر ہوئیں: معیار العلم، منطق پر ایک مبسوط رسالہ، بحث النظر، منطق پر ایک مختصر تصنیف، مقامد الفلاسفہ، قطعی طور پر سے ثبوت پذیر مباحث کے علاوہ ہر بحث پر فلاسفہ کی تعلیمات کا بیان جسے

ایک حکایت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور جس کے چند حصوں کو G.Beer نے طبع کیا ہے (تحقیقی مقالہ، ۱۸۸۸ء)؛ (۳) روایاتیہ: انقلاص المستقیم؛ (۴) قیاسی الہیات: الرسالة القدسیہ جو احیاء میں قواعد العقائد کے عنوان سے شامل ہے۔ الاقصاد فی الاعتقاد، مقدم الذکر کی توسیع، علم کلام پر ان کی سب سے زیادہ تفصیلی اور مبسوط بحث؛ (۵) وہ تصنیفات جنہیں نا اہلوں سے عقل رکھنا چاہیے: المنہج بہ علی غیر الہ، اس میں معرفت ربوبیت، معرفت ملائکہ، حقائق معجزات اور معرفت معاد و آخرت پر بحث ہے؛ المنہج الصغیر، جس کا دوسرا نام الادبۃ الغزالی لساکن الاخریہ ہے؛ مشکاة الاوار اللہ بحیثیت نور کا صوفیانہ مفہوم اور نور باطنی کی اللہ تک رہنمائی کی بحث میں یہ کتاب الغزالی کے آخری دنوں کی تصنیف ہے؛ (۶) قرآن و سنت کی روشنی میں دین اسلام کی تشریح و توضیح: جواہر القرآن، اس میں علوم القرآن پر تفصیلی بحث ہے؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، در حقیقت جواہر القرآن کا دوسرا حصہ ہے؛ المقدم الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسی، امثال صفات باری تعالیٰ کی تلقین؛ الکوتہ فی مخلوقات اللہ (اللہ تعالیٰ کی مخلوقات کی آفرینش میں حکمت)؛ الدرۃ الفاخرۃ (مسائل معاد) (متن اور ترجمہ از Gautier، الکشف والتبین فی غرور الخلق الجمعین (کس طرح تمام نوع انسانی راہ اطاعت سے ہٹک گئی ہے)؛ الہام العوام عن علم الکلام، اللہ تعالیٰ کی صفات ذات کے بارے میں سلف کا مذہب، رسالہ فی الوعظ والاعتقاد، الہام کی طرز پر نہایت مختصر رسالہ؛ (۷) تصنیفات جن کا تعلق مذہبی واردات اور افادہ روحانی سے ہے، خواہ وہ انفرادی ہوں یا کسی نظام کے ماتحت: الرسالة اللہیہ، اس علم کے بیان میں جس کا اکتساب براہ راست اللہ سے ہوتا ہے، کیے گئے سعادت، اصل فارسی میں احیاء کا ایک خلاصہ (ترجمہ از H.A.Homes)؛ ایما الولد، علم کے ساتھ عمل کی ضرورت پر؛ (متن اور ترجمہ از Hammer Von، مکاشف القلوب (بولاق ۱۳۰۰ھ) ایک "مختصر" اور ایک مفصل (الکبیر ہے) ابدیۃ الہادیہ، اسلامی آداب کا مجموعہ، میزان العمل، علم النفس، علم و عمل کے ذریعے حصول سعادت اور عقل، علم اور تعلیم کی فضیلت پر خلاصہ تصانیف فی الصوف، فارسی میں ہے۔ محمد امین الکردی نے عربی ترجمہ کیا ہے (مصر ۱۳۲۷ھ) اور اگر مستند ہے تو الغزالی کی آخری عمر کی تصنیف، منہاج العابدین الی جنتہ رب العالمین ہے جس میں الدین البلائی نے اس کتاب

غوث : (دھیری، مجات) قلب [ک] کا ایک لقب جو اولیا کے سلسلے میں سب سے اونچے درجے پر فائز ہوتا ہے۔ یہ لقب اس وقت استعمال ہوتا ہے جب قلب کا تصور بحیثیت دھیری کیا جائے، لیکن چونکہ یہ خصوصیت قلب کی فطرت میں مضمر ہے، لہذا دھیری اس کے تصور میں ہمیشہ شامل ہوتی ہے اور اس طرح یہ قلب ہونے کا ایک لازمی نتیجہ ہے، لیکن بعض لوگوں کا قول ہے کہ غوث کا درجہ قلب سے عین نیچے ہے۔

ماخذ : (۱) الجرجانی: تفرقات (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ)
ص ۱۰۹؛ (۲) Dict. of Tech Terms ص ۱۰۹؛ ۱۶۷؛
(۳) Lane بذیل لفظ مذکور ص ۲۳۰۶۔ الف؛ (۴) HUGHES؛
Dict. of Islam ص ۱۳۹۔ الف؛ (۵) الجرجانی: کشف المحجوب،
ترجمہ نکلسن، ص ۲۱۳۔



غول : قدیم عربوں کے مطابق غول (منوت، جمن: غیلان، و اغوال) سرکش جنوں کی ایک خاص بہمانہ، شیطانی اور معاند قسم ہے، جو مختلف صورتیں اختیار کر کے انسانوں کو اپنی راہ سے ہٹا دیتی اور پھر ناگمان ان پر جھپٹ کر انہیں مار دیتی اور کھا جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر دو تصور کام کرتے تھے: (۱) مختلف شکلیں بدلنا اور (۲) دھوکے سے حملہ کرنا اور مار ڈالنا۔ قدیم شعرا کے کلام میں ان کی طرف اکثر اشارہ کیا گیا ہے۔ غول کے مذکر کو قطرب کہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ لفظ غول ایک تو صیغی کلمہ ہے، کیونکہ یہ ہر ایسی جہاں کے لیے جو انسان پر آئے استعمال ہو سکتا ہے نہ کہ بظاہر محض استعارہ، چنانچہ (الجرجانی: تفرقات میں) اس لفظ کی تشریح میں روحانی چیزوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ورنہ کسی آدمی کو ابوالغول نہ کہا جاتا (المسار، طبع Freytag ص ۱۲) اور کعب بن زہیر اپنے قصیدہ بردہ میں اپنی محبوبہ سعاد کو اس کی قتلوں مزاجی کے باوجود غول سے تشبیہ نہ دیتا۔ قرآن کریم ۳۷ [الشفت]: ۳۷ میں اصل سے مشتق صرف ایک لفظ آیا ہے، یعنی غول، معنی آہستہ آہستہ تباہ کر دینا، اور وہ شراب کے اثرات در سر، مستی اور غمار وغیرہ کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھئے مفردات، بذیل بارہ)۔ ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ "غول کا کوئی وجود نہیں" (لسان، ۱۳: ۲۱ ص ۱۰ بعد) لہذا اس سند پر مسلمانوں

کی دو شرحیں لکھیں اور ایک اختصار بہنوان بغیۃ الطالبین بھی تیار کیا (ریاض کا ترجمہ ASIN کی 'Algazel' ص ۸۸۱ تا ۸۹۹ میں موجود ہے)؛ (۸) اپنی مدافعت میں: الاملاء عن اشکالات الاحیاء، بر حاشیہ اتمام السلاۃ، ۱۳: ۳۵۲ تا ۳۵۲، التفرقة بین الاسلام والزندقة: المنقذ من الضلال جو ۵۵۰۰ کے بعد کی تصنیف ہے (ترجمہ از Barbier Journal As. در De Maynard ج ۷، ۹، ۱۱، ۱۲) متفرقات: البر المسبوك؛ مزاۃ الاطلاق، بادشاہوں کے لیے (دیکھیے اوپر)؛ سبر العالمین و کشف مانی الدارین، بادشاہوں کے لیے دنیوی کامیابی کا دستور العمل۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی واپسی کے بعد لکھی گئی، لیکن تقریباً یقینی طور پر جعلی، التجربنی علم التفسیر، تعبیر رویا کے اصولوں سے متعلق۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



غسل : طہارت کبریٰ کی مذہبی بجا آوری جو شریعت نے جنسی کے لیے مقرر کر رکھی ہے، یعنی اس شخص کے لیے جو نجاست کبریٰ کی حالت میں ہو۔ غسل میں تمام بدن کو دھویا جاتا ہے۔ غسل سے قبل اس کی نیت کرنا لازم ہے اور اس سلسلے میں ہر مسلمان کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ نہ صرف اس کے بدن سے ہر قسم کی نجاست دور ہو جائے، بلکہ یہ بھی کہ اس کے جسم کا ہر حصہ اور ہر ہل پانی سے تر ہو جائے۔ غسل (حنابت، حیض، نفاس) سے بدن کی طہارت کا ذریعہ ہے۔ غسل کا حکم قرآن مجید میں وضو کے حکم سے متصل بعد آیا ہے (دیکھیے ۵ [الأنعام]: ۶۰)۔ جزوی اختلافات کے باوجود، غسل کے عملی طریقے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک غسل میں دو باتیں فرض ہیں: ۱۔ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا اور ان کی صفائی کرنا (امام احمد بن حنبل وغیرہ کے ہاں یہ فرض نہیں ہے)؛ ۲۔ تمام بدن پر پانی بہانا۔ غسل کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے استنجا کیا جائے اور جسم کے کسی حصے پر اگر نجاست موجود ہو، تو اس کا ازالہ کیا جائے۔ اس کے بعد ویسے ہی وضو کیا جائے جیسے کہ نماز میں کیا جاتا ہے۔ جس میں خصوصی طور پر ناک اور منہ کی صفائی کی جائے۔ بعد ازاں تمام جسم پر اچھی طرح پانی بہالیا جائے۔ اس موقع پر صابن وغیرہ کا استعمال اور تین بار پانی بہانا مستحب ہے۔ دیگر احکام کے لیے دیکھیے کتب فقہ۔

ماخذ : (۱) کتب فقہ اور اجاریث میں باب طہارة۔

اپنے بارے کے مصدر کے طور پر استعمال ہوتا ہے، کیونکہ غیب کے معنی غائب کے ہو گئے ہیں، لہذا اس کا مطلب ہے ”غیر حاضری“ اور اکثر ”ذہنی غیر حاضری“۔ صوفیہ نے اسی دوسرے مفہوم کو ترقی دے کر اس کے معنی یہ لیے ہیں کہ ذہن انسانی میں اللہ کے سوا اور کچھ نہ ہو، جسے حضور اور اللہ کے ساتھ حاضری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ فتا، یعنی ترک ذات، یا اس کے سر تا سر ختم ہو جانے کا مقام ہے، اس تصور کے ارتقا کی تفصیل کے لیے دیکھیے نکلسن کا ترجمہ الجوری: کشف المحجوب، ص ۲۳۸، بعد، نیز بعد اشاریہ۔

اس لفظ کا ایک اور عام استعمال غیبی عقائد کی مطابق اس شخص کے لیے بھی ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے کچھ عرصے کے لیے لوگوں کی نظروں سے پنہاں کر دیا ہو اور جس کی زندگی اس عرصے میں (جسے غیبیہ کہتے ہیں) پر اسرار طریق پر بڑھادی گئی ہو۔ اس کی نمایاں مثال اثنا عشری شیعوں کے ہاں امام مستور یا امام المہدی کی ہے، وہ اگرچہ عام طور سے لوگوں کی نگاہوں سے مخفی رہتے ہیں، لیکن پھر بھی اسی دنیا میں زندہ ہیں، نیز ترک بہ المنہا اور کبھی کبھی بعض لوگوں کو نظر بھی آ جاتے ہیں یا بعض اور لوگوں سے خط و کتابت کرتے ہیں اور انسانوں کے معاملات پر تصرف رکھتے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

بالخصوص معتزلہ نے غول کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے، (مثلاً) اثر عشری نے تفسیر سورہ ۳۷ آیہ ۳۶، مطبوعہ کلکتہ، ص ۱۲۰۵ میں، لیکن بعض اور لوگ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف تنقل، یعنی تبدیلی صفت کی تردید کی ہے اور وہ بعض ایسی احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جن میں غول کو بھگانے کے لیے اذان دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔ قرون وسطیٰ کے نظام کے لیے جس میں غول کے وجود کو پورے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، دیکھیے الد میری بذیل بارہ غول اور سحابة و قطرب۔ ان کے علاوہ دیکھیے الف لیلة میں سندباد کا چوتھا سفر، سیف الملوک اور حاسد وزیر کے قصے، مع حواشی از لینے Lane۔ یہ جو مشہور ہے کہ غول قبروں کے آس پاس رہتے ہیں اور مردے کھا جاتے ہیں، اس کے متعلق دیکھیے Lane: Modern Egypt باب ۱۰، Arabian Nights، مقدمے کے حاشیہ، ۲۱ کا آخری حصہ اور المقریزی کی خط کے حوالے سے طالع کا اضافہ بر حاشیہ ۳۹، باب ۱۸) اسلامی نقطہ نظر سے یہ سب توہمات ہیں۔ جن کا کوئی وجود نہیں ہے۔

ماخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ: (۱) لسن، بذیل غول بالخصوص

ص ۲۱، بعد، (۲) الجاحظ: کتاب الجہان (قاہرہ ۱۳۵۵ء)، ۶: ۳۸، (۳) المماسہ، ص ۳۰۔

غیبیہ : (ع) مادہ غ۔ ی۔ ب = غاب غیبیہ، یہ لفظ

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ف

ہے کہ انعت عظیم ایک مستقل آیت ہے اور سملہ اس سورۃ کا جزو نہیں ہے۔ پہلا مسلک امام شافعیؒ اور مکہ و کوفہ کے فقہاء کا ہے۔ دوسری رائے امام ابو حنیفہؒ اور مدینہ، بصرہ و شام کے فقہاء و قرائ کی ہے۔ آمین کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ یہ الفاتحہ کا جز نہیں، اس لیے حکم یہ ہے کہ بوقت تلاوت ولّٰہ الفاتحہ کے لون پر سکتے کرنا چاہیے تاکہ قرآن اور غیر قرآن کے درمیان امتیاز قائم رہ سکے (القرطبیؒ ۱: ۱۳۷، ۱: ۱۳۸، ۱: ۱۳۹، ۱: ۱۴۰، ۱: ۱۴۱، ۱: ۱۴۲)۔

اس بات پر مفسرین کا اجماع ہے کہ سورۃ الفاتحہ بجا طور پر قرآن (قرآن کی اصل، منبع یا جز) اور اساس القرآن (قرآن کی بنیاد) کی حیثیت سے مجموعی طور پر مضامین قرآن کا اجمالی خاکہ ہے (الرافعیؒ ۱: ۲۲، بعد روح المعانیؒ ۱: ۲۳، بعد ترجمان القرآنؒ ۱: ۳، بعد القرطبیؒ ۱: ۱۴۲)۔

امام رازی (تفسیر کبیرؒ ۱: ۲، بعد ۳۵، بعد) کی رائے یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں اکثر و بیشتر ضروری علوم کا اجمالی ذکر موجود ہے۔ اسی طرح مبدا (کائنات کی اصل یا نقطہ آغاز) اور معلو (انجام) کے علاوہ دنیوی زندگی کے درمیانی مرحلے کے بارے میں بھی ان ضروری امور کا تذکرہ موجود ہے جن کی انسان کو ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

سورۃ الفاتحہ کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ نماز، بجز تلاوت میں آئی جاتی ہے، اسی وجہ سے اس کا ایک نام سورۃ الصلۃ بھی ہے۔ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ نماز باجماعت اور انفرادی نماز کی ہر رکعت میں الفاتحہ کی قرات لازم ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، امام حسن بصریؒ اور دیگر علما کا مسلک یہ ہے کہ ایک نماز میں کم سے کم ایک مرتبہ الفاتحہ کا پڑھنا تو لازم ہے، لیکن باقی رکعتوں میں لازم نہیں۔ الفاتحہ کے علاوہ قرآن کی دیگر آیات بھی کفایت کرتی ہیں۔ بعض ائمہ، مثلاً امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک نماز میں قرآن کی کوئی کفایت بھی کفایت کر سکتی

الفاتحہ : قرآن کریم کی ترتیب مصحف کے مطابق پہلی سورۃ، حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ ترتیب نزول کے لحاظ سے بھی یہ پہلی سورۃ ہے جو سورۃ "العلق" اور "المدثر" سے بھی پہلے نازل ہوئی (الاتقانؒ ۱: ۲۳، ۱: ۲۴، ۱: ۲۵، ۱: ۲۶، ۱: ۲۷، ۱: ۲۸، ۱: ۲۹، ۱: ۳۰، ۱: ۳۱، ۱: ۳۲، ۱: ۳۳، ۱: ۳۴، ۱: ۳۵، ۱: ۳۶، ۱: ۳۷، ۱: ۳۸، ۱: ۳۹، ۱: ۴۰، ۱: ۴۱، ۱: ۴۲، ۱: ۴۳، ۱: ۴۴، ۱: ۴۵، ۱: ۴۶، ۱: ۴۷، ۱: ۴۸، ۱: ۴۹، ۱: ۵۰، ۱: ۵۱، ۱: ۵۲، ۱: ۵۳، ۱: ۵۴، ۱: ۵۵، ۱: ۵۶، ۱: ۵۷، ۱: ۵۸، ۱: ۵۹، ۱: ۶۰، ۱: ۶۱، ۱: ۶۲، ۱: ۶۳، ۱: ۶۴، ۱: ۶۵، ۱: ۶۶، ۱: ۶۷، ۱: ۶۸، ۱: ۶۹، ۱: ۷۰، ۱: ۷۱، ۱: ۷۲، ۱: ۷۳، ۱: ۷۴، ۱: ۷۵، ۱: ۷۶، ۱: ۷۷، ۱: ۷۸، ۱: ۷۹، ۱: ۸۰، ۱: ۸۱، ۱: ۸۲، ۱: ۸۳، ۱: ۸۴، ۱: ۸۵، ۱: ۸۶، ۱: ۸۷، ۱: ۸۸، ۱: ۸۹، ۱: ۹۰، ۱: ۹۱، ۱: ۹۲، ۱: ۹۳، ۱: ۹۴، ۱: ۹۵، ۱: ۹۶، ۱: ۹۷، ۱: ۹۸، ۱: ۹۹، ۱: ۱۰۰، ۱: ۱۰۱، ۱: ۱۰۲، ۱: ۱۰۳، ۱: ۱۰۴، ۱: ۱۰۵، ۱: ۱۰۶، ۱: ۱۰۷، ۱: ۱۰۸، ۱: ۱۰۹، ۱: ۱۱۰، ۱: ۱۱۱، ۱: ۱۱۲، ۱: ۱۱۳، ۱: ۱۱۴، ۱: ۱۱۵، ۱: ۱۱۶، ۱: ۱۱۷، ۱: ۱۱۸، ۱: ۱۱۹، ۱: ۱۲۰، ۱: ۱۲۱، ۱: ۱۲۲، ۱: ۱۲۳، ۱: ۱۲۴، ۱: ۱۲۵، ۱: ۱۲۶، ۱: ۱۲۷، ۱: ۱۲۸، ۱: ۱۲۹، ۱: ۱۳۰، ۱: ۱۳۱، ۱: ۱۳۲، ۱: ۱۳۳، ۱: ۱۳۴، ۱: ۱۳۵، ۱: ۱۳۶، ۱: ۱۳۷، ۱: ۱۳۸، ۱: ۱۳۹، ۱: ۱۴۰، ۱: ۱۴۱، ۱: ۱۴۲، ۱: ۱۴۳، ۱: ۱۴۴، ۱: ۱۴۵، ۱: ۱۴۶، ۱: ۱۴۷، ۱: ۱۴۸، ۱: ۱۴۹، ۱: ۱۵۰، ۱: ۱۵۱، ۱: ۱۵۲، ۱: ۱۵۳، ۱: ۱۵۴، ۱: ۱۵۵، ۱: ۱۵۶، ۱: ۱۵۷، ۱: ۱۵۸، ۱: ۱۵۹، ۱: ۱۶۰، ۱: ۱۶۱، ۱: ۱۶۲، ۱: ۱۶۳، ۱: ۱۶۴، ۱: ۱۶۵، ۱: ۱۶۶، ۱: ۱۶۷، ۱: ۱۶۸، ۱: ۱۶۹، ۱: ۱۷۰، ۱: ۱۷۱، ۱: ۱۷۲، ۱: ۱۷۳، ۱: ۱۷۴، ۱: ۱۷۵، ۱: ۱۷۶، ۱: ۱۷۷، ۱: ۱۷۸، ۱: ۱۷۹، ۱: ۱۸۰، ۱: ۱۸۱، ۱: ۱۸۲، ۱: ۱۸۳، ۱: ۱۸۴، ۱: ۱۸۵، ۱: ۱۸۶، ۱: ۱۸۷، ۱: ۱۸۸، ۱: ۱۸۹، ۱: ۱۹۰، ۱: ۱۹۱، ۱: ۱۹۲، ۱: ۱۹۳، ۱: ۱۹۴، ۱: ۱۹۵، ۱: ۱۹۶، ۱: ۱۹۷، ۱: ۱۹۸، ۱: ۱۹۹، ۱: ۲۰۰، ۱: ۲۰۱، ۱: ۲۰۲، ۱: ۲۰۳، ۱: ۲۰۴، ۱: ۲۰۵، ۱: ۲۰۶، ۱: ۲۰۷، ۱: ۲۰۸، ۱: ۲۰۹، ۱: ۲۱۰، ۱: ۲۱۱، ۱: ۲۱۲، ۱: ۲۱۳، ۱: ۲۱۴، ۱: ۲۱۵، ۱: ۲۱۶، ۱: ۲۱۷، ۱: ۲۱۸، ۱: ۲۱۹، ۱: ۲۲۰، ۱: ۲۲۱، ۱: ۲۲۲، ۱: ۲۲۳، ۱: ۲۲۴، ۱: ۲۲۵، ۱: ۲۲۶، ۱: ۲۲۷، ۱: ۲۲۸، ۱: ۲۲۹، ۱: ۲۳۰، ۱: ۲۳۱، ۱: ۲۳۲، ۱: ۲۳۳، ۱: ۲۳۴، ۱: ۲۳۵، ۱: ۲۳۶، ۱: ۲۳۷، ۱: ۲۳۸، ۱: ۲۳۹، ۱: ۲۴۰، ۱: ۲۴۱، ۱: ۲۴۲، ۱: ۲۴۳، ۱: ۲۴۴، ۱: ۲۴۵، ۱: ۲۴۶، ۱: ۲۴۷، ۱: ۲۴۸، ۱: ۲۴۹، ۱: ۲۵۰، ۱: ۲۵۱، ۱: ۲۵۲، ۱: ۲۵۳، ۱: ۲۵۴، ۱: ۲۵۵، ۱: ۲۵۶، ۱: ۲۵۷، ۱: ۲۵۸، ۱: ۲۵۹، ۱: ۲۶۰، ۱: ۲۶۱، ۱: ۲۶۲، ۱: ۲۶۳، ۱: ۲۶۴، ۱: ۲۶۵، ۱: ۲۶۶، ۱: ۲۶۷، ۱: ۲۶۸، ۱: ۲۶۹، ۱: ۲۷۰، ۱: ۲۷۱، ۱: ۲۷۲، ۱: ۲۷۳، ۱: ۲۷۴، ۱: ۲۷۵، ۱: ۲۷۶، ۱: ۲۷۷، ۱: ۲۷۸، ۱: ۲۷۹، ۱: ۲۸۰، ۱: ۲۸۱، ۱: ۲۸۲، ۱: ۲۸۳، ۱: ۲۸۴، ۱: ۲۸۵، ۱: ۲۸۶، ۱: ۲۸۷، ۱: ۲۸۸، ۱: ۲۸۹، ۱: ۲۹۰، ۱: ۲۹۱، ۱: ۲۹۲، ۱: ۲۹۳، ۱: ۲۹۴، ۱: ۲۹۵، ۱: ۲۹۶، ۱: ۲۹۷، ۱: ۲۹۸، ۱: ۲۹۹، ۱: ۳۰۰، ۱: ۳۰۱، ۱: ۳۰۲، ۱: ۳۰۳، ۱: ۳۰۴، ۱: ۳۰۵، ۱: ۳۰۶، ۱: ۳۰۷، ۱: ۳۰۸، ۱: ۳۰۹، ۱: ۳۱۰، ۱: ۳۱۱، ۱: ۳۱۲، ۱: ۳۱۳، ۱: ۳۱۴، ۱: ۳۱۵، ۱: ۳۱۶، ۱: ۳۱۷، ۱: ۳۱۸، ۱: ۳۱۹، ۱: ۳۲۰، ۱: ۳۲۱، ۱: ۳۲۲، ۱: ۳۲۳، ۱: ۳۲۴، ۱: ۳۲۵، ۱: ۳۲۶، ۱: ۳۲۷، ۱: ۳۲۸، ۱: ۳۲۹، ۱: ۳۳۰، ۱: ۳۳۱، ۱: ۳۳۲، ۱: ۳۳۳، ۱: ۳۳۴، ۱: ۳۳۵، ۱: ۳۳۶، ۱: ۳۳۷، ۱: ۳۳۸، ۱: ۳۳۹، ۱: ۳۴۰، ۱: ۳۴۱، ۱: ۳۴۲، ۱: ۳۴۳، ۱: ۳۴۴، ۱: ۳۴۵، ۱: ۳۴۶، ۱: ۳۴۷، ۱: ۳۴۸، ۱: ۳۴۹، ۱: ۳۵۰، ۱: ۳۵۱، ۱: ۳۵۲، ۱: ۳۵۳، ۱: ۳۵۴، ۱: ۳۵۵، ۱: ۳۵۶، ۱: ۳۵۷، ۱: ۳۵۸، ۱: ۳۵۹، ۱: ۳۶۰، ۱: ۳۶۱، ۱: ۳۶۲، ۱: ۳۶۳، ۱: ۳۶۴، ۱: ۳۶۵، ۱: ۳۶۶، ۱: ۳۶۷، ۱: ۳۶۸، ۱: ۳۶۹، ۱: ۳۷۰، ۱: ۳۷۱، ۱: ۳۷۲، ۱: ۳۷۳، ۱: ۳۷۴، ۱: ۳۷۵، ۱: ۳۷۶، ۱: ۳۷۷، ۱: ۳۷۸، ۱: ۳۷۹، ۱: ۳۸۰، ۱: ۳۸۱، ۱: ۳۸۲، ۱: ۳۸۳، ۱: ۳۸۴، ۱: ۳۸۵، ۱: ۳۸۶، ۱: ۳۸۷، ۱: ۳۸۸، ۱: ۳۸۹، ۱: ۳۹۰، ۱: ۳۹۱، ۱: ۳۹۲، ۱: ۳۹۳، ۱: ۳۹۴، ۱: ۳۹۵، ۱: ۳۹۶، ۱: ۳۹۷، ۱: ۳۹۸، ۱: ۳۹۹، ۱: ۴۰۰، ۱: ۴۰۱، ۱: ۴۰۲، ۱: ۴۰۳، ۱: ۴۰۴، ۱: ۴۰۵، ۱: ۴۰۶، ۱: ۴۰۷، ۱: ۴۰۸، ۱: ۴۰۹، ۱: ۴۱۰، ۱: ۴۱۱، ۱: ۴۱۲، ۱: ۴۱۳، ۱: ۴۱۴، ۱: ۴۱۵، ۱: ۴۱۶، ۱: ۴۱۷، ۱: ۴۱۸، ۱: ۴۱۹، ۱: ۴۲۰، ۱: ۴۲۱، ۱: ۴۲۲، ۱: ۴۲۳، ۱: ۴۲۴، ۱: ۴۲۵، ۱: ۴۲۶، ۱: ۴۲۷، ۱: ۴۲۸، ۱: ۴۲۹، ۱: ۴۳۰، ۱: ۴۳۱، ۱: ۴۳۲، ۱: ۴۳۳، ۱: ۴۳۴، ۱: ۴۳۵، ۱: ۴۳۶، ۱: ۴۳۷، ۱: ۴۳۸، ۱: ۴۳۹، ۱: ۴۴۰، ۱: ۴۴۱، ۱: ۴۴۲، ۱: ۴۴۳، ۱: ۴۴۴، ۱: ۴۴۵، ۱: ۴۴۶، ۱: ۴۴۷، ۱: ۴۴۸، ۱: ۴۴۹، ۱: ۴۵۰، ۱: ۴۵۱، ۱: ۴۵۲، ۱: ۴۵۳، ۱: ۴۵۴، ۱: ۴۵۵، ۱: ۴۵۶، ۱: ۴۵۷، ۱: ۴۵۸، ۱: ۴۵۹، ۱: ۴۶۰، ۱: ۴۶۱، ۱: ۴۶۲، ۱: ۴۶۳، ۱: ۴۶۴، ۱: ۴۶۵، ۱: ۴۶۶، ۱: ۴۶۷، ۱: ۴۶۸، ۱: ۴۶۹، ۱: ۴۷۰، ۱: ۴۷۱، ۱: ۴۷۲، ۱: ۴۷۳، ۱: ۴۷۴، ۱: ۴۷۵، ۱: ۴۷۶، ۱: ۴۷۷، ۱: ۴۷۸، ۱: ۴۷۹، ۱: ۴۸۰، ۱: ۴۸۱، ۱: ۴۸۲، ۱: ۴۸۳، ۱: ۴۸۴، ۱: ۴۸۵، ۱: ۴۸۶، ۱: ۴۸۷، ۱: ۴۸۸، ۱: ۴۸۹، ۱: ۴۹۰، ۱: ۴۹۱، ۱: ۴۹۲، ۱: ۴۹۳، ۱: ۴۹۴، ۱: ۴۹۵، ۱: ۴۹۶، ۱: ۴۹۷، ۱: ۴۹۸، ۱: ۴۹۹، ۱: ۵۰۰، ۱: ۵۰۱، ۱: ۵۰۲، ۱: ۵۰۳، ۱: ۵۰۴، ۱: ۵۰۵، ۱: ۵۰۶، ۱: ۵۰۷، ۱: ۵۰۸، ۱: ۵۰۹، ۱: ۵۱۰، ۱: ۵۱۱، ۱: ۵۱۲، ۱: ۵۱۳، ۱: ۵۱۴، ۱: ۵۱۵، ۱: ۵۱۶، ۱: ۵۱۷، ۱: ۵۱۸، ۱: ۵۱۹، ۱: ۵۲۰، ۱: ۵۲۱، ۱: ۵۲۲، ۱: ۵۲۳، ۱: ۵۲۴، ۱: ۵۲۵، ۱: ۵۲۶، ۱: ۵۲۷، ۱: ۵۲۸، ۱: ۵۲۹، ۱: ۵۳۰، ۱: ۵۳۱، ۱: ۵۳۲، ۱: ۵۳۳، ۱: ۵۳۴، ۱: ۵۳۵، ۱: ۵۳۶، ۱: ۵۳۷، ۱: ۵۳۸، ۱: ۵۳۹، ۱: ۵۴۰، ۱: ۵۴۱، ۱: ۵۴۲، ۱: ۵۴۳، ۱: ۵۴۴، ۱: ۵۴۵، ۱: ۵۴۶، ۱: ۵۴۷، ۱: ۵۴۸، ۱: ۵۴۹، ۱: ۵۵۰، ۱: ۵۵۱، ۱: ۵۵۲، ۱: ۵۵۳، ۱: ۵۵۴، ۱: ۵۵۵، ۱: ۵۵۶، ۱: ۵۵۷، ۱: ۵۵۸، ۱: ۵۵۹، ۱: ۵۶۰، ۱: ۵۶۱، ۱: ۵۶۲، ۱: ۵۶۳، ۱: ۵۶۴، ۱: ۵۶۵، ۱: ۵۶۶، ۱: ۵۶۷، ۱: ۵۶۸، ۱: ۵۶۹، ۱: ۵۷۰، ۱: ۵۷۱، ۱: ۵۷۲، ۱: ۵۷۳، ۱: ۵۷۴، ۱: ۵۷۵، ۱: ۵۷۶، ۱: ۵۷۷، ۱: ۵۷۸، ۱: ۵۷۹، ۱: ۵۸۰، ۱: ۵۸۱، ۱: ۵۸۲، ۱: ۵۸۳، ۱: ۵۸۴، ۱: ۵۸۵، ۱: ۵۸۶، ۱: ۵۸۷، ۱: ۵۸۸، ۱: ۵۸۹، ۱: ۵۹۰، ۱: ۵۹۱، ۱: ۵۹۲، ۱: ۵۹۳، ۱: ۵۹۴، ۱: ۵۹۵، ۱: ۵۹۶، ۱: ۵۹۷، ۱: ۵۹۸، ۱: ۵۹۹، ۱: ۶۰۰، ۱: ۶۰۱، ۱: ۶۰۲، ۱: ۶۰۳، ۱: ۶۰۴، ۱: ۶۰۵، ۱: ۶۰۶، ۱: ۶۰۷، ۱: ۶۰۸، ۱: ۶۰۹، ۱: ۶۱۰، ۱: ۶۱۱، ۱: ۶۱۲، ۱: ۶۱۳، ۱: ۶۱۴، ۱: ۶۱۵، ۱: ۶۱۶، ۱: ۶۱۷، ۱: ۶۱۸، ۱: ۶۱۹، ۱: ۶۲۰، ۱: ۶۲۱، ۱: ۶۲۲، ۱: ۶۲۳، ۱: ۶۲۴، ۱: ۶۲۵، ۱: ۶۲۶، ۱: ۶۲۷، ۱: ۶۲۸، ۱: ۶۲۹، ۱: ۶۳۰، ۱: ۶۳۱، ۱: ۶۳۲، ۱: ۶۳۳، ۱: ۶۳۴، ۱: ۶۳۵، ۱: ۶۳۶، ۱: ۶۳۷، ۱: ۶۳۸، ۱: ۶۳۹، ۱: ۶۴۰، ۱: ۶۴۱، ۱: ۶۴۲، ۱: ۶۴۳، ۱: ۶۴۴، ۱: ۶۴۵، ۱: ۶۴۶، ۱: ۶۴۷، ۱: ۶۴۸، ۱: ۶۴۹، ۱: ۶۵۰، ۱: ۶۵۱، ۱: ۶۵۲، ۱: ۶۵۳، ۱: ۶۵۴، ۱: ۶۵۵، ۱: ۶۵۶، ۱: ۶۵۷، ۱: ۶۵۸، ۱: ۶۵۹، ۱: ۶۶۰، ۱: ۶۶۱، ۱: ۶۶۲، ۱: ۶۶۳، ۱: ۶۶۴، ۱: ۶۶۵، ۱: ۶۶۶، ۱: ۶۶۷، ۱: ۶۶۸، ۱: ۶۶۹، ۱: ۶۷۰، ۱: ۶۷۱، ۱: ۶۷۲، ۱: ۶۷۳، ۱: ۶۷۴، ۱: ۶۷۵، ۱: ۶۷۶، ۱: ۶۷۷، ۱: ۶۷۸، ۱: ۶۷۹، ۱: ۶۸۰، ۱: ۶۸۱، ۱: ۶۸۲، ۱: ۶۸۳، ۱: ۶۸۴، ۱: ۶۸۵، ۱: ۶۸۶، ۱: ۶۸۷، ۱: ۶۸۸، ۱: ۶۸۹، ۱: ۶۹۰، ۱: ۶۹۱، ۱: ۶۹۲، ۱: ۶۹۳، ۱: ۶۹۴، ۱: ۶۹۵، ۱: ۶۹۶، ۱: ۶۹۷، ۱: ۶۹۸، ۱: ۶۹۹، ۱: ۷۰۰، ۱: ۷۰۱، ۱: ۷۰۲، ۱: ۷۰۳، ۱: ۷۰۴، ۱: ۷۰۵، ۱: ۷۰۶، ۱: ۷۰۷، ۱: ۷۰۸، ۱: ۷۰۹، ۱: ۷۱۰، ۱: ۷۱۱، ۱: ۷۱۲، ۱: ۷۱۳، ۱: ۷۱۴، ۱: ۷۱۵، ۱: ۷۱۶، ۱: ۷۱۷، ۱: ۷۱۸، ۱: ۷۱۹، ۱: ۷۲۰، ۱: ۷۲۱، ۱: ۷۲۲، ۱: ۷۲۳، ۱: ۷۲۴، ۱: ۷۲۵، ۱: ۷۲۶، ۱: ۷۲۷، ۱: ۷۲۸، ۱: ۷۲۹، ۱: ۷۳۰، ۱: ۷۳۱، ۱: ۷۳۲، ۱: ۷۳۳، ۱: ۷۳۴، ۱: ۷۳۵، ۱: ۷۳۶، ۱: ۷۳۷، ۱: ۷۳۸، ۱: ۷۳۹، ۱: ۷۴۰، ۱: ۷۴۱، ۱: ۷۴۲، ۱: ۷۴۳، ۱: ۷۴۴، ۱: ۷۴۵، ۱: ۷۴۶، ۱: ۷۴۷، ۱: ۷۴۸، ۱: ۷۴۹، ۱: ۷۵۰، ۱: ۷۵۱، ۱: ۷۵۲، ۱: ۷۵۳، ۱: ۷۵۴، ۱: ۷۵۵، ۱: ۷۵۶، ۱: ۷۵۷، ۱: ۷۵۸، ۱: ۷۵۹، ۱: ۷۶۰، ۱: ۷۶۱، ۱: ۷۶۲، ۱: ۷۶۳، ۱: ۷۶۴، ۱: ۷۶۵، ۱: ۷۶۶، ۱: ۷۶۷، ۱: ۷۶۸، ۱: ۷۶۹، ۱: ۷۷۰، ۱: ۷۷۱، ۱: ۷۷۲، ۱: ۷۷۳، ۱: ۷۷۴، ۱: ۷۷۵، ۱: ۷۷۶، ۱: ۷۷۷، ۱: ۷۷۸، ۱: ۷۷۹، ۱: ۷۸۰، ۱: ۷۸۱، ۱: ۷۸۲، ۱: ۷۸۳، ۱: ۷۸۴، ۱: ۷۸۵، ۱: ۷۸۶، ۱: ۷۸۷، ۱: ۷۸۸، ۱: ۷۸۹، ۱: ۷۹۰، ۱: ۷۹۱، ۱: ۷۹۲، ۱: ۷۹۳، ۱: ۷۹۴، ۱: ۷۹۵، ۱: ۷۹۶، ۱: ۷۹۷، ۱: ۷۹۸، ۱: ۷۹۹، ۱: ۸۰۰، ۱: ۸۰۱، ۱: ۸۰۲، ۱: ۸۰۳، ۱: ۸۰۴، ۱: ۸۰۵، ۱: ۸۰۶، ۱: ۸۰۷، ۱: ۸۰۸، ۱: ۸۰۹، ۱: ۸۱۰، ۱: ۸۱۱، ۱: ۸۱۲، ۱: ۸۱۳، ۱: ۸۱۴، ۱: ۸۱۵، ۱: ۸۱۶، ۱: ۸۱۷، ۱: ۸۱۸، ۱: ۸۱۹، ۱: ۸۲۰، ۱: ۸۲۱، ۱: ۸۲۲، ۱: ۸۲۳، ۱: ۸۲۴، ۱: ۸۲۵، ۱: ۸۲۶، ۱: ۸۲۷، ۱: ۸۲۸، ۱: ۸۲۹، ۱: ۸۳۰، ۱: ۸۳۱، ۱: ۸۳۲، ۱: ۸۳۳، ۱: ۸۳۴، ۱: ۸۳۵، ۱: ۸۳۶، ۱: ۸۳۷، ۱: ۸۳۸، ۱: ۸۳۹، ۱: ۸۴۰، ۱: ۸۴۱، ۱: ۸۴۲، ۱: ۸۴۳، ۱: ۸۴۴، ۱: ۸۴۵، ۱: ۸۴۶، ۱: ۸۴۷، ۱: ۸۴۸، ۱: ۸۴۹، ۱: ۸۵۰، ۱: ۸۵۱، ۱: ۸۵۲، ۱: ۸۵۳، ۱: ۸۵۴، ۱: ۸۵۵، ۱: ۸۵۶، ۱: ۸۵۷، ۱: ۸۵۸، ۱: ۸۵۹، ۱: ۸۶۰، ۱: ۸۶۱، ۱: ۸۶۲، ۱: ۸۶۳، ۱: ۸۶۴، ۱: ۸۶۵، ۱: ۸۶۶، ۱: ۸۶۷، ۱: ۸۶۸، ۱: ۸۶۹، ۱: ۸۷۰، ۱: ۸۷۱، ۱: ۸۷۲، ۱: ۸۷۳، ۱: ۸۷۴، ۱: ۸۷۵، ۱: ۸۷۶، ۱: ۸۷۷، ۱: ۸۷۸، ۱: ۸۷۹، ۱: ۸۸۰، ۱: ۸۸۱، ۱: ۸۸۲، ۱: ۸۸۳، ۱: ۸۸۴، ۱: ۸۸۵، ۱: ۸۸۶، ۱: ۸۸۷، ۱: ۸۸۸، ۱: ۸۸۹، ۱: ۸۹۰، ۱: ۸۹۱، ۱: ۸۹۲، ۱: ۸۹۳، ۱: ۸۹۴، ۱: ۸۹۵، ۱: ۸۹۶، ۱: ۸۹۷، ۱: ۸۹۸، ۱: ۸۹۹، ۱: ۹۰۰، ۱: ۹۰۱، ۱: ۹۰۲، ۱: ۹۰۳، ۱: ۹۰۴، ۱: ۹۰۵، ۱: ۹۰۶، ۱: ۹۰۷، ۱: ۹۰۸، ۱: ۹۰۹، ۱: ۹۱۰، ۱: ۹۱۱، ۱: ۹۱۲، ۱: ۹۱۳، ۱: ۹۱۴، ۱: ۹۱۵، ۱: ۹۱۶، ۱: ۹۱۷، ۱: ۹۱۸، ۱: ۹۱۹، ۱: ۹۲۰، ۱: ۹۲۱، ۱: ۹۲۲، ۱: ۹۲۳، ۱: ۹۲۴، ۱: ۹۲۵، ۱: ۹۲۶، ۱: ۹۲۷، ۱: ۹۲۸، ۱: ۹۲۹، ۱: ۹۳۰، ۱: ۹۳۱، ۱: ۹۳۲، ۱: ۹۳۳، ۱: ۹۳۴، ۱: ۹۳۵، ۱: ۹۳۶، ۱: ۹۳۷، ۱: ۹۳۸، ۱: ۹۳۹، ۱: ۹۴۰، ۱: ۹۴۱، ۱: ۹۴۲، ۱: ۹۴۳، ۱: ۹۴۴، ۱: ۹۴۵، ۱: ۹۴۶، ۱: ۹۴۷، ۱: ۹۴۸، ۱: ۹۴۹، ۱: ۹۵۰، ۱: ۹۵۱، ۱: ۹۵۲، ۱: ۹۵۳، ۱: ۹۵۴، ۱: ۹۵۵، ۱: ۹۵۶، ۱: ۹۵۷، ۱: ۹۵۸، ۱: ۹۵۹، ۱: ۹۶۰، ۱: ۹۶۱، ۱: ۹۶۲، ۱: ۹۶۳، ۱: ۹۶۴، ۱: ۹۶۵، ۱: ۹۶۶، ۱: ۹۶۷، ۱: ۹۶۸، ۱: ۹۶۹، ۱: ۹۷۰، ۱: ۹۷۱، ۱: ۹۷۲، ۱: ۹۷۳، ۱: ۹۷۴، ۱: ۹۷۵، ۱: ۹۷۶، ۱: ۹۷۷، ۱: ۹۷۸، ۱: ۹۷۹، ۱: ۹۸۰، ۱: ۹۸۱، ۱: ۹۸

پر باطل کا اطلاق ہوتا ہے اور جب شرط (وصف خارجی) مفقود ہو تو اسے فاسد نہ کہنا جائے گا۔ فاسد قابل اصلاح و تصحیح ہے، جبکہ باطل قابل تصحیح نہیں، کیونکہ باطل میں رکن مفقود ہوتا ہے اور فاسد میں کوئی شرط ناقص یا معدوم ہوتی ہے، اگر یہ شرط صحیح طور پر پوری کر دی جائے، تو عبادت اور معاملہ دونوں صحیح قرار پاسکتے ہیں (عمر عبداللہ: سلم الوصول، لعلم الاصول، ص ۵۳، بعد: تھانوی، ص ۱۳۸، ۸۱۵، الاحکام فی اصول الاحکام، ۱۸۶:۱، بعد)۔

علم الفتنہ (عبدالککور) میں لکھا ہے: باطل وہ معاملہ ہے جو بالکل منعقد ہی نہ ہوا ہو اور فاسد وہ معاملہ ہے جو منعقد تو ہو گیا، لیکن شرعاً قابل فسخ ہو اور اس کی صحت کی شرطوں میں فتور پڑ گیا ہو (ص ۶۷۵، ۷۵۱)۔ کوئی عبارت، یا معاہدہ بیع وغیرہ، یا نکاح صرف اس بدقت صحیح قرار پاتا ہے جب وہ اپنی اصل (رکن) اور وصف (شرط) دونوں اعتبار سے مشروع ہو، یعنی شریعت کے فسخ کے مطابق ہو۔

شافعیہ اور ظواہر کے نزدیک فاسد اور باطل باہم مترادف الفاظ ہیں، لیکن اختلاف کے نزدیک فاسد اس فعل کو کہتے ہیں جو اصل کے لحاظ سے جائز، لیکن وصف کے لحاظ سے غیر جائز ہو، مثلاً خرید و فروخت میں مال اور قیمت کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اگر ایجاب و قبول بھی ہو جو بیع کے ارکان ہیں، مگر قیمت ادا کرنے کی مہلت نامعلوم ہو یا قیمت ایسی اشیاء کی صورت میں ہو کہ جنہیں باقیمت شمار نہیں کرتے (جیسے خنزیر اور شراب) تو دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، لیکن باطل وہ فعل ہے جو اصل ہی میں غیر مشروع ہو، خواہ وصف میں مشروعیت پائی جاتی ہو، اسی طرح بطلان کے معنی یہ ہیں کہ وہ اصلاً ہی صحیح نہ تھا، مثلاً سرائے نکاح پوری کرتے ہوئے اگر کسی نے کسی کی منکوحہ سے نکاح کر لیا تو یہ باطل ہے۔ فاسد اور باطل میں ایک باریک سا فرق یہ ہے کہ فاسد عمل (عبادت ہو یا معاملہ) کی تصحیح ہو جائے تو یہ جائز قرار دیا جائے گا، مگر باطل کی تصحیح کی کوئی صورت نہیں (سلم الوصول للعلم الاصول، ص ۵۳ تا ۵۸) (مفادات صلوٰۃ اور مبطلات صلوٰۃ کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ: تجلۃ اللہ الباقی، بحث صلوٰۃ اور دیگر کتب فقہ و کلام)۔

مآخذ: (۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۵: ۲۹۹

ہے اور الغائتہ کو ترک کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کم سے کم تین آیات یا ایک طویل آیت (مثلاً آیت دین، ۲ [البقرہ: ۲۸۲]) کا پڑھنا ضروری ہے (القرطبی، ۱: ۱۲۴، بعد)۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں (الغائتہ) کے علاوہ ایک اور سورۃ پڑھی جائے، بعد کی رکعتوں میں صرف الغائتہ پڑھنا کافی ہے۔ جو شخص قطعاً عاجز عن القراءة ہو اس کے لیے امام کی قراءت کافی ہے۔ اگر کوئی غیر عرب نو مسلم عربی تلفظ پر قادر نہ ہو تو ترک صلوٰۃ سے بچنے کے لیے وقتی طور پر آیات کا ترجمہ پڑھ کر فریضے سے سبکدوش ہو سکتا ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اتحاد المسلمین کی خاطر اہم شعائر اسلام کو تعلیم نبویؐ کے مطابق ادا کیا جائے (حوالہ سابق)۔

اس سورۃ کے فضائل کے سلسلے میں بھی بہت سی احادیث اور آثار منقول ہیں، مثلاً ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: اللہ نے تورات اور انجیل میں ام القرآن، جو السع الثانی بھی ہے، جیسی کوئی شی نہیں فرمائی، یہ سورۃ اللہ اور اس کے بندے کے درمیان منقسم ہے اور اس سے بندہ جو مانگے پاتا ہے (القرطبی، ۱۰۸:۱، بعد: التفسیر الحنفی، ۱: ۱۱ تا ۱۲، روح المعانی، ۱: ۲۳، بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا: اگر تم بستر پر سوتے وقت فاتحہ الکتاب اور الاخلاص پڑھ لیا کرو تو موت کے سوا ہر آفت سے محفوظ رہو گے (حوالہ سابق)۔

مآخذ: متن متادل میں مذکور ہیں۔



فاسد و باطل: المفردات میں ہے کہ فساد کسی شی کا حد اعتدال سے نکل جانا ہے، خواہ یہ لگنا کم ہو یا زیادہ۔ اس کی ضد صلاح ہے اور اس کا اطلاق نفس، بدن اور اشیاء کے خروج عن الاستقامہ پر ہوتا ہے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں فاسد و باطل کے الفاظ صحیح کی ضد یا نقیض کے طور پر استعمال ہوتے ہیں جس طرح فساد و بطلان صحت کی ضد اور نقیض ہیں۔ فساد و بطلان عبادات اور معاملات ہر دو میں جاری ہوتا ہے۔ جب کوئی عبادت یا معاملہ ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل ہو جائے تو اس پر صحیح عبادت یا صحیح عقد (معاملہ) کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن جب اس میں سے کوئی رکن (اصل) مفقود ہو جائے تو اس

نافرمانی کرنا آئے ہیں۔ محولہ بالا آیت میں فجور کے معنی ہدی (غلط) شہوات سے پیدا شدہ برائیاں یا قبائح ہیں۔ اس لحاظ سے فجور کے معنی ہوئے طبیعت پر غلبہ شہوات اور فسق کے معنی ہوئے مومن ہو کر گناہ کا ارتکاب عمومی۔

الاشعری نے فرقہ مرجئ کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کے نزدیک فرائض کا ترک فسق ہے، لیکن محض یہ ترک (یا کھڑا ارتکاب) کسی کو ایمان سے خارج نہیں کرتا، اس کے ماسوا کہ ان کے گناہ ماننے سے انکار یا ان پر اصرار کی بنا پر یہ موجب کفر نہ ہو جائے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے نزدیک اگر کسی کے دل میں تصدیق موجود ہے، لیکن ضعف ایمان کی وجہ سے عمل میں کوتاہی ہے اور فرائض کا تارک اور کھڑا کا مرتکب ہوتا ہے تو ایسے شخص کو فاسق کہتے ہیں، یوں منافق اصل فاسق سے بدتر ہوتا ہے، کیونکہ وہ تصدیق قلبی بھی نہیں کرتا اور صرف ظاہر داری کرتا ہے، لیکن اگر فاسق تدین میں بھی کمزور ہے تو یہ بھی منافق کی صف میں شامل ہو گا (حجتہ اللہ البالغہ ۱: ۳۳) بعد، مطبوعہ شیخ الہی بخش، لاہور، نیز رکت بہ نفاق، منافق)۔

علم کلام کے بیشتر معتقین بھول چوک کے صغیرہ گناہ کرنے والے کو فاسق نہیں سمجھتے۔ اب کسے فاسق کہا جائے اور کسے نہ کہا جائے، تو یہ مسئلہ (یعنی الاسم والھکم کا سوال) علم کلام کے اہم مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ اصطلاح جنگ مفسرین میں نمایاں طور سے سامنے آئی جب اولی الامر (یا خلیفہ) کے بارے میں بہت سے اعتراضات و سوالات اٹھائے گئے۔ یہ تو معلوم ہے کہ مسئلہ تحکیم پر دو واضح گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں ایک خوارج کا گروہ تھا۔ یہ گروہ توبہ نہ کرنے والے کو فاسق اور اسے غلور فی النار کا مستحق سمجھتا تھا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ فسق کے ارتکاب سے امام امامت کا منصب کھو جاتا ہے۔ دوسرا بڑا گروہ شیعہ کا تھا، جس کے نزدیک امام برحق و معصوم ہوتا ہے ان دو متضاد آراء نے آنے والے علم کلام پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ اکثر یہ کوشش کی گئی ہے کہ ان دونوں عقیدوں کے درمیان اعتدال کا راستہ نکالا جائے تاکہ گناہ کی مذمت بھی باقی رہے اور مسلمانوں کے مواخذے میں شدت بھی باقی نہ رہے۔ مرجئ فاسق کو اس دنیا میں چند قانونی تعزیرات کا سزاوار گردانتے ہیں سزا کے بھگتنے کے بعد فاسق

بعد: (۲) ابن الھمام: فتح القدر اور حدانیہ ۲۲۷: ۵ بعد، کی دیگر شروح: (۳) ابن نجیم: البحر الرائق ۶: ۹۰ بعد، (۴) زکریا الانصاری: شرح البجہ علی المناجیح ۲: ۳۳۵ (۵) السیوطی: الاشباہ والنظائر، طبع مصطفیٰ محمد قاہرہ ۳۵۹ ص ۲۲۲۔ فقہ مالکی: (۶) دسوقی در دیر: الشرح الکبیر ۳: ۷۰ بعد، (۷) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، طبع الاستقامہ ۲: ۱۹ بعد۔ فقہ حنبلی: (۸) ابن قدامہ: المغنی، بار سوم ۳: ۲۳۱، ۲۳۲ (۹) ابن نجیم: کتاب مذکور ۳: ۷۸۳ و ۱۲۵ بعد، (۱۰) ابن عابدین: رد المحتار، مطبوعہ بولاق ۲: ۸۳۵ (۱۱) ابن الھمام: کتاب مذکور ۲: ۸۳۲، ۳۶۸ بعد، (۱۲) ابن قدامہ: کتاب مذکور ۶: ۳۵۵ بعد۔

○

فاسق: (ع) مادہ فسق لغت میں مجبور کا پاک کر چکے سے لکھا فسق کہلاتا ہے، لیکن شرعی زبان میں فسق فُلَان کے معنی ہیں: حد شرع سے لکھنا۔ کافر کو بھی اس بنا پر فاسق کہا جاسکتا ہے کہ وہ شرع کو بھی نہیں مانتا اور عقل اور فطرت کے تقاضوں سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید کی بعض آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے (مثلاً [السجدة] ۱۸) لیکن زیادہ قطعی طور پر فاسق کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس نے مسلمان کی حیثیت سے شرع کو تسلیم تو کیا، لیکن اس سے عمل بد (گناہ صغیرہ یا کبیرہ) سرزد ہوئے۔ قرآن مجید [التوبہ] ۶۷ میں منافقین کے لیے بھی فاسقین کا لفظ آیا ہے۔ مفردات میں ہے: فاسق کی اصطلاح کافر سے زیادہ عام ہے اور ظالم کی اصطلاح فاسق سے بھی عام ہے۔ تھانوی کے نزدیک (بحوالہ جامع الرموز وغیرہ) فسق کے معنی اللہ کے حکم کی اطاعت نہ کرنا ہے اور اس میں کافر اور گناہ گار مسلمان دونوں میں شامل ہیں۔

خالص شرعی اصطلاح میں فاسق اس شخص کو کہتے ہیں جو مسلمان ہو کر تمام یا بعض احکام شریعت کی خلاف ورزی کرے۔ بقول بعض وہ مسلمان جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو، یا گناہ صغیرہ کے مرتکب کر کے اس پر اصرار کرے وہ فاسق ہے۔ اسی مادے سے فسوق ہے، جو قرآن مجید میں مختلف معنوں کے لیے آیا ہے، مثلاً ۲ [البقرة: ۱۷۷، ۲۸۸]۔ (برے ناموں سے پکارنا) بھی فسوق میں شامل ہے۔ فسق کے ساتھ فجور کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ المفردات میں فجور کے معنی دین کے تجویز کردہ پردے کو پھاڑنا یعنی دینی احکام کی

پھر مومن کی طرح مانند ہو جاتا ہے۔ عقلمندی میں وہ مومن کے مانند امیدوار رحمت بن کر نجات حاصل کر سکتا ہے۔

معتزلہ کے خیال میں مومن وہ ہے جو دل سے ایمان کی تصدیق کرے، زبان سے اس کا اقرار کرے اور اعضاء و جوارح سے احکام شریعت بجالائے۔ جو مسلمان تیسری شرط کو پورا نہیں کرتا وہ حقیقی طور پر مومن نہیں ہو سکتا اور نہ عذاب آخرت سے بچ سکتا ہے۔



مآخذ: (۱) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۱۳۲، بذیل مادہ الفتن و الفسق؛ (۲) عبدالنبی احمد گجری: جامع العلوم، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸؛ (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۲۹ء، ص ۶۱، ۱۷۰؛ (۴) وحی مصنف: شرح الوافی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، (۵) (۶) ابن القیم: کتاب الروح، حیدر آباد دکن ۱۳۲۳ھ، ص ۲۲۱؛ (۷) علی بن ابی بکر الحلی: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۹۶۷ء، ۱: ۱۲، بعد: (۸) ابوالحسن الأشعری: کتاب الابانہ، دکن ۱۳۲۱ھ، (۹) وحی مصنف: کتاب الملح فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، بیروت ۱۹۵۲ء، (۱۰) وحی مصنف: مقالات الاسلامیین، (۱۸) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، لاہور و قاہرہ۔



فاطمہؑ: سیدۃ نساء العالمین، جگر گوشہ رسولؐ، ام الحسین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دختر مبارک اختر اور آپؐ کی سب سے پہلی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے سب سے چھوٹی صاحبزادی (دیکھیے ابن عبد البر: الاستیعاب، ۳: ۲۷۳ بر حاشیہ الاصل، مصر ۱۳۲۳ھ)۔ حضرت فاطمہؑ کی تاریخ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ پہلے سال نبوت کے ماہ جمادی الآخرۃ کی بیس تاریخ کو پیدا ہوئیں، لیکن بعض راوی کہتے ہیں کہ وہ اس تاریخ سے پانچ سال پہلے پیدا ہوئی تھیں (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، طبع زغاد، ۸: ۱۱۰؛ الزرقانی: شرح المواہب، مصر ۱۳۲۶ھ، ۳: ۲۰۳)۔ چونکہ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ حضرت فاطمہؑ نے ۲۸ یا ۳۰ برس کی عمر میں وفات پائی اس لیے یقیناً ”دوسری روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوئی بھی صاحبزادہ زندہ نہیں رہا، اسی طرح باقی صاحبزادیوں سے بھی آپ کی اولاد کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور صرف حضرت فاطمہ رضی

اللہ عنہا کی اولاد کے ذریعے آپ کی نسل باقی رہی۔ حضرت فاطمہؑ نے بالخصوص اپنی والدہ کے انتقال کے بعد خود کو والد کی طرف متوجہ کر کے دل و جان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی اکثر انھیں اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیتے اور ہمیشہ انھیں محبت اور شفقت سے یاد فرمایا کرتے تھے۔

جب حضرت فاطمہ شادی کی عمر کو پہنچیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بہت سے رشتوں کو رد کر کے اپنے چچا زاد بھائی حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے ان کا نکاح کر دیا۔ یہ واقعہ غزوہ بدر کے بعد ماہ صفر بقول بعض ذوالقعدہ یا ذوالحجہ ۲ھ کا ہے اور پانچ سو درہم (بقول بعض ۳۸۰ یا چار سو انسی درہم) مہر مقرر ہوا۔ البتہ رخصتانہ جنگ احد کے بعد ہوا۔ بقول ابن کثیر شادی کے وقت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی عمر پندرہ برس پانچ ماہ تھی (البدایہ و النہایہ، ۶: ۳۳۲) اور بعض دیگر روایتوں کے مطابق ان کی عمر اٹھارہ انیس برس کی تھی۔ رسم نکاح مسجد نبوی میں بہت سادہ طور پر ادا ہوئی اور نکاح کے بعد حاضرین کو شہد کا شہرت اور کجوریں تقسیم کی گئیں۔ چیز کے طور پر حضرت فاطمہؑ کو ایک انتائی مختصر اور سادہ ساز و سامان دیا گیا تھا (دیکھیے: ابن حجر، ۸: ۱۵۸؛ المسودی: خلاصۃ الوفاء، مکہ مکرمہ ۱۳۱۶ھ، ص ۲۰)۔ اس میں ایک تخت خواب، دو توئکین، ایک گرم چادر، بکیہ، پانی کی چھانگل (مٹکیڑ) اور لوٹا وغیرہ پر مشتمل سامان دیا گیا۔ دعوت ولیمہ بھی جو اسی سال حضرت فاطمہؑ کی رسم نکاح کے کافی دن بعد دی گئی، اسی طرح سادہ اور پاکیزہ تھی (ابن ماجہ: سنن، ۱: ۱۳۹)۔ شادی کے بعد حضرت فاطمہؑ کی ازدواجی زندگی مکمل خوشی اور سکون سے گزری۔ حضرت علیؑ حضرت فاطمہؑ سے بڑی محبت رکھتے تھے اور حضرت فاطمہؑ کی طرف سے بھی ایسا ہی معاملہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت فاطمہؑ کو ہمیشہ یہ نصیحت فرمایا کرتے تھے کہ وہ اپنے شوہر کی ہر طرح اطاعت و فرمانبرداری کریں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر کے کاموں کے بارے میں بھی تقسیم کار کے لیے نصیحت کیا کرتے تھے (شرعۃ الاسلام، ص ۳۶۶)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گھرے قلبی تعلق کی وجہ سے حضرت فاطمہؑ کا گھر تواضع، سادگی، پاکیزگی اور اطمینان کا نمونہ بن گیا تھا، جس پر ہر طرف مسرت و سعادت چھائی ہوئی تھی۔

اس زمانے میں تعدد ازواج کا رواج تھا، لیکن جب تک حضرت فاطمہؑ زندہ رہیں حضرت علیؑ نے دوسری شادی نہیں کی (ابن خاری، مصر ۱۳۹۶ھ، ۴: ۱۹۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہؑ اور اپنے نواسوں حسنؑ اور حسینؑ اور ان کے والد ماجد کے ساتھ وقت گزرنے میں بڑی مسرت محسوس کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد خاندان اس مسرت و سعادت سے محروم ہو گیا۔ ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ حضرت فاطمہؑ بھی وفات پا گئیں۔ وہ رسول اکرمؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تین یا چھ مہینے اور زندہ رہیں اور یا بقول الواقدی ان کا انتقال ۳ رمضان ۱۱ھ میں منگل کی رات کو ہوا (نیز دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۲: ۹۳) ایک اور روایت کے مطابق وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اٹھارہ مہینے زندہ رہیں (ابن سعد: کتاب مذکور ۸: ۱۸؛ ابن عبد البر ۴: ۳۸۰)۔ عام طور پر مشہور قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چھ ماہ بعد آپؐ نے وفات پائی (ابن کثیر: البدایہ ۶: ۳۳۲، ابن حزم: جوامع السرة، ص ۴۰)۔

وفات سے پہلے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت اسماء بنت عیسٰی کو یہ وصیت کی کہ آپ کو رات کے وقت دفن کیا جائے۔ اس لیے نعش کے اوپر کے حصے کو کعبور کی شاخوں سے اس طرح ڈھانپ دیا گیا کہ آپ کا جسم دکھائی نہ دے سکے۔ نماز جنازہ حضرت علیؓ (یا بروایت دیگر حضرت عباسؓ) نے پڑھائی (تیز دیکھیے الطحاوی: حاشیہ مرقاۃ المفلاح، مصر ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱۳)۔

سیرت و شائک: حضرت فاطمہؑ کی رفتار و گفتار آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سب سے زیادہ ملتی جلتی تھی۔ جب حضرت فاطمہؑ کسی ایسی مجلس میں آئیں جہاں آپؐ بیٹھے ہوتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم محبت و شفقت اور پیار سے کمرے ہو جاتے تھے اور انھیں اپنے پہلو میں جگہ دیا کرتے تھے (الترغی، کتاب مذکور، ۲: ۲۴۷)۔ شکل و صورت میں حضرت فاطمہؑ اپنی والدہ حضرت خدیجہؑ سے بہت مشابہہ تھیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ احد کی جنگ میں بھی شریک ہوئیں اور وہیں مجاہدین اسلام کو پانی پلاتی اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی رہیں۔ بسبب اس غزوے میں آپؐ مجروح ہوئے تو حضرت فاطمہؑ آپؐ کی خدمت میں موجود تھیں

(الواقعی، ص ۲۳۵: ۱، بخاری، غزوہ احد؛ مسلم، ۵: ۱۷۸) اور انھوں نے آپ کے روئے مبارک کے ذمہ کو صاف کر کے مرہم پٹی کی۔ حضرت علیؓ کی ہمیشہ ام حاتمہؓ کی روایت کے مطابق حضرت فاطمہؓ فتح مکہ کی مہم میں بھی شریک ہوئی تھیں (مسلم: کتاب مذکور، ۲: ۱۵۸)۔ چونکہ حضرت فاطمہؓ کی وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے تھوڑے دنوں بعد ہی واقع ہو گئی، اس لیے ان سے جو احادیث مروی ہیں ان کی تعداد اٹھارہ انیس سے متجاوز نہیں ہے (ابن ملک: کتاب مذکور، ۲: ۱۳، ترکی ترجمے کے لیے دیکھیے محمد جمال: فاطمہ الزہراء)۔ یہ بھی معلوم ہے کہ دار قطنی نے ایک مسند فاطمہ تیار کیا تھا۔ حضرت فاطمہؓ شعر بھی کہتی تھیں (ان اشعار سے میں بعض کے لیے دیکھیے علی منشی: حسن الصحابة، استابول ۱۳۲۳ھ، ص ۱۲۶) (یز عبد القدوم: فهرست شعراء لسان العرب)۔ بعض مواظ جنہیں حضرت فاطمہؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے بعد کے زمانے میں فارسی زبان میں ترجمہ اور شرح کیے گئے ہیں (دیکھیے اللہمۃ النساء، ایران ۱۳۹۷ھ)۔

حضرت فاطمہؑ کے تین بیٹے اور دو بیٹیاں یعنی کل پانچ بچے تھے:
حضرت حسنؑ، حضرت حسینؑ، حضرت محسنؑ، حضرت زینبؑ اور
حضرت ام کلثومؑ۔ حضرت محسنؑ تو بچپن میں وفات پا گئے تھے۔
حضرت زینبؑ کی شادی حضرت عبداللہ بن جعفرؑ ابن ابی طالب سے
ہوئی اور حضرت ام کلثومؑ کی شادی حضرت عمر فاروقؑ سے ہوئی تھی،
مگر حضرت فاطمہؑ کی نسل صرف حضرت حسنؑ اور حضرت حسینؑ کے
ذریعے دنیا میں باقی رہی ہے۔

مآخذ : (۱) السعدي : مروج الذهب، ج ۳ : ۳۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۵، و ۵ : ۱۳۸، ۶ : ۵۵، ۷ : ۳۷، (۲) وحی مصنف : التنبیہ، طبع ذخویہ، ص ۲۳۱ تا ۲۳۳، (۳) النودی : تہذیب، طبع Wustenfeld، ص ۸۵۰ تا ۸۵۱، (۴) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۲ : ۱۲، ۲۵۱، ۲۵۹، (۵) ابو الفرج الاصفہانی : الاغانی، ۹ : ۶۷، ۱۲ و ۱۳ : ۱۸، ۲۰۴، (۶) وحی مصنف : مقاتل الطالبین، ص ۱۱۸، بعد، (۷) السیوطی : اشغور الباسمہ فی مناقب الیئدہ فاطمہ، مخطوطہ کتاب خانہ خدیویہ، عدد ۹۳۲/۹۳۷، (۸) عمر ابو نصر : فاطمہ بنت محمد، بیروت ۱۹۳۵ء، Lamnens کی تصانیف میں حضرت فاطمہ کے متعلق جتنے غرض کردارے اور متعصبانہ بیانات ہیں اس کتب میں ان سب کی تردید

اور ان پر جرح کی گئی ہے۔

فتویٰ : (جمع الفتاویٰ یز الفتاویٰ) اس کا واحد فتویٰ اور

فیما بھی آتا ہے۔ فتویٰ سے مراد ہے : وہ جو کسی فقیہ کی جانب سے دیا جائے، گویا یہ أَفْتَى الْعَالَمُ إِذَا بَيَّنَّ الْحُكْمُ (= عالم نے فتویٰ دیا یا حکم بیان کیا) سے اسم مشتق ہے (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادہ فتن)۔ یہ خالص عربی لفظ ہے، جو بعض کے نزدیک الفتوہ سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی ہیں کرم، سخاوت، مروت اور دور آوری۔ فتویٰ کو بھی فتویٰ اسی لیے کہتے ہیں کہ فتویٰ دینے والا مفتی اپنی فتوہ (سخاوت و مروت اور علانہ قوت) سے کام لیتے ہوئے کسی دینی مسئلے کا حل پیش کرتا ہے (حوالہ سابق، نیز کشف الفتن، ص ۳۱۸ حاشیہ)۔ امام راجب (مفردات، ۳: ۲۰۷) نے لکھا ہے کہ (= فتویٰ اور فیما مشکل احکام کے بارے میں دیے جانے والے جواب کو کہتے ہیں، چنانچہ عرب کہتے ہیں : میں نے اس سے فتویٰ دریافت کیا تو اس نے مجھے فتویٰ دیا۔ ابن الاثیر (التمایہ، ۳: ۱۹۹) نے اس کے معنی کسی مسئلے کے بارے میں رخصت یا جواز پیش کرنے کے بتائے ہیں۔

الفتاویٰ سے عموماً "شریعت اسلامی کے وہ فروغی مسائل مراد ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی فقہی کتب فکر کے ہلنی یا اس کے ساتھیوں سے کچھ منقول نہیں ہوتا اور بعد کے متاخرین علما اپنے اجتہاد و استنباط کے ذریعہ ان کا حل پیش کرتے ہیں (دستور العلماء، ۳: ۳۳۲۸)۔ طاش کبری زاہ (مفتاح السعاده، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ ۲: ۳۲۷) نے علم الفتاویٰ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں جزئی واقعات کے بارے میں فقہاء سے صادر ہونے والے فروغی احکام بیان کیے جاتے ہیں اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ بعد میں آنے والے قوت استنباط سے محروم لوگ سمولت کے ساتھ ان مسائل سے استفادہ کر سکیں۔

استفتاء (= فتویٰ پوچھنا) اور افتاء (= فتویٰ دینا) کا سلسلہ چونکہ عہد رسالت سے شروع ہوتا ہے اس لیے الفتاویٰ کی تاریخ بھی اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود دین اسلام کی، البتہ فتویٰ پوچھنے اور فتویٰ دینے کے طریقے بدلتے رہے اور فتاویٰ کو جمع کرنے کے طریقے بھی مختلف رہے ہیں۔ عہد رسالت اور صحابہ کرام کے دور میں فتاویٰ کا سلسلہ اکثر و بیشتر ذہنی طور پر ہی چلتا رہا جس طرح دیگر علوم و معارف زیادہ

تر ذہنی روایت پر موقوف تھے۔ طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو اہل اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف رجوع کرتے کیونکہ آپ ہی مبسط وحی اور شارع اسلام تھے اور تمام فتاویٰ کے سلسلے میں بھی آپ ہی مرجع خلافت تھے۔ صحابہ کرام نے جو دینی مسائل آپ سے دریافت کیے ان کا جواب بھی تو آیات قرآنی کی صورت میں ملتا تھا (قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے : نَسْتَفْهِك = تجھ سے فتویٰ پوچھتے ہیں، قُلْ اللّٰهُ - يَعْلَمُ = کہہ دے کہ اللہ ہمیں فتویٰ دیتا ہے، دیکھیے يُودِ الْاَنْفُسُ لَالْفَاظِ الْقَرْهَنِ الْاَكْرَمِ، ص ۵۳ بعد) اور کبھی آپ الہام والقاے ربانی کی اساس پر اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیتے تھے (خلاصہ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۱ بعد)۔ اس کے علاوہ آپ کے عہد مبارک میں بعض صحابہ کرام نے بھی اپنے اجتہاد سے بعض مشکل دینی مسائل کے بارے میں فتاویٰ صادر فرمائے، جن میں سے حضرت علی بن ابی طالب، حضرت معاذ بن جبل، حضرت حذیفہ ابن الیمان اور حضرت عمرو ابن العاص کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں نے اپنے اجتہاد سے جن مسائل کے بارے میں فتاویٰ صادر فرمائے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ صرف پسند فرمایا، بلکہ مجتہدین کے اجتہاد کی تعریف بھی فرمائی اور اجر و ثواب کا وعدہ بھی ہوا (خلاصہ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۳ تا ۱۵)۔ دور نبوت کے بعد صحابہ کرام کے عہد میں بھی استفتاء اور افتاء کا سلسلہ جاری رہا۔ اس دور میں بھی فتاویٰ زیادہ تر ذہنی روایت ہوتے رہے، لیکن بعض فتاویٰ تحریر میں بھی آئے، جن میں سے بعض تو وہ فتاویٰ تھے جو خلفائے راشدین کے سرکاری احکام کی شکل میں قلمبند ہو کر مختلف دیار و اعمار کو ارسال ہوتے رہے اور بعض فتاویٰ انفرادی کوششوں سے بھی قلمبند کیے گئے کیونکہ پہلی صدی ہجری کے خاتمے سے قبل ہی تدوین فقہ کا دور شروع ہوا تھا، جبکہ بعض جلیل القدر صحابہ (مثلاً حضرت انس بن مالک، م ۹۳ھ) اس صدی کے خاتمے تک زندہ رہے۔ یوں گویا عہد صحابہ میں فتاویٰ کا سلسلہ ذہنی اور تحریری دونوں طریقوں سے جاری رہا۔ اس دور میں فتاویٰ کا منصب بزرگ صحابہ رضی اللہ عنہم کے سپرد تھا اور شرعی احکام و دینی مسائل کی جزئیات کے سلسلے میں لوگ ان سے رجوع کرتے تھے، تاریخ میں ایک سو تیس کے قریب ایسے جلیل القدر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام ملتے ہیں جو

مسند فتویٰ پر متکون تھے (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۲ تا ۳۳؛ الحنفی، ص ۱۰۵ بعد)۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور شروع ہوتا ہے جو فقہ کی تدوین کا دور بھی کہلاتا ہے۔ اس دور میں منصب افتاء بزرگ تابعین و تبع تابعین کے سپرد رہا۔ ان میں سے بعض تو ایسے بزرگ بھی تھے جو صحابہ کرام کی موجودگی میں بھی فتویٰ دیتے تھے، ان میں سعید ابن المسیب اور عروۃ ابن الزبیر کے علاوہ مدینہ کے دوسرے سات فقہاء (فقہائے بعد مدینہ) کے نام شامل ہیں۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگرد اور پھر شاگردوں کے شاگرد فتویٰ صادر کرتے تھے، کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تربیت پانے والے بزرگ منصب افتاء پر فائز تھے، جن میں سے طاہر بن قیس اور قاضی شریح کے نام ممتاز ہیں۔ ان کے بعد ان کے شاگرد ابراہیم نعمیؓ اور پھر حملو بن ابی سلیمانؓ، استاذ ابی حنیفہؓ نے یہ فریضہ انجام دیا۔ مصر میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے شاگرد مفتی دیار مصر یزید بن حبیب اور پھر الیث بن سعد نے فتویٰ دینے کا سلسلہ جاری رکھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۵۷ بعد؛ الحنفی، ص ۳۳ بعد)۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد میں فتاویٰ کے سلسلے میں مجتہدین میں بعض مسائل میں اختلاف رائے موجود تھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۴ بعد) لیکن تدوین فقہ کے زمانے میں علمائے مجتہدین کے اختلاف رائے میں وسعت پیدا ہوئی، جس کے متعدد اسباب تھے (دیکھیے خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۷۵ تا ۷۸؛ فقہ الاسلام، ص ۱۵۳ تا ۱۶۷؛ ۲۲۱ تا ۲۲۶؛ الحنفی، ص ۱۷۳ بعد)۔

ائمہ مجتہدین کے دور کے بعد فتاویٰ کا اجرا اجتہاد کے بجائے تقلید کی بنیاد پر ہونے لگا کیونکہ ایک تو خلافت اسلامیہ کی وحدت ختم ہو گئی، دوسرے ائمہ مجتہدین کے تابعین اور مقلدین مختلف گروہوں میں بٹ گئے اور ہر گروہ فتاویٰ کے سلسلے میں اپنے مسلک کی توجیہ و تائید میں لگ گیا۔ چنانچہ فتاویٰ کے لیے مقلدانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے فتویٰ دینے والے متعدد طبقات ظہور میں آئے: فتاویٰ کی تاریخ میں خلافت عثمانیہ کے عہد میں مجلہ الاحکام العدلیہ کی تدوین بلاشبہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ

۱۳۸۶ھ میں پہلی بار مذہب اربعہ کی تقلید سے ہٹ کر بعض مسائل میں ابن شبرہ کے مسلک پر فتویٰ دیا گیا۔ پھر ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء میں مصر میں تقلید کی ڈگر سے نکلنے کی کوشش ہوئی اور فیصلہ ہوا کہ لوگوں کی مصالح مرسلہ اور ترقی پذیر اسلامی معاشرے کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر جملہ فقہائے اسلام کے اقوال کو فتاویٰ کی بنیاد بنایا جائے۔ پاکستان میں اس سلسلے کی پہلی کوشش مفتی محمد شفیع دہلوی (دیکھیے ان کی کتاب الجملۃ الناجزۃ، مطبوعہ کراچی) نے کی جب انہوں نے حنفی مسلک کے بجائے مالکی مسلک کی بنیاد پر مقننہ الحنفیہ کی بنیاد کے نکاح ثانی کے بارے میں فتویٰ دیا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۰۳ بعد)۔

علم الفتاویٰ کے میدان میں بے شمار کتابیں تصنیف کی جا چکی ہیں، جن میں سے بعض حنفی مسلک کے مطابق ہیں اور بعض شافعی مسلک کے مطابق، اسی طرح مالکی اور حنبلی کتب فکر کے فتاویٰ بھی موجود ہیں (مفتاح السعۃ، ۲: ۴۲۸)۔ عباسی خلافت کے زمانے میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے زیر اثر حنفی فقہ کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور خراسان و حرات اور سمرقند و بخارا کے علاقوں میں بھی حنفی کتب فکر کا زور رہا۔ اسی طرح برصغیر پاکستان و ہند میں بھی حنفی فقہ پر عمل ہوتا رہا اور عثمانی خلافت میں بھی یہی مسلک مقبول رہا۔ یہی وجہ ہے کہ فتاویٰ کا معتد بہ حصہ حنفی مسلک کے علما کی کوششوں پر مشتمل ہے، لیکن شافعی اور مالکی مسلک کے علما نے بھی بے شمار فتاویٰ مرتب کیے ہیں، خصوصاً اندلس میں مالکی فقہاء اور مصر میں شافعی فقہاء کا زور رہا ہے (مفتاح السعۃ، ۲: ۱۰۰ بعد؛ الحنفی، ص ۲۳۳ تا ۲۴۸؛ ۳۲۰) فتاویٰ کے جو مجموعے مشہور کتب فتویٰ سمجھے گئے ہیں ان میں فتاویٰ ابی الیث، فتاویٰ قاضی خان، الفتاویٰ الطحیری، الفتاویٰ السفیری، فتاویٰ الرغزبانی، الفتاویٰ الکبریٰ، فتاویٰ حسام الدین الرازی، الفتاویٰ الجلبالیہ، فتاویٰ الامام ابی علی السنی، فتاویٰ شمس الامراء الخلوئی، فتاویٰ البکری، فتاویٰ الاسیسی، فتاویٰ الترمذی، الفتاویٰ التاتاری، خانہ، الفتاویٰ الحمادیہ، الفتاویٰ الخیریہ، الفتاویٰ العالکیریہ، الدر المختار اور رد المحتار وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتاح السعۃ، ۲: ۴۲۸؛ مفید الفتی، ص ۷۵؛ فہرست المکتبۃ المدنیہ، ۳: ۸۷ بعد؛ نیز فتاویٰ غیاثیہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

ہو گئی، (دیکھیے السوروری: فتوہ نامہ)۔

فتوہ کے بارے میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اصطلاح پیشہ دارانہ جماعتوں کی تنظیموں سے متعلق تھی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شرکت کی رسوم کے ذریعے، جن کی طرف ہم بعد ازاں رجوع کریں گے، یہ اسماعیلیوں سے اثر پذیر تھیں، جن کی بابت یہ مشہور تھا کہ انھیں مزدوروں کی دنیا سے خاص دلچسپی تھی۔ اس آخری بات کے بارے میں ہمارا جو خیال ہے وہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سلسلے میں زمانے کے اعتبار سے احتیاط کے ساتھ امتیاز برتنے کی ضرورت ہے۔ متاخر قرون وسطیٰ میں ایرانی اور ترکی ممالک میں اصناف (guides) اور فتوہ کے باہم گھل مل جانے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی تک جب کہ ان انجمنوں کی زندگی زیادہ تر سرکاری نظم و ضبط کے ماتحت رہی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فتوہ کے بیشتر ارکان صاف طور پر عوامی سطح پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ ایک تو یہ واقعہ ہے کہ بھرتی ہونے والے اکثر ارکان اپنے اپنے باقاعدہ پیشوں کے پختہ کار استاد نہیں ہوتے تھے، دوسری بات یہ ہے کہ کسی بات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ فتوہ جماعتوں کی گروہ بندیاں پیشے کی بنا پر قائم کی جاتیں اور ایک دوسری سے تمیز کی جاتی تھیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ کام کے اعتبار سے ان کے ایک تعلق کا سراغ مل سکتا ہے، لیکن اگر یورپ کی مثل سامنے رکھی جائے تو یہ تعلق وہی تھا جو مختلف پیشوں کی کمپنیوں کے درمیان ہوتا ہے نہ کہ وہ جو تجارتی انجمنوں کے مابین دیکھنے میں آتا ہے، لہذا بہت اجتماعیہ (corporation) کی اصطلاح کو ہر اعتبار سے پیشے کا مترادف نہیں سمجھنا چاہیے۔

یہ بات اپنی جگہ پر باقی رہتی ہے کہ فتوہ، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، صحیح معنوں میں ایک شہری ادارہ تھا۔ پھر قدرتی طور پر یہ ہوا کہ اپنی سرگرمیوں کے درمیان فیضان اپنی حدود سے آگے نکل گئے اور دوسری قسم کے معاشرتی جماعتوں میں گھل مل گئے۔ ان جماعتوں کی مختلف نوعیت اور مختلف مصنفین نے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں ان کے عدم یقین کی وجہ سے ہم اگر اصلی فتوہ اور دیگر مجتمع تنظیمات کے درمیان بعض متوسط جماعتوں کے وجود کو تسلیم کر لیں تو بے جا نہ ہو گا۔ اصولی طور پر شہری فنی اور صحرائی مملوک، یعنی دشت نورد سوراؤں کے مابین تمیز کرنا ضروری ہے (مکن ہے

فتوہ: ع، ایک اصطلاح جو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں فتوہ کے مترادف کے طور پر اختیار کی گئی اور اس سے ایک پختہ سن کے آدمی کی صفات مراد ہوتی ہے۔ فتوہ سے اس چیز کا اظہار مقصود تھا جسے فنی (جمع: فینان) یعنی جوان آدمی کی خصوصیت سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر اس اصطلاح کو ان مختلف تحریکوں اور تنظیموں کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے جو عصر حاضر کے آغاز تک تمام مشرقی ممالک کے شہری حلقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ تحریکیں تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف شکلیں اختیار کرتی رہی ہیں۔ میمر پر گنسل اپنی جگہ پر فتوہ کو شہادت و فردیت (Chivalry) کی ایک شکل سمجھتا ہے اور یہی مفہوم ہمیں اپنے زمانے تک بار بار دہرایا جاتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ پچاس سال میں خصوصیت سے اس تعلق کی جانب توجہ مبذول کی گئی ہے جو ایک طرف فتوہ، تصوف اور دوسری طرف فتوہ اور پیشہ دارانہ جماعتوں کے مابین رہا ہے، تاہم مؤخرالذکر صورت میں بھی اس سے متعلق مخصوص تصانیف کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس تحریک کا مطالعہ زیادہ تر مذہبی یا نفسیاتی زاویہ نگاہ سے کیا گیا اور اسے معاشرتی ڈھانچے میں کھپانے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی، حالانکہ یہ اس کا ایک اہم عنصر ہے۔

زمانہ جاہلیت اور آغاز عہد اسلام میں فتوہ کا لفظ عربی زبان میں رائج نہ تھا، بلکہ صرف فنی کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور وہ بھی زیادہ تر صیغہ واحد میں نہ کہ صیغہ جمع میں۔ اور اس سے مراد جماعتیں نہیں بلکہ افراد ہوتے تھے۔ اس زمانے میں فنی ایسے آدمی کو کہتے تھے جو باہمی جوان اور طاقتور ہو، جنگوں میں بہادری دکھاتا ہو اور شریف النفس اور جوانمرد ہو۔ یہ بنیادی طور پر ایک ذاتی کردار تھا اور اگرچہ اس کا تعلق قبائلی معاشرے اور اس کی جنگوں سے تھا، تاہم اس کا انحصار کسی مجموعی سرگرمی یا کسی مخصوص مذہبی عقیدے پر نہ تھا۔

تاریخ و سیر کی کتب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابتدا میں اس لفظ (فیضان، فتوہ) کا استعمال تصوف کے زیر اثر ہوا۔ مختلف صوفیائے اپنے زیر اثر لوجوانوں کو فیضان (لوجوان) کہنا شروع کیا۔ یہ لوجوان اکثر اکٹھے رہتے اور بعض اوقات کنواری پن کو پسند کرتے تھے۔ مرور ایام سے فیضان سے فتوہ (جوانی، جوانی کی اوصاف، مردانگی) معرض وجود میں آیا، اور اس طرح اس کے استعمال میں وسعت پیدا

شیخ خود خلیفہ تھا اور جس کی مدد ایک نقیب کرتا تھا، چند ذیلی جماعتوں (= احزاب، واحد: حزب) میں منقسم تھی، جن میں سے ہر ایک متعدد بیوت پر مشتمل ہوتی تھی، ایک قسم کی داخلی خود مختار عدالت ان کے باہمی منافقات کا فیصلہ ایک خاص طریقے سے کرتی، تھی جس میں فتوہ کی عزت کی قسم ایک اہم کردار ادا کرتی تھی۔ فتوہ کی کتابوں میں کھیلوں کی مراعات و حقوق کا کوئی ذکر نہیں، لیکن ہمیں علم ہے کہ ان کا اطلاق نامہ بر کھوتوں کے پالنے اور اڑانے پر (جو فینان کا ایک قدیم مشغلہ تھا، اگرچہ امرا اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے) اور بدوق کے کھیل پر ہوتا تھا (اس میں پرندوں کا شکار بھی شامل تھا) جس کے قواعد کا اس زمانے میں اعلان کر دیا گیا تھا اور جو بظاہر سپاہی پیشہ ترکوں کی ایک پسندیدہ تفریح تھی۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ان مصنفین کو فتوہ کے اس پہلو سے کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ وہ فتوہ کا مطالعہ اس کے اخلاق اور مذہبی پہلوؤں سے کر رہے تھے۔

بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس زمانے سے عوامی فتوہ اور صوفیانہ فتوہ میں ایک حد تک اتصال قائم ہو گیا تھا، چنانچہ السروردی، جو الناصر کے عوامی دینی مشیر اور صوفیوں کے ایک سلسلے کے بانی تھے اور جنہیں بالخصوص ایشیائے کوچک میں بڑی عزت و وقعت حاصل تھی، اصلاح یافتہ فتوہ کے انتہائی پر جوش مبلغین میں شمار ہوتے ہیں۔ فینان کی ستیزہ جو روح اور صوفیوں کے روحانی نصب العین نے بھی ایک دوسرے کو اپنے رنگ میں رنگا، جس کی ایک علامت یہ تھی کہ فتوہ کے لیے ان اسانید کو اختیار کر لیا گیا جو صوفی نمونوں سے ماخوذ تھیں اور جن کے ذریعے ہر ایک جماعت ایسے حقیقی یا فرضی اسلاف سے تعلق و نسبت کی مدد تھی جن کی سرپرستی اخلاقی اہمیت کی حامل تھی۔ یہ نسبت بالآخر حضرت علیؑ سے لفظ فتنی میں مضمر ابہام کی بنا پر اور بسا اوقات ان کے بعد حضرت سلیمانؑ (فارسی) سے، جو ایران اور عراق کے مناہوں کے مہل کیجھے جاتے ہیں، قائم کی جاتی تھی۔ زیادہ عام مسوں میں ہمیں گویا یہ نظر آتا ہے کہ فتوہ نے اپنے مخصوص طریقے پر صوفی تعلیمات کے عوامی تحریکوں کو جذب کر لینے کے طریقے کو اختیار کر لیا، جو قرون وسطیٰ کے آخر سے ہمارے اپنے زمانے تک اسلامی ممالک کے معاشرتی ارتقا کے بڑے بڑے منطقوں کا خاصہ رہا ہے۔ اب صرف یہ دہرائی باقی رہ جاتا ہے کہ اس ارتقا سے جو ادب پیدا ہوا اسے اس کا شامن

معلوک اصلاً، قدیم عربی فتنی یا ایرانی روایت کے جو انمرد ہوں۔ اسی طرح اگرچہ ممکن ہے کہ سرحدی منطقے میں فتنی کی جگہ غازی نے لے لی ہو، تاہم دیگر علاقوں میں فینان دور دور تک پائے جاتے تھے اور خود سرحدی علاقوں میں بھی وہ غازیوں سے خلط ملط ہوئے بغیر ان کے پہلو پہ پہلو موجود تھے۔

فینان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہترین معلومات ان تعینات کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں جو الناصر کی حکمت عملی کے نتیجے میں وجود پذیر ہونے والی فتوہ پر لکھی گئیں، ابن المعمار (جو سب سے زیادہ حقیقت پسند ہے)، الخزرجی (جو تصوف کی روح سے زیادہ متاثر ہے) اور السروردی (جو فارسی میں لکھنے والوں کے ایک سلسلے کا پیش رو ہے) کے رسائل کے ذریعے ایک ایسی ادبی تحریک کا آغاز ہوا جو ایرانی اور ترکی ممالک میں (اور عثمانی دور میں مصر میں بھی) عصر حاضر کے آغاز تک جاری رہی۔ فتوہ کی تنظیمات سے داعیوں کی جو جماعتیں منسوب کی جاتی تھیں ان کی سرگرمیوں کا ثبوت وقتاً فوقتاً اسلام کے کلاسیکی دور میں بھی ملتا ہے۔ رکنیت کے وقت، جس سے پہلے آزمائش کا ایک زمانہ آتا تھا، بعض خاص رسوم ادا کی جاتی تھیں، جن میں بالخصوص ایک مذہبی اجتماع میں نمکین پانی کا ایک پیالہ پینا شامل تھا اور اسی وقت نئے مرید کی کمر کے گرد ایک چٹنی باندھ دی جاتی تھی۔ وہ فتوہ کا امتیازی لباس بھی اختیار کر لیتا تھا، جن میں پاجامہ خاص اہمیت رکھتا تھا۔ اس کا تعارف ایک ضامن (مذہبی مرشد) کرواتا تھا اور مرید اس ضامن سے اس طرح وابستہ ہو جاتا تھا جیسے کہ کسی بیٹے کو اس کے باپ سے یا کتر رتبے کے آدمی کو ایک برتر درجے کے آدمی سے ایک سے مضبوط تعلق میں وابستہ کر دیا جائے۔ الناصر کی فتوہ میں کسی مرید کی بیعت کی پہلی رسم کے کچھ عرصہ بعد اسے پاجامہ پیش کیا جاتا تھا اور اسی عمل سے اسے ایک مکمل رکن یعنی رفیق کا مرتبہ حاصل ہو جاتا تھا۔ السروردی کے فتوہ نامہ میں مراتب کے ایک فرق کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی وہ سادہ مرید جو محض زبانی بیعت کیے جاتے تھے (قولی) اور وہ جنہیں تلوار پہنائی جاتی تھی (سیفی)، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ بیان حقیقت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے، اس صدی کے آخر تک ایک اور درمیانی مرتبہ کا ذکر آتا ہے، یعنی ان کا جنسوں نے نمکین پانی کا پیالا پیا ہو (شرابی)۔ رفیقوں کے درمیان اتحلو و یگانگت کا ہونا لازمی تھا۔ عام تنظیم، جس کا

نہیں سمجھا جاسکتا کہ کلاسیکی فتوہ قدیم زمانے میں کیا تھی۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فدائی : (عوامی عربی زبان میں فداوی) وہ شخص جو دوسرے کی خاطر اپنی جان کا نذرانہ پیش کرتا ہے۔ یہ نام اسمعیلیوں اور بالخصوص ان "مشائین" کو دیا جاتا تھا جو ان لوگوں کے قتل پر مامور کیے جاتے تھے، جنہیں راستے سے ہٹانا مقصود ہوتا تھا (ابن بطوطہ، ۱: ۱۴۷: V. Hammer، Assassinen، ص ۸۸) لیکن اکثر یہ لفظ اچھے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے، یعنی "جان نثار" یا "سورما" جری، "دلیر" غرض (Mangols: QUARREMER، ص ۳۳) الف، الجزائر میں فداوی سے مراد شجاعانہ کارناموں کی داستان بیان کرنے والا اور فداویہ سے مراد شجاعانہ کارناموں کا قصہ یا گیت ہے۔ انقلاب ایران کے دوران میں فداوی کا اطلاق شروع میں جمہوریت پسند جماعت کے پیروؤں اور بعد میں حریت پسندوں اور دستور کے حامیوں پر ہوتا تھا۔

فدائی شیخ زاہد لامصبی کا تخلص بھی تھا جسے شاہ اسلعل صفوی نے سفیر بنا کر محمد خان شیبانی کے پاس بھیجا تھا اور جو بعد ازاں شیراز میں گوشہ نشین ہو گیا تھا اور وہیں فوت ہوا (رضا قلی خاں : مجمع الفسحاء، ۲: ۸۷)۔ یہ سید میرزا سعید اردستانی کا بھی تخلص تھا جو اصفہان کا رہنے والا اور محمد شاہ قاجار کا منظور نظر شاعر تھا (رضا قلی خاں، ۲: ۳۸۳)۔

مآخذ : (۱) ابن خلدون، ترجمہ از De Slane، ۱: ۱۲۲، ۵؛ (۲) Modern Egyptians: Lane، ۲: ۳۷، (۳) نیز رک بہ مقالہ حسن بن صباح و نظام الملک طوسی در آآآ، بذیل مادہ۔

○

فدیہ : (ع) لفظی معنی ہیں: بدل، جزا، معاوضہ، قربانی، عربی کا اسم مصدر ہے، فدا اور اس کے مشتقات میں چونکہ کسی کی قابل رحم حالت دیکھ کر اسے اس حالت سے آزاد کرانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے کہ میں اللہ پر فدا ہوتا ہوں تو یہ مجاز و استعارہ ہو گا اور اس سے مقصود اللہ کی تعظیم و تکبیر ہو گی (لسان العرب، بذیل مادہ، تاج العروس، بذیل مادہ) اسلامی شریعت میں فدیہ سے مراد ہے ایسا بدل یا عوض جس کے ذریعے انسان اپنے آپ

کو کسی ایسی گزند یا نقصان سے چھڑائے اور محفوظ کرے جو اس کے لیے ناگزیر بن چکا ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۵۷)۔ عبدالباقی احمد مگر (دستور العلماء، ۳: ۱۸) نے فدیہ کے معنی "سرما" اور "سر خریدی" لکھے ہیں اور بیان کیا ہے کہ "وہ مال یا طعام جو خود کو آزاد کرانے کے لیے ادا کیا جاتا ہے فدیہ کہلاتا ہے۔" فقہ اسلامی میں اس لفظ کا جو مفہوم ہے اس کی واضح اور بہتر تعریف امام راغب کے ہاں ملتی ہے کہ "وہ مال جو انسان اپنی عبادات میں قصور یا کمی کے لیے ادا کرتا ہے" اسے فدیہ کہتے ہیں (مفردات القرآن، ۳: ۲۸)۔

قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے متعلقات متعدد مقامات پر وارد ہوئے ہیں: دیکھیے بد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفرد لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)

فدیہ کے مفہوم کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے دو اور لفظوں کا مفہوم پیش نظر رکھنا مفید ہے: ان میں سے ایک فدا ہے، جس سے فدیہ ماخوذ ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ فداء اسیران جنگ کو رہا کرانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جبکہ فدیہ دینی عبادات میں کمی یا قصور کو پورا کرنے کے بدل کو کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں بھی فدا اسیران جنگ کی رہائی کے معاوضے کے لیے (۴۷: [محمد]) اور فدیہ عبادات و اعمال میں کمی کے بدل کے طور پر مستعمل ہے (۲: [بقرہ]) ۱۸۳: ۱۹۶)۔ کتب سیرت و تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ عموماً فداء کا لفظ اسیران جنگ کی خلاصی کے عوض کے طور پر استعمال ہوتا ہے (ابن ہشام: سیرۃ، ۲: ۳۸، ۶۵۲، قاهرہ ۱۹۵۵ء) کتب فقہ میں عبادات و اعمال میں قصور یا کمی کے عوض کے لیے ہمیشہ فدیہ استعمال ہوا ہے (حدایہ اولین، ۱: ۱۹۹، بعد: الکشاف، ۱: ۱۶۰، ۲۲۶) اس سلسلے کا دوسرا لفظ کفارہ ہے۔ کفارہ اور فدیہ میں فرق یہ ہے کہ کفارہ دراصل گناہ کے ڈھانپنے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں گناہ یا زیادتی (الذنب و الجناحہ) کے باعث جو چیز انسان کے ذمے لازم ہو جاتی ہے اس کے اسقاط یا اس سے بری الذمہ ہونے کے عمل کو کفارہ کہتے ہیں (دستور العلماء، ۳: ۳۵، مفردات القرآن، ۳: ۳۹) چنانچہ قرآن مجید میں بھی قسم میں جھوٹا ہونے (۱۵: [البائتہ]) (۸۹) حالت احرام میں کسی جانور کو مار دینے (۵: [البائتہ]) (۹۵) اور شمار (۵۸: [البجاد]) (۳) کے لیے کفارہ واجب قرار دیا گیا ہے، لیکن حالت مجبوری میں روزہ نہ رکھ سکے (مثلاً شیخ فانی یا قریب مرگ مریض کے روزے چھوٹ جائیں) یا

و رولہ اور (۲) فرض الکفایہ جو فردا فردا ہر شخص پر لازم نہیں بلکہ اسے مسلمانوں کی جماعت میں سے بعض کا ادا کر دینا کافی ہو جاتا ہے جیسے نماز جنازہ۔

مآخذ : کتب حدیث و فقہ کے علاوہ (۱) تھامی : کشف اصطلاحات الفنون : ۵ : ۳۳ : ۳۶۱ (۲) البحرانی : کتب التعریفات بذیل مادہ فرض و فریضہ : (۳) N. P. Agnides : Muhammadan theories of finance Arab Engl : E.W. Lane (۴) بعدہ : ۳ : ۱۹۶ Lexicon بذیل مادہ

○

فرعون : زمانہ قدیم میں ملوک مصر بالخصوص علاقہ کے بادشاہوں کا لقب (۱) کشف : ۱ : ۳۷۷ فرعون کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ شاہ مصر کا نام تھا اور دوسرا قول یہ ہے کہ علاقہ مصر کے بادشاہوں کا لقب تھا۔ بقول اللیث کتب حضرت موسیٰ کے بعد کے فرعون کا نام قابوس تھا مگر بقول وہب اس کا نام الولید بن معب بن الریان تھا اس نے چار سو برس زندگی پائی اور حضرت موسیٰ نے ایک سو بیس برس (فتح البیان : ۱ : ۱۰۷۷ بذیل تفسیر ۲ [البقرہ : ۴۹] الجوهری نے بھی فرعون موسیٰ کا نام الولید بن معب لکھا ہے (الصحاح)۔ ابن سیدہ کا خیال ہے کہ فرعون کا لفظ جمعی ہے اور اسم علم اور محمد ہونے کے باعث غیر منصرف ہے (لسان)۔

ابن منظور نے لسان العرب میں اور الجوهری نے الصحاح میں بذیل مادہ فرعون لفظ فرعون درج کیا ہے۔ صاحب لسان کا کہنا ہے کہ قبلی زبان میں فرعون بمعنی مگرچہ استعمال ہوتا تھا (لسان العرب) بذیل مادہ فرعون)۔ محمد الدین فیروز آبادی نے القاموس (بذیل مادہ) میں لکھا ہے کہ ہر سرکش اور متغیر آدمی کو بھی فرعون کہا جاتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون کے کردار کا بڑا نقشہ آگیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرکشی اور تمرد میں حد سے بڑھ گیا تھا۔ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کو وادی طوی میں سب سے پہلی بار جو فرعون کی طرف جانے کا ارشاد ہوتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ وہ حد سے گزر چکا ہے (۲۰) لَعَلَّآ (۳۳) پھر حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کو یہ اقتیاب بھی سکھائی کہ اس سے نرمی کے ساتھ گفتگو کرنا (۲۰) [۳۳]۔ معلوم ہوتا ہے وہ

جمع کے موقع پر بسبب مرض وغیرہ سر نہ منڈوا سکے (مخلیق) کے لیے ندیہ واجب کیا گیا ہے (۲) [البقرہ : ۱۸۳ : ۱۹۶]۔

مہلات میں قصور یا کمی کو پورا کرنے کے لیے جو ندیہ واجب ہے اس کی مقدار فقہانے مقرر کر دی ہے جو اہل عراق کے ہاں نصف صاع گندم اور اہل حجاز کے ہاں ایک مد گندم ہے (حدایہ اولین : ۱ : ۱۹۹ : ۱ کشف : ۱ : ۲۲۶ روح المعانی : ۲ : ۵۸)۔ الرافعی نے لکھا ہے کہ ندیہ اصل میں ایک مسکین کی ایک وقت کی خوراک کو کہتے ہیں اس لیے ندیہ دینے والے شخص کے گھر کے لوگ جو خوراک اوسطاً کھاتے ہیں ایسی ہی ایک وقت کی خوراک ندیہ یا طعام مسکین کی مقدار ہے (تفسیر الرافعی : ۲ : ۶۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فرائض : رکعت بہ میراث۔

○

فرائضی : رکعت بہ فرائض فرقہ در ۲۲۲ بذیل مادہ

○

فردوس : رکعت بہ جنت۔

○

فرض : (ج : جمع : قروض : فرائض : بمعنی فریضہ : جمع فرائض)۔ یعنی وہ کام جس کے کرنے کا حکم بخنی سے دیا گیا ہو اور جس کا کرنا لازمی ہو جس کے نہ کرنے پر سزا اور کرنے پر جزا ملے گی۔ حنفی مذہب کے مطابق فرض اس کام کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی (قرآن) سنت اجماع سے ثابت ہو جس میں اشباع کی گنجائش نہ ہو۔ جس طرح فرض ادا کرنا ضروری ہے اسی طرح اس پر احتیاط رکھنا بھی لازم ہے (دیکھیے فصول الجواہری ص ۲۹۹)۔ الغرض اس کے برعکس واجب (ضروری) کا ثبوت دلیل قطعی پر مبنی ہے جو اشباع سے خللی نہیں ہوتی (فصول الجواہری ص ۲۹۹) شافعی اور دوسرے فقہی مذاہب کی رو سے فرض اور واجب دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں بعض اوقات اختلاف کے نزدیک بھی فرض اور واجب دونوں ایک ہی مفہوم ہوا کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں (جیسے فقہائے کتبہ ہیں) وتر فرض ہے اور ج واجب ہے۔ فقہ میں فرض کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) فرض العین جس کا ادا کرنا ہر شخص پر لازم ہے جیسے نماز

خاندان کی حکومت کا آغاز ۱۳۵۰ ق۔ م کے بعد ر مئیس اول سے ہوا اور ۱۲۰۰ ق۔ م میں ہیوس خاندان کی حکمرانی شروع ہو گئی۔ اس خاندان کا تیسرا فرعون ر مئیس ثانی تھا، اس کی حکومت کا آغاز ۱۳۳۰ ق۔ م سے ہوا، گو وہ باپ کے بڑھاپے کی وجہ سے عملاً پہلے ہی سے حکمرانی کر رہا تھا، اس نے سرٹھ برس حکومت کی اور متعدد عمارتیں بنوائیں۔ عام خیال ہے کہ اسی فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی تھی اسی کے ساتھ بعد میں ان کا مقابلہ ہوا اور حضرت موسیٰؑ بنی اسرائیل کو اسی کے زمانے میں مصر سے نکل کر لے جانے میں کامیاب ہوئے، لیکن ایک خیال یہ ہے کہ جس فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی وہ ر مئیس ثانی تھا اور جس فرعون کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا وہ مختلف ہے (The Jewish Encyclopedia '۵۷: ۵' ۲۹۵ 'خروج' ۲: ۲۳ و ۵: ۱۵)۔

فرعون مختلف کے عہد کے ایک کتبے میں پہلی بار اسرائیل کا لفظ لکھا ہوا ملا ہے۔ یہ انیسویں خاندان کا چوتھا بادشاہ اور اپنے باپ کا تیسرا بیٹا تھا اور اسے حکومت کے تحت پر خاصی بڑی عمر میں جاکر بیٹھنا نصیب ہوا تھا۔ اس کا عہد حکومت کوئی پچیس برس رہا۔ ان دونوں بادشاہوں کی میاں قاعہ کے عہد میں محفوظ ہیں (The Encyclopaedia Americana '۷۲: ۷۰۷)۔

قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں جس فرعون کا ذکر ہے اس کے لیے 'فرد الاولو' کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں (۸۹) [الفجر: ۱۰]۔ اس کی مفسرین نے متعدد وجوہ بیان کی ہیں: ایسٹلوی نے حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کی روایت سے اس کے معنی "ذوالبحرہ" لکھ کر دیے ہیں، یعنی وہ فرعون جس کے پاس بڑی تعداد میں فوجیں تھیں، ابو عریٰ نے اس کے معنی کیے ہیں "ذوالملک" الثبت" یعنی مستحکم مملکت کا مالک اور اس کے تیسرے معنی ہیں "عظیم الشان اور بکثرت عمارات بنانے والا۔" یہ تینوں صفات اس فرعون میں موجود تھیں جس کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا۔

قرآن مجید نے واضح طور پر بتایا ہے کہ فرعون نے جب حضرت موسیٰؑ کا تعاقب کیا تو موسیٰؑ تو بنی اسرائیل کو لے کر سرزمین مصر سے بحفاظت نکل گئے، لیکن فرعون، جو اپنی فوجوں کے ساتھ تعاقب میں چلا آ رہا تھا، بحیرہ قلزم میں غرق ہو گیا اور آخری وقت

عصیلی اور جلد بھڑک جانے والی طبیعت کا مالک تھا۔ پھر اس کے جوب میں حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا: یعنی اے ہمارے پروردگار! ہمیں اندیشہ ہے کہ فرعون ہم پر تعدی اور زیادتی کرنے لگے یا اور زیادہ سرکش ہو جائے (۲۰ [طہ: ۳۵])، حضرت موسیٰؑ کی تبلیغ و ارشاد کے بعد فرعون نے نہ صرف تکذیب بلکہ انکار میں شدت اور سختی کا پہلو بھی اختیار کیا (۲۰ [طہ: ۵۶])۔ مقابلے کے لیے جب فرعون نے ساحلوں کو اکٹھا کیا تو وہ اس مقابلے پر راضی نہ تھے، لیکن فرعون نے انھیں شعبہ بازی پر مجبور کیا اور بعد میں بھی انھیں بہت ڈرایا دھمکایا (۲۰ [طہ: ۷۱])، علاوہ ازیں خود حضرت موسیٰؑ کو بھی قید کر دینے کی دھمکی دی (۲۱ [الشعرا: ۲۹])۔ قرآن مجید میں بتایا گیا ہے کہ فرعون نے ملک میں سرکشی اختیار کر رکھی تھی اور ظلم و ستم توڑنے کے لیے اپنی رعایا کو فرقوں اور گروہوں میں بانٹ کر ایک ایسا ظلمانہ طبقاتی معاشرہ قائم کر دیا تھا جو چھوٹے، بڑے، مضبوط اور کمزور طبقوں میں منقسم تھا۔ وہ ایک طبقے کو کمزور کرتا جاتا تھا، اس طرح کہ ان کی اولاد نرینہ کو مار ڈالتا، عورتوں کو زندہ رہنے دیتا اور ان کی عزت و ناموس اور شرم و حیا کو سلب کرتا جا رہا تھا۔ وہ مسند تھا۔ اس نے ظلم سے بنی اسرائیل کو اچھے کاموں اور اچھے عہدوں سے محروم کر دیا تھا (۲۸ [قصص: ۴])۔ بعد۔ طرح طرح کی تکلیفوں سے انھیں ذلیل و خوار کیا جاتا تھا۔ فرض اس کے تحت بنی اسرائیل کی زندگی بڑی ایجن اور دکھی تھی۔ اس نے انھیں عملاً غلاموں کے درجے میں ڈال رکھا تھا: (۲۱ [الشعرا: ۲۲]) وہ عہد شکن، بدکار اور فاسق تھا (۲۸ [قصص: ۳۲])، شکریہ تھا (۲۸ [قصص: ۳۹])، ۳۰ [الروم: ۲۷]) اس نے اپنے آپ کو خدائی مقام دے رکھا تھا (۲۸ [قصص: ۳۸])، وہ سرکش، صرف اور حد سے بڑھنے والا تھا (۱۰ [تولس: ۸۳])۔ بائبل نے بھی اسے ایک شکریہ کی شکل میں پیش کیا ہے (دیکھیے خروج' ۷: ۷)۔ فرعون کے کردار کا یہ نقشہ فرعون کے لفظ کی معنوی تشریح کے بھی عین مطابق ہے۔

بعض مستشرقین نے بھی (Far-o) pharaoh کو مصری بادشاہوں کے لقب کی عبرانی شکل قرار دیا ہے (Encyclopaedia Britannica '۷۹: ۱۷' Encyclopaedia Americana '۲۱: ۷۰۷)۔ قرآن مجید میں جس فرعون کا ذکر حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں آیا ہے وہ انیسویں خاندان اور تیسرے دور کا فرعون ہے۔ اس

میں اس کے منہ سے یہ الفاظ نکلے، میں نے یقین کر لیا کہ کوئی معبود نہیں مگر جس پر بنو اسرائیل ایمان لائے اور میں فرمانبرداروں میں سے ہوں (۱۰: ۹۰)۔

لیکن غرغرة الموت کے وقت کے یہ الفاظ اسے کوئی فائدہ نہ پہنچا سکتے تھے اور صرف ایک قشری حیثیت رکھتے تھے، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ یہ معاملہ کیا کہ وہ تو غرقابی سے مرگیا، لیکن اس کے جسم کو بچا لیا گیا: (۱۰: ۹۰)۔ چنانچہ واقعہ اس فرعون کی لاش کنارے پر آگئی اور اسے حوط کر کے مصر کے اہرام میں سے ایک ہرم میں محفوظ کر دیا گیا۔ اب تیرہ سو سال بعد دنیا نے اس کا معنی مشاہدہ کر لیا ہے اور قاہرہ کے عجائب گھر میں رخمیس دم اور منفتح دم دونوں کی میاں موجود ہیں۔

قرآن مجید میں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس فرعون کی بیوی، جس کا نام دوایات میں آسیہ درج ہے، فرعون کے برے کاموں میں شریک نہ تھی: اور حضرت موسیٰ پر ایمان رکھتی تھی (۲۱: ۲۱)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الفرقان: (ع)۔ معنی دلیل، پہلے، دھبڑوں کو الگ الگ کرنے والا۔ قرآن مجید کو دو درجہ سے الفرقان کہا گیا ہے، ایک تو جن و باطل کو الگ الگ کرنے والے پیغام حق کی حیثیت سے، دوسرے متفق حصوں میں نازل ہونے کی وجہ سے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ فرق، ۱: ۲۳) اسکے علاوہ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، عدد تلاوت ۲۵، عدد نزول ۲۳، اس سورت میں چھ رکوع اور ۷۷ آیات ہیں (الانعام، ص ۱۱)۔ الزخری (۱: ۲۳) نے لکھا ہے کہ اس سورت میں تین آیات (۶۸، ۶۹، ۷۰) مدنی ہیں باقی تمام سورت کی ہے: القرطبی نے بیان کیا ہے کہ اس سورت کے اہم مقاصد اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت، قرآن مجید کا موقف و مقام، کفار کے سوالات کے جوابات اور نبوت محمدی کے بارے میں حق کے الزامات اور طعنوں کا درپیش کرنا ہے (الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۳۳) (بزر دیکھیے قرآن، بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فروع: رگ پہ نقد۔

○

الفضلی: محمد بن محمد الشافعی، قاہرہ کے ایک شیخ جو ڈیلا میں سمندر کے قریب منہ فضلا میں پیدا ہوئے (الخط البدیدۃ: ۱: ۸۰: ۱۱۲)۔ المہاجوری: تحقیق النقام علی کفایۃ العوام، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۹) اور ۱۳۳۶ھ/۱۸۲۱ء میں فوت ہوئے (Cat. of khediv Library: ۲: ۳۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شہرت صرف کفایۃ العوام بن علم الکلام کے مصنف اور المہاجوری ایسے پر نویس مصنف کے استلا کی حیثیت سے ہوئی جس نے اپنے استلا کی وہ شرح بھی لکھی جس کا اوپر ذکر آچکا ہے، مخطوطات اور مطبوعات میں متن اور حاشیہ ہر کہیں یکجا ملتے ہیں، متن کا ایک ترجمہ D.B. Macdonald: Muslim Developmet of Theology, etc ص ۳۱۵ تا ۳۵۱ میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) برا کلن Brockelmann: ۲: ۳۸۹، (۲) Ahlwardt's Berlin: ۳: ۲۵۹، عدد ۵۳۸، (۳) Ellis: Cat. of Ar. Printed Books in British Museum درج عنوان محمد بن شافعی الفضلی، لیکن الخط البدیدۃ کی رو سے صحیح نسبت دی ہے جو اوپر درج ہے یعنی الفضلی بہ تخفیف ضلہ

○

فطرۃ: (ع)۔ اسم جنس (Wright، طبع ثالث، ۱: ۱۲۳۔ ڈی) از مصدر فطر، معنی پیدا کرنا یا پیدا ہونے کی قسم یا طریقہ۔ یہ لفظ قرآن مجید (۳۰: ۱۷) میں بقول الیسفوی، معنی خَلَقْنَا آدَمَ ہے اور بقول لام رازی فطر سے اللہ کی طرف سے اس وعدہ کا لیا جانا مراد ہے جو اپنی ربوبیت کے بارے میں ہر انسان سے پیدائش کے وقت ہی لے لیا گیا۔ واحدی کے نزدیک فطرۃ سے مراد دین اسلام کے قبول کرنے کی خلقی صلاحیت ہے۔ فطر کا لفظ اپنے فعل کی مختلف شکلوں میں اسی مفہوم میں ۳۲ بار آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی شش اشکال کو بار بار استعمال فرمایا ہے، جس کے معنی تحقیق، علوت اور سنت الہی ہے۔ تاہم ابتداء اس کا کوئی ایک مفہوم متعین نہ تھا اور حضرت ابن عباسؓ فاطر السموات والارض کے مفہوم کی وضاحت میں دیر تک متنازع رہے، لیکن جب ایک بدوی کو فطر کا لفظ کنوئیں کی کھدائی کا آغاز کرنے کے ضمن میں استعمال کرتے ہوئے سنا تب صحیح مفہوم ان کے ذہن میں آیا (لسان، ۶: ۱۲۳)۔

اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۱) فقہ کے معنی راہ بھی لیے جاتے رہے۔
(حوالہ سابق) لیکن بدرجہ اس پر علم احکام شریعت کے معنی غالب آتے گئے۔

علم فقہ میں ہر قسم کی معرفت شامل کی ہے، یعنی کل علوم و غیب کی معرفت.... بلکہ بعض نے اسے مزید وسعت دے کر جملہ ماہر سے کل حقوق نفس مراد لیے ہیں اور ماہر سے انسان کے کل فرائض اور ذمے داریاں، اس طرح فقہ گویا کل اعتقادات (مثلاً ایمان وغیرہ) کل عملیات (مثلاً صوم، صلوٰۃ اور بیچ) کی معرفت کا نام ہوا۔ دوسرے الفاظ میں علم کلام، علم اخلاق و تصوف اور علم معاملات سب فقہ میں شامل ہیں۔

علماء کے نزدیک فقہ کی زیادہ معین اور قطعی تعریف یہ ہے: فقہ تفصیلی دلائل سے تفصیلی احکام شریعت جاننے کا نام ہے۔ (تھاوی: کتاب اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۱)۔ اس تعریف کے تین اجزا قابل غور ہیں: (۱) احکام شرعیہ؛ (۲) العملیہ اور (۳) اولیٰ التعمیلیہ۔ حکم (جمع احکام) سے مراد وہ حکم شرعی ہے جس میں شرعی نقطہ نظر سے کوئی مصلحت ہو یا وہ حکم جو شارع، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے حکمت بندوں کو دیا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی عملیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کا تعلق محض عقائد سے نہیں بلکہ معاملات سے بھی ہے، اور اول سے مراد وہ اصول ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ یہ تفصیلی اول (دلیلیں = ماخذ) چار ہیں: (۱) الکتاب؛ (۲) السنۃ؛ (۳) الاجماع اور (۴) القیاس (تھاوی: مذکور)۔

الغرض فقہ کا مصداق تین ہیں: (۱) علم دین علی الاطلاق؛ (۲) علم مسائل الشرعیہ علی الاطلاق؛ (۳) ان فروعی احکام شرعیہ (عملیہ) کا علم جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔ المحمّدی نے اپنی کتاب فلسفۃ التشریع الاسلامی میں جملۃ الاحکام العدلیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ فقہ کی مکمل تعریف یہ ہو گی: ”فقہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جو احکام کے اولیٰ تفصیلی دلائل سے حاصل (مستنبط) کیا گیا ہو۔“ اس لحاظ سے یہ فقہ کا فرض ہے کہ فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل کے اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے۔ انہی اصول کلیہ کے متعلق جامع میں کہا گیا ہے کہ الاسباب مطلوبۃ للاحکام (احکام کے لیے اصول کا جاننا ضروری ہے) فلسفۃ التشریع الاسلامی اردو ترجمہ از محمود احمد رشوی، ص ۱۰)۔

فقہ کے ماخذ: فقہ کا پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ یہ شریعت کا اصل الاصول ہے۔ اس میں عقائد کا بیان مفصل اور عبادات و حقوق کا بیان مجمل ہے، یعنی منصوص احکام اس میں موجود ہیں، مگر اجماعی طور سے اور تفصیلات سنت میں بیان ہوئی ہیں۔

دوسرا ماخذ: السنۃ [رک بقیہ] (= حدیث و عمل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) آپ کا قول، فعل اور تقریر (= وہ کلام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا گیا، لیکن آپ نے منع نہیں فرمایا)۔ سنت میں وہ تعامل بھی شامل ہے جو آپ کے زمانے سے شروع ہو کر صحابہ کرام اور تابعین کے زمانے تک متواتر جاری رہا اور بعد میں بھی اس کی مسلسل پیروی ہوئی۔

تیسرا ماخذ: اجماع [رک بقیہ] (= کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا)۔ استنباط احکام کے سلسلے میں یہ بھی ایک محکم اصول ہے کیوں کہ یہ راسخون فی العلم (ارباب تقویٰ بھی ہوتے ہیں) کا متفقہ فیصلہ ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اجماع کتاب و سنت کے منافی نہیں ہو سکتا۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانے کے بعد (جبکہ امت اطراف عالم میں پھیل چکی تھی) مکانی اجماع کے قیام کے بارے میں جو شدید رکاوٹیں تھیں، ان کے پیش نظر وقوع اجماع کی دشواریاں ظاہر ہیں، لہذا امت سے فقہاء کی رائے میں یہ عملاً ناممکن الصدور ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ بعض مجتہدین کی رائے میں اس کا درجہ قیاس کے بعد آتا ہے، تاہم اجماع کا اصول تسلیم شدہ ہے (نیز رک یہ اجماع، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے علی عبدالرازق: الاجماع)۔

چوتھا ماخذ: قیاس (= کسی شرعی حکم کو کسی مصلحت کی بنا پر کسی دوسرے امر کے شرعی حکم کے حصول کے لیے بنیاد بنانا)۔ یہ اجماع سے وسیع تر اور آسانی سے ممکن العمل جہت یا طریقہ ہے اور شریعت کا نہایت اہم اور وسیع الاثر ماخذ ہے اور اس کے جواز کی سند خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا ارشاد ہے کہ آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو جب یمن بھیجا تھا تو انہیں آپ نے اس سے کام لینے کی ہدایت فرمائی (ابو داؤد السنۃ، کتاب الاقضیہ، باب اجتہاد الرائی فی القضاء، حدیث ۳۵۹۲)۔

حضرت عمرؓ نے بھی ایک مکتوب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ

کو فصل خصوصیات و معاملات کے سلسلے میں اسی نوع کی ہدایت دی تھی۔

اصول قیاس کی بدولت فقہ اسلامی میں بڑی وسعت پیدا ہوئی اور اس میں تسلسل زمانی کا عنصر شامل ہو کر نت نئے مسائل و تغیرات کے بارے میں شرعی فیصلے حاصل کرنے کی سہولت ہوئی تاہم بعض فقہاء ایسے بھی ہیں جو قیاس کو تسلیم نہیں کرتے، مثلاً ظاہر یہ (داؤد الظاہری) اور ابن حزم کے پیرو۔ واضح ہو کہ مذاہب اربعہ میں قیاس کی صورتیں، شرائط اور اصول کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ الگ الگ بھی، جنہیں بعض اہل علم نے ضمنی مانفذ قرار دیا ہے، مثلاً: (۱) استحسان؛ (۲) استصحاب (مصلح مرسل)؛ (۳) استصحاب و فیوہ، لیکن غور کیا جائے تو یہ قیاس ہی کی منتقل یا ترمیم شدہ صورتیں ہیں؛ (۴) عرف و عادت۔

بعض اہل علم نے فقہ کے دس اصول (مانفذ) قرار دیے ہیں:

(۱) قرآن مجید؛ (۲) سنت؛ (۳) خلفائے راشدین کا تعامل؛ (۴) اجماع؛ (۵) قیاس؛ (۶) بعض ایسے نکالات جو مسلمان حکمرانوں نے رائج کیے اور قرآن و سنت کے خلاف نہ تھے اور فقہاء نے ان سے برات کا اظہار نہیں کیا؛ (۷) مالکوں کے فیصلے (جن سے قرآن و سنت اور اجماع کی نفی نہیں ہوئی)؛ (۸) وہ ہدایات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام اور تابعین یا فقہائے کبار کے مشورے سے مسلمان سلاطین نے اپنے عمل اور سزا وغیرہ کو جاری کیں؛ (۹) بین الاقوامی تعلقات (غیر ملکوں سے سلوک) و فیوہ سے متعلق قانون سازی جو قرآن و سنت کے مخالف نہ تھی؛ (۱۰) عرف یا عادت اور رواج و روایات جن سے قرآن و سنت کے اصول یا حکم کی نفی نہیں ہوئی (دیکھیے محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of State: نیز اردو ترجمہ: بیانون اسلامی قانون اور اس کے مانفذ در چرلغ راہ کراچی، اسلامی قانون نمبر حصہ اول) لیکن صحیح یہ ہے کہ ان میں سے آٹھ اصلی مانفذ ہیں باقی ضمنی ہیں اور انہیں اصول خمسہ اول کے برابر جگہ نہیں دی جاسکتی۔

فقہ اسلامی کی تاریخ: انصاری (تاریخ فقہ اسلامی) کی رائے میں اصولی طور پر فقہ اسلامی کے چھ ادوار ہیں: (۱) فقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں؛ (۲) فقہ بعد کبار صحابہ (زمانہ خلفائے راشدین)؛ (۳) فقہ بعد مضار صحابہ و تابعین۔ یہ زمانہ پہلی صدی

ہجری کا ہے؛ (۴) زمانہ جس میں فقہ نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کی اور بڑے بڑے فقہاء نے یہ علم مدون کیا۔ یہ دور تیسری صدی ہجری پر ختم ہو جاتا ہے؛ (۵) زمانہ دور جس میں ائمہ کے اجتہادات پر نقد و نظر اور ان کے مسائل کی مزید تحقیق ہوئی۔ یہ دور انقراض خلافت بغداد پر ختم ہو کر مصر میں قدرے اس کے بعد تک قائم رہا؛ (۶) اس کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جس میں تقلید پر زور دیا جاتا ہے اور اجتہاد کا سلسلہ تقریباً ختم ہو جاتا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

خلافت ہو جہاں کے ساتھ فقہ کا بھی ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس میں منظم فقہی مسائل ظہور میں آئے، یعنی (۱) حنفی؛ (۲) مالکی؛ (۳) شافعی؛ (۴) حنبلی۔ ایک مسلک امام الادوای (رک بہا) (م ۱۵۷/۷ ۷۷۴) کا بھی ہے، مگر وہ چل نہیں سکا۔ یہ مسلک جیسا کہ معلوم ہے اپنے ہاتھوں کے نام سے معروف ہوئے، لیکن بہت سے فقہاء ایسے ہیں جن کے نام سے کسی مسلک کی بنیاد تو نہ پڑی، لیکن ان کی عظمت مسلم تھی، مثلاً حماد بن ابی سلیمان جو امام ابو حنیفہ کے شیخ تھے، ربیعہ الرازی اور ابن شہاب الزہری اور یحییٰ بن سعید جو امام مالک کے شیخ تھے۔ ان کے فقہی خیالات کتب فن میں موجود ہیں

مذاہب اربعہ کی تفصیل: حنفیہ: [رک الحنفیہ] اس مسلک کے بانی حضرت امام ابو حنیفہ [رک ہمدانی] بن ثابت (۸۰/۶۹۹-۱۵۰/۷۶۷) ہوئے ہیں، ان سے پہلے فقہاء کے داستان عراق کے مشہور نمائندے حضرت عبداللہ بن مسعود [رک بہ ابن مسعود] اور ان کے شاگرد شریح بن الحارث الکندی (م ۷۸/۷۶۷) ملثم بن اقیس الطحی (م ۳۳/۷۶۸) اور مسروق بن الابدع [رک ہمدانی] (م ۳۳/۷۶۸) تھے۔ پھر ابراہیم بن یزید الطحی (م ۹۵/۷۷۳-۷۷۴) اور حماد۔ امام اعظم انھیں حماد کے شاگرد تھے، ان کا مسلک ان کے نامور تلامذہ امام محمد بن الحسن الشیبلی، امام ابو یوسف اور شیخ ذقر بن الحذیل کے ذریعے عام ہوا اور ان کے پیچاس کے قریب شاگرد قاضی بنے، سات آٹھ سو شاگرد مختلف علاقوں میں پہنچے اور دینی فرائض انجام دیتے رہے۔

اولین فقہائے احناف میں الحسن بن زیاد اللؤلؤی (م ۲۰۳ھ) شاگرد ابو حنیفہ، عیسیٰ بن ابیہ (م ۲۲۱ھ) شاگرد امام محمد، ہلال بن یحییٰ

بن مسلم الرازی البصری المعروف بہ حلال الرازی (م ۲۳۵ھ) ابو عبد اللہ محمد بن سلمہ التمیمی (م ۲۳۳ھ) احمد بن عمر الحنفی (م ۲۳۲ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

یہ تو معلوم ہے کہ فقہ حنفی کا بلاد مشرق، خراسان، بلوچان، بلخ اور برصغیر پاکستان و ہند، افغانستان اور ترکیہ میں بہت فروغ ہوا، اس لیے انھیں ممالک میں اس فقہ کی پیمائش زیادہ ہوئی اور کم و بیش ان سلطنتوں کا قانون بھی اس کے مطابق رہا۔

فقہ مالکی: امام مالک بن انس الاسجی [رک ہائے مدینہ منورہ میں ۹۳ھ میں پیدا ہوئے (وفات ۱۷۹ھ/۶۷۵ء) اور علمائے مدینہ منورہ سے تعلیم حاصل کی۔ فقہ میں انھوں نے دوسرے شیوخ کے علاوہ شیخ ربیعہ الرازی سے فیض پایا، مالک بن انس علم حدیث کے امام ہیں اور ان کی روایت پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ الموطا ان کا مجموعہ احادیث ہے۔ انھیں فقہ میں مجازی دستان کا امام کہا جاتا ہے۔ امام شافعی ان کے شاگرد تھے۔ انھوں نے فرمایا کہ تابعین کے بعد امام مالک ہندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجت ہیں۔ امام محمد نے ان سے اکتساب کیا، چنانچہ الموطا کی ایک روایت جو برصغیر پاکستان و ہند میں رائج اور شائع ہوئی انھیں سے ہے۔

امام مالک کے طریق فقہ میں الکلب والہ سے بعد قیاس بھی لائق اعتماد ہے۔ وہ اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کرام کو سند مانتے ہیں۔ جہاں یہ نہ ہوں وہ حدیث کے بعد دلیل خاص یا قیاس سے کام لیتے ہیں۔ دلیل سے مراد مصلح مرسلہ ہے۔ اختلاف میں جس طرح اتحسان کو اہمیت دی گئی ہے۔ فقہ مالکی میں استصلاح (مصلح مرسلہ) کو اہمیت حاصل ہے (دیکھیے المنزلة المستغنی بذیل مصلح مرسلہ)۔ یہ ہی دلیل یا مصلحت مرسلہ یا استصلاح (یعنی کسی حکم کو ایسے معنوں کے ساتھ مسلک کر دینا جو مصلحت عامہ اور غلطی شریعت دونوں کے موافق ہو) چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

امام مالک کے شاگردوں میں امام محمد (حنفی) اور امام شافعی بھی شامل ہیں۔ اگرچہ ان دونوں کے مسلک اپنے خاص بھی ہیں، امام مالک کی فقہ کے اولین ستون چند اشخاص ہیں: ان میں ابو عمر عبد اللہ بن وہب بن مسلم القرظی (فقہی معر م ۱۹۷ھ) ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن القاسم الحنفی (م ۲۴۸ھ) ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم (م ۲۳۳ھ) اشب بن عبد العزیز القیس (م ۲۴۳ھ) ابو عبد اللہ زیاد بن

عبد الرحمن القرظی (فقہی اندلس م ۲۴۳ھ) اور عبد السلام بن سعید التوزنی، الملقب بہ عنون (م ۲۴۰ھ)۔ امام مالک کا مسلک زیادہ تر مصر، افریقہ، اندلس اور بحرین و فیو میں پھیلا، لیکن مشرق میں بھی ان کے پیرو بہت سے تھے۔ بعد کے ادوار کے نامور مالکیوں کے لیے رک بہ مالکیہ، نیز مالک بن انس۔

فقہ شافعی: امام شافعی [رک ہائے مدینہ منورہ میں ۱۵۰ھ-۲۰۴ھ (مصر) حدیث میں امام مالک کے شاگرد تھے۔ فقہائے احناف میں سے امام محمد بن حسن الشافعی سے ان کا میل جول رہا اور ان سے مناظرے بھی ہوئے۔ ان کے علاوہ ان کی حسن بن زیاد لوزی سے ملاقات تھی۔ ان کا مسلک مصر، حجاز اور قدرے عراق میں مقبول ہوا (دیکھیے فخر الدین الرازی: مناقب امام شافعی)۔

فقہ حنبلی: امام احمد بن حنبل [رک ہائے مدینہ منورہ میں ۲۴۱ھ/۸۵۵ء)۔ دوسرے شیوخ کے علاوہ امام شافعی سے بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی تصنیف المسند چھ جلدوں میں ہے اور اس میں چالیس ہزار احادیث ہیں۔ اصول میں ان کی کتاب النافع والنسوخ اور کتب الطل ہے۔

ان کے مسلک کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ وہ اجتہاد ہارای کو بالکل نہیں مانتے اور فقط قرآن و حدیث کو سند مانتے ہیں۔ طریقہ اہل الحدیث میں ان کی اس شدت کے باعث بعض لوگوں نے انہیں فقہ کے بجائے محدث کہا ہے، بلکہ ابن عبد البر نے (الانفقاء فی فضائل الشافعیہ) میں ان کے فقہی مسلک کا ذکر ہی نہیں کیا، لیکن یہ صحیح نہیں، فقہ حنبلی مذاہب اربعہ میں بالاتفاق شامل ہے۔

حنبل مسک کی روایت کرنے والوں میں احمد بن محمد حنبل المعروف بہ ابو بکر الاثرم، اسحاق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی، ابو القاسم الخرقی (م ۲۳۳ھ) ابن قدامہ الحنبلی (فتویٰ) (م ۶۷۰ھ) ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/۷۲۸ھ) اور ابن قیم (م ۷۵۱ھ/۷۵۱ھ) اہم ہیں۔ اشارہ ہویں صدی ہجری میں شیخ محمد بن عبد الوہاب (م ۱۲۰۶ھ) نے بھی اس مسلک کی اشاعت کی، چنانچہ آل سعود کے فرمانرواؤں کا یہی مسلک ہے، جو اصلاً حنبلی ہے۔

چھ اور مسالک: ان مسالک اربعہ کے علاوہ کچھ اور مسالک بھی تھے جو چل نہ سکے۔ ان میں ابن شبرہ (م ۳۳۳ھ) ابن ابی لیلیٰ

(م ۳۸) (لادوائی) (م ۱۵۷) 'سفیان الثوری' (م ۲۱۱) شریک الکلی' (م ۱۷۷) 'لیث بن سعد' (م ۱۷۵) 'اسحق بن راہویہ' (م ۲۳۸) اور ابو ثور البغدادی' (م ۲۳۶) 'داؤد الظاہری' (م ۲۷۰) (م ۳۱۰) اور ابن جریر الطبری' (م ۳۱۰) کے مسالک قابل ذکر ہیں۔

ظاہریہ کا مسلک اندلس میں زیادہ پھیلا، مگر آٹھویں صدی ہجری سے آگے بڑھ نہ سکا۔ اس مسلک کے نامور ترین عالم ابن حزم [رک ہاں] (م ۴۵۶) ہیں۔

فقہ اسلامی کے امتیازات: بعض لوگ فقہ اور قانون کو ایک ہی معنی میں استعمال کر دیتے ہیں، حالانکہ قانون موجودہ مروجہ معنوں میں اسلامی فقہ کا صرف ایک حصہ ہے (یعنی معاملات و عقوبات) اور ظاہر ہے کہ فقہ ایک وسیع تر نظام ہے۔ پھر بڑا فرق یہ ہے کہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جہاں اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا قانون ہے وہاں مروجہ قانون (عرف عام میں) انسان کا اور سوسائٹی کا بنایا ہوا مجموعہ ضوابط ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے لفظ قانون فقہی اصطلاح کے طور پر شذوذ و نادر ہی کہیں استعمال کیا ہو گا (یہ لفظ ہے بھی خارجی، یعنی یونانی الاصل جو سریانی کے ذریعے عربی میں آیا، بمعنی مقیاس کل شیء۔ البتہ سلطنت عثمانیہ میں مجموعہ احکام کے معنی میں استعمال ہوتا رہا اور وہ ان احکام سے متعلق جو سلاطین کے وضع کردہ تھے، لیکن یہ فقہ سے الگ چیز ہے۔

غرض فقہ (شریعت) وسیع تر اصطلاح ہے جس کا اطلاق دین (عقائد و عبادات) اور معاملات (و عقوبات) احکام سلطانیہ، مناسبات اور سیر (قانون مدنی) سب کے مجموعے پر ہوتا ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات و عقوبات پر ہوتا ہے۔

موجودہ دنیوی قانون کی غرض و غایت عدل و انصاف کے مقاصد کی تکمیل ہے، مگر اسلامی شریعت میں یہ بھی ہے اور اس کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی منظم تدبیر بھی، جس کے ذریعے افراد کو داخلی طور سے بہتر اور صالح تر بنانا مطلوب ہے۔ فقہ سے رومن لا کی مماثلت کا ذکر اس مقالے میں آچکا ہے، لیکن دونوں کا یہ فرق بھی بے حد اہم ہے کہ جہاں رومن لا کا سارا بنیادی نظریہ عدم مساوات ہے جس کا مقصد لیوڈل نظام زندگی کا استحکام ہے وہاں اسلامی فقہ ایک خدا کے تصور پر قائم ہو کر انسان کی بنیادی اخوت و مساوات کی طلب وادار ہے۔

اسلامی فقہ کے امکانات: جیسا کہ بیان ہوا، فقہ اپنے وسیع معنوں میں عبارت ہے عقائد، عبادات، معاملات، خصوصیات، معاہدات، عقوبات اور سیاسی و انتظامی نظریات وغیرہ سے۔ ان میں سے بنیادی عقائد و عبادات کے سلسلے میں کسی ترمیم، نئی تعبیر یا تبدیلی کا سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن باقی شعبوں کے بارے میں، نئے نئے مسائل کے ظہور کے پیش نظر بہت سے نئے سوال ابھرتے ہیں اور ابھرتے رہتے ہیں، خصوصاً ان مسائل کے وہ پہلو جو مغربی دنیا کے معاشرتی نظامات و نظریات کے زیر اثر سامنے آتے ہیں، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ اقتصادی تصورات میں تغیر و تبدل آگیا ہے، مقامی اور بین الاقوامی تجارت کے نظام تبدیل ہو گئے ہیں، سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات نے سوچ کا رخ تبدیل کر دیا ہے، بعض امور میں معاشرتی علوم (عمرانیات، نفسیات اور سیاسیات وغیرہ) نے انداز نظر میں کمری تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ غرض سوچنے اور رہنے سننے کے انداز یکسر بدل گئے ہیں۔

ان اثرات کے تقاضے سے کم و بیش ڈیڑھ سو سال سے اسلامی فقہ پر کچھ نئی ذمے داریاں عائد ہوئی ہیں، اس لیے نئے مسائل کے بارے میں فقہ کی نئی تشکیل پر زور دیا جا رہا ہے۔ ایسی فقہ پر جو نئے معاشرتی مسائل میں عام مسلمان کی رہنمائی کر سکے۔ مذکورہ ڈیڑھ صدی میں عراق، شام، مصر اور ترکی میں اس سلسلے میں کچھ کوششیں ہوئی ہیں، مثلاً ترکی میں مجلۃ الاحکام الحدیثہ [رک ہاں] کی تدوین ہوئی، اسی طرح مصر میں بھی کچھ کوشش ہوئی، لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ اصلاحات جدید الحیل طبقے کی نظر میں تسلی بخش اور کافی نہ تھیں۔ (مجلہ کے لیے دیکھیے الحکمائی: فلسفۃ التشریع الاسلامی؛ لعمدہ مصطفیٰ الزرقا، الدغل الفقهی العام؛ نیز وہی مصنف: اسلامی قانون کا تاریخی ارتقاء (ترجمہ اردو از عربی)، در چراغ راہ، کراچی، اسلامی قانون نمبر)۔

جدید تر دور میں ان امکانات پر غور کرنے والوں میں عرب دنیا سے متعلق الحکمائی، علی حسن عبدالقادر، عودہ شہید، احمد مصطفیٰ الزرقاء، سید قطب شہید، الاستاذ ابو زہرہ، الاستاذ دالیبی اور دوسرے ماہرین قانون و فقہ ہیں۔

اس وقت ترکی، مصر اور بہت سے عرب (اور غیر عرب مسلم) ممالک نے مغربی قوانین میں سے کوئی ایک نظام قبول کر لیا ہے...

ہوتا ہے ایک بہ درویش] آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جو یہ حدیث منسوب ہے کہ الفقیر فخری ("فقر میرا فخر ہے") اس سے اس درویشی طریقے کو تقویت ملی ہے۔ یورپی زبانوں میں اس لفظ کے مفہوم کو وسعت دے کر اس سے ہندوستانی سادھو اور جوگی بھی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن انگریزی لفظ Faker جملہ سے اس کی مطابقت گمراہ کن ہے، دیکھیے New English Dictionary اور Dictionary Century.

فقر ایک نہایت ہی وسیع اور بلیغ اصطلاح ہے، اس کا تعلق خارج سے بھی ہے اور باطن سے بھی۔ فقر ایک اخلاقی رویہ ہے اور متاع دنیوی کے تعلق میں ایک انداز نظر بھی، جو دنیا داری، خواہ غرضی، زرپرستی اور استحصال سے بچتا ہے۔ حدیث مذکورہ بالا میں جس فقر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فخر فرمایا ہے اس سے مراد یہی شعوری بے نیازی ہے جو متاع دنیوی پر دسترس ہونے کے باوجود، انسان کو دل کی توکمری عطا کرتی ہے۔ مل و جاہ کی ہوس اور اس کی خاطر ظلم، تعدی، غصب حقوق، استحصال اور اس سے وابستہ جھوٹ اور طمع سازی۔۔۔ یہ سب رذائل فقر سے دور ہوئے ہیں۔ صوفیانہ شخصی رویے کے علاوہ، اقبال نے اپنی کتابوں میں اسے ایک اجتماعی رویہ (فضیلت) بھی قرار دیا ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



فقیر: (نیز رک بہ فقہ) فقیر عام بنیادی معنوں میں اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی شے کا علم یا فہم رکھتا ہو۔ پھر چونکہ فقہ [رک باق] ایک باقاعدہ علم بن گیا اس لیے آگے چل کر اس کا مفہوم دین کا عالم یا شریعت کا عالم، خصوصاً شریعت کے مسائل عملی یا الفروع کا عالم (لسان، ۷: ۴۱۸)۔ الفقہ الاکبر (یا علم الکلام)، یعنی وہ کتاب جو امام ابوحنیفہؒ سے منسوب کی جاتی ہے، ارتقاے فقہ کے بالکل ابتدائی زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں (مطبوعہ الہ آباد، ص ۲) فقیر کا لفظ وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور اس مفہوم کی یہ حد بندی اس وقت ہوئی جب دوسری صدی ہجری میں علم الفقہ کی تدوین عمل میں آئی (فقیر اور مجتہد میں جو فرق ہے، اسے سمجھنے کے لیے دیکھیے تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، بذیل باب مصر میں یہ لفظ بگڑ کر فقہ ہو گیا ہے، جس کا مفہوم مدرس یا قاری ہے۔ بعینہ

باقی اسلامی ممالک نے اپنی ریاست کو اصولاً اسلامی قرار دے دیا ہے، مگر بیرونی قوانین سے استفادے کا رجحان غالب ہے۔ یہ اس جمود کا نتیجہ ہے جو اجتہاد کے سلسلے میں موجود ہے۔

اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تدوین نو کے سلسلے میں سب سے زیادہ فکر انگیز تجاویز اقبال (علامہ شیخ محمد اقبال) نے اپنے ایک خطبے (بمنوان The Principle of Movement in the Structure of Islam) میں پیش کی ہیں۔ اس میں انھوں نے فقہ کے ماخذ اربعہ کے تجزیے کے ساتھ ترکی اور مصر میں تجدید و تحدید قانون اسلامی کی تحریکوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید تشکیل فقہ وقت کی اہم ضرورت ہے، لیکن یہ صرف جدید حالات و کوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں، بلکہ مغرب کے ناروا اور انسانیت کش نظریات و تجربات کی تردید کرتے ہوئے مثبت اقدار اخلاق و زندگی پر مبنی ایک نیا قانون بنانا چاہیے جو نصوص سے ماخوذ ہو، لیکن جدید ترین انکشافات سے صرف نظر نہ کرے۔ اس کی مدد سے کائنات کی روحانی تشریح، فرد کی اخلاقی آزادی و نجات اور عالمگیر معاشرے کی مثبت اساس متعین کی جائے۔

ماخذ: متن مقالہ میں آچکے ہیں۔



فقیر: وہ شخص جو حاجت مند ہو، خواہ مادی خواہ روحانی اعتبار سے، لہذا ضد ہے غنی، یعنی فارغ البال اور امیر کی، اس کے ساتھ عموماً مسکین کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، یعنی وہ شخص جو بے حد خستہ حال ہو ان میں تھوڑا سا فرق ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ تھوڑا بہت ہو اور مسکین وہ ہے جو بالکل تارار ہو، لیکن امام الشافعیؒ نے اس کے برعکس لکھا ہے اور ابن العربی نے ان دونوں لفظوں کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ ایک اور لفظ سائل ہے جس کے معنی ہیں بھکاری یا سوالی۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے کہ انسان اللہ کے حاجت مند (فقراء) اور اللہ غنی (مجید) ہے: گویا فقیر سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اسے خدا کے سامنے حاجت روائی کے لیے ہاتھ بڑھانا اور خدا ہی پر ہر طرح سے توکل کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ شبلی کا قول ہے کہ: "الْفَقِيرُ مَنْ لَا يَسْتَعِينُ بِشَيْءٍ دُونَ اللَّهِ" (فقیر وہ ہے جو خدا کے سوا اور کسی ذریعے سے مستغنی نہیں ہوتا) مسلم ممالک میں لفظ فقیر عموماً "سائل، درویش یا تارار" کے لیے استعمال

جیسے شام میں خطیب مدرس کے معنوں میں بولا جاتا ہے (Lane: Modern Egyptians' باب ۲)۔

لامیہ اصطلاح میں بھی تقریباً انہی معنوں میں مستعمل ہے۔ ان کے یہاں فقیہ اگر استدلال و استنباط کے بعد فتویٰ دیتا ہے تو "مجتہد" ہے اور اگر "مجتہد" اپنے معاصر مجتہدین میں زیادہ مہارت فن رکھتا ہے تو "اعلم" اور اگر بکثرت لوگ اس کی تقلید کرتے ہیں تو اسے "مرجع" کہا جاتا ہے۔

ماخذ: مقالہ فقہ کے تحت دیکھیے مقالہ فقہ در آراء بذیل

ماہ۔



فن : (جمع فنون) ہنر، آرٹ، صنعت، طریقہ، ہنر و علم کا کوئی شعبہ، کوئی شاخ، کتاب کا کوئی حصہ (باب، فصل وغیرہ) بطور تنزل حیلہ، مکر، نیز تفنن، یعنی دل منگی اور خوش طبعی وغیرہ۔ فارسی کی بعض قدیم کتابوں میں لفظ فن جدید معنوں (آرٹ) میں بھی استعمال ہوا ہے اور ہنر اور فن کے الفاظ عمارت گری، نقاشی، تزیین اور مصوری وغیرہ کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔

مسلمانوں کے ہاں فن کا مقصود مطلوب محض حظ نفس اور مسرت نہیں بلکہ تسخیر ہے جس کا دوسرا نام عبادت یا انصاف یا اوصاف اللہ ہے۔ یہ فن عمل خیر پر ابھارتا اور قرب و اتصال روحانی کا وسیلہ بنتا ہے۔ اسلام کی رو سے حسن میں خیر، حسن عمل اکمل تکمیل حیات) اور جلال (قدر تسخیر) تینوں موجد ہیں۔

اسلامی آرٹ کی مختلف شاخیں درج ذیل ہیں: (۱) صنعت گری، مثلاً فن تعمیر، عمارت بنانے، فخر (کوڑہ گری) فیفسا (پچی کاری)، قالی (قالین سازی)، خط خوش نویسی، قماش پارچہ بانی، دھات کا کام اور مصوری وغیرہ۔ (۲) فنی سلمان: عاج (ہاتھی دانت کا کام)، بلور، جس (پلستر) خزف (گلی ظروف)، عرق الالو (سیپ)، لباس وغیرہ ہیں (۳) عمارات سے متعلق اشیاء کی اقسام اور فنی خصوصیات مثلاً باب (دروازہ)، بادلی، برج، بستان (باغ)، حمام، صحن، (قلعہ)، قلعہ (بل)، مقبرہ، مینار، مسجد، سبیل وغیرہ، عمود (ستون)، عربی نقش و نگار، ایوان، مقرنس وغیرہ۔ (۴) موسیقی اور آلات طرب وغیرہ۔

اسلامی آرٹ بہت سے تہذیبی ورثوں کے میل ملاپ کا نتیجہ ہے۔ ان میں سرفہرست یونانی تہذیب تھی جس کے زیر اثر بوزنلی

سلطنت کے جنوبی حصے تھے۔ دوسری ایرانی تہذیب کی میراث ہے جو ایران کے سامانی دور کی یادگار تھی۔ بعد میں ایران میں مغل مملکت سے آمدہ چھڑا آرائشی نقش و نگار نے قبولت پائی۔ بوزنلی کتب فکر کے استادوں کی پیروی کرتے ہوئے استانبول میں بہت سی شاہی مساجد تعمیر ہوئیں۔

اسلامی آرٹ کو آرائش کاروں اور تزئین کاروں کا فن کہنا عین مناسب ہو گا۔ یہ نقاش ہر بیرونی سطح کو رنگا رنگ تصویروں سے مزین کرتے تھے۔ ان نقاشوں کی کاریگری اور مہارت فن نبت کاری اور سطحی نقاشوں کے ایسے نمونوں میں نظر آتی ہے جن میں روشنی اور سائے کا تاثر بھی ملتا ہے اور بسا اوقات رنگوں کی لطیف آمیزش بھی۔ اس ہنر مندی اور کاریگری کے مظاہر محلات، مساجد، مقابر مدارس اور رفاہ عامہ کی دوسری عمارتیں تھیں، ان کے علاوہ وائر ورکس، چٹسے، حمام، مال گودام، مسقف بازار، سر پینٹ، اور قلع مسلمانوں کے اعلیٰ ذوق تعمیر کی یادگار ہیں۔

اسلامی فن کے مختلف ادوار اور ان کی خصوصیات حسب ذیل

ہیں:

(۱) خلافت راشدہ: چونکہ عملاً تمام قدیم عمارات اور ان کے سلمان آرائش کی کوئے، دمشق، فسطاط اور قیروان وغیرہ میں کچھ عرصہ کے بعد تجدید ہو گئی تھی، اس لیے اس عہد کا فن واضح نہیں ہے۔ اموی فن: سنگی عمارات، ستون پر گول محرابیں، چتھیں، لداؤ کے والائن، دیواری تزئین اور پچی کاری، شامی طرز کی حج کا ابھروان کام جس کی مثالیں دمشق، بیت المقدس، مدینہ منورہ، بصرہ اور بعلبک کی مساجد اور صحرائے شام کے محلات میں ملتی ہیں۔

عباسی فن: (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) کی خصوصیات: عمارتیں جن کی دیواریں بھاری بھر کم، چوکور پیلا پائے جن کے گوشوں پر پتلے پتلے ستون، نیکی محرابیں، لداؤ چکر دار مینار، رومی سامانی نقشہ کے محلات، آرائش کے لیے کٹاؤ کی استکاری، دیواری تزئین اور مربع کٹی جو بوزنلی سامانی روایت سے ظہور پذیر ہوئی۔

مغربی اموی اور اندلسی فن: اس کی ممتاز ترین خصوصیات یہ ہیں، نعل نما محراب، حلالی کمان، پتلے پتلے ستونوں پر، گنجان محرابوں پر گنبد یا مقرنس چھتوں اور دیواروں پر طفرائی نقش و نگار یا لکڑی میں ترشے ہوئے نقوش اور پچی کاری وغیرہ۔ اہم ترین یادگاریں: اندلس

نمایاں ہیں۔

ہندی مسلمانوں کا فن: (۱۲۹۶ء تا ابتداۓ انیسویں صدی): ابتدا میں اس کی اساس غزنوی و غوری اور پھر سلجوقی اسلوب پر قائم ہوئی اس کے علاوہ ہندو فن تعمیر کی جزئیات (ستون، دیوار گئیاں، چھجے اور منڈیروں والی چھتیں) داخل ہوتی رہیں۔ بیشتر یادگاریں دہلی اور آگرے میں تعمیر ہوئیں، لیکن بعد ازاں چونور، مانڈو، احمد آباد، گلبرگہ اور گور میں تعمیر ہوئیں۔ ہندی مسلمانوں کے فن میں مسجد کے دالانوں اور محرابوں میں سنگ مرمر کا بکثرت استعمال شامل ہے۔ مغلیہ عہد میں فن کے شاہی اسلوب نے نشوونما پائی جو کہ صفوی، ایرانی، بنگالی اور دکنی عناصر سے مرکب تھا۔

(اسلامی) فن کا اثر دوسری تہذیبوں کے حوالے سے:

مسلمانوں کے فن نے اپنی ہمسایہ تہذیبوں اور ممالک کے فنون پر گہرا اثر ڈالا۔ مسلمانوں کے فن کی اشکال (خاص طور پر محراب، لداؤ دار گنبد) ہندو مذہبی فن کے ہر پہلو میں نفوذ کر گئیں، ہندو محلات کے پچھلے ڈھانچے اور چوٹی پر گنبد تو مسلمانوں کے سے ہوتے، مگر اوپر جھروکے، گلیاں، سردلیں اور دیواری تصاویر وغیرہ ہندوئی وضع کی ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی مندروں میں بھی اسلامی فن کی جھلکیں نظر آتی ہیں، مثلاً گوالیار میں مان سنگھ کے محلات اور چوڑ گڑھ کے مقام پر رتن سنگھ کے محلات میں کاشی کاری بھی نظر آتی ہے۔ وجے نگر (جنوبی دکن) کے شاہی محلات، یعنی اسلوب میں تعمیر کیے گئے۔ مغلیہ دور حکومت میں مخلوط ہندو مسلم طرز تعمیر مختلف راجپوتی درباروں میں اختیار کیا گیا، پھر شاہ جہاں اور بک زب کا سنگ مرمر والا شاہی اسلوب چبہ، منڈی، بیکانیر، جے پور، جودھ پور، اودے پور، گوالیار، اجمیر، ناگ پور حتیٰ کہ ممبئی اور منڈوا تک پہنچ گیا۔

یورپ: مسلمانوں کے فن کا سب سے اہم دائرہ عمل یورپ تھا اس میں سب سے زیادہ چین نے اسلامی فن کے اثرات کو قبول کیا۔ وہاں عربیت کے دلدادہ عیسائی اگرچہ یورپی نقشے پر گرجے بناتے تھے، مگر ان میں مسلمانوں کے نقش و نگار اور عربی کتبات ہوتے تھے۔ سکوتی مکان اور یہودی معبد بھی اس طرز تعمیر کے مطابق بنائے جاتے تھے۔ اس اسلوب تعمیر کی خوش نما چھتیں اور ہندی اشکال سولویں صدی عیسوی میں بھی مدت تک اور لاطینی امریکہ تک میں مقبول رہیں۔

میں قرطبہ کی جامع کبیر، مدینہ الزہراء اور الامیرہ کے محلات کے کھنڈر، زمانہ مابعد کے اہم ترین مراکز فن، قیروان، تونس، تلمسان، مراکش اور تانہ وغیرہ تھے۔

فاطمی فن (مصر اور شام میں ۹۵۳ء تا ۱۱۷۱ء): اہم خصوصیات ستونوں پر اونچی ٹاٹ کی کمائیں، ابتدائی طرز کی مقررلے تزئین اور مجر جالیاں۔ بڑی بڑی یادگاریں قاہرہ میں قلعہ کے برج دہموں کے حصے اور جوامع (الازہر اور الحکم وغیرہ)۔

ایوبی و مملوک فن (مصر و شام میں ۱۱۷۱ء تا ۱۵۱۶ء): اس دور کی عمارتوں میں مختلف رنگوں کے پتھروں کا جوڑ، سنگ مرمر میں پچی کاری، مدور اور بلند طاقتے جو سرگوشہ محرابوں پر ختم ہو تے ہیں اور ابھرے ہوئے طلائی نقش و نگار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے مظاہر قاہرہ اور دمشق میں کثیر التعداد مساجد، مدارس، محلات اور مقبرے ہیں۔

ساسانی روایت کا احیاء آل بویہ، سامانیوں، غزنویوں وغیرہ کے عہد میں ایران، ترکستان اور عراق میں ہوا۔ مقبروں کے مینار، مخروطی اور کروی اور صلیبی گنبد اور محرابیں۔ اس کی اہم یادگاریں بخارا، خوارزم، نیشاپور، اصفہان، یزد اور غزنہ وغیرہ میں پائی جاتی ہیں۔

سلجوقی فن: ایران، عراق، شام اور ایشیائے کوچک میں (۱۰۳۸ء سے ۱۱۸۶ء تک، ۱۰۶۳ء تا ۱۳۰۲ء تک): اس فن کی امتیازی خصوصیات چار ایوانوں کی مسجدیں بڑے بڑے گنبد (ذرا گاؤم استوانی) مینار، خشتی اور گلی رنگین چرکون کی پچی کاری، ابھرواں تصاویر، چکیلے روغن کے برتن، گلی ظروف اور جڑاؤ کاشی کے کام میں اعلیٰ درجے کے تصویری مناظر ہیں۔ اسکی بڑی بڑی یادگاریں بغداد، موصل، دیار بکر، اصفہان، مرو اور خوارزم میں ہیں۔ نیز بہت سے مقبروں کے گنبد اور گورستانی میناروں کی خاصی بڑی تعداد قونیہ اور سیواس وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

مغول اور تیموری فن: نوکدار اور یصلہ نما گنبد، بلند ڈھولنے اور پٹنے کی ڈاٹوں پر کاشی کے چوکوں کی پچی کاری کا مکمل جس کے فنی نمونے اصفہان، سمرقند، بخارا، ہرات، بلخ اور تہریز وغیرہ میں نظر آتے ہیں۔

صفوی اور ازبک فن: چوکوں کی پچی کاری کی جگہ منقش چوکے، جس سے تصویریں اور فطرت پسندانہ گل کاری کے نمونے بنائے گئے ہیں، جو قزوین، اصفہان، مشهد اور بخارا کی عمدہ عمارتوں میں

مقلید اور جنوبی اطالیہ میں محلات فاطمی طرز پر بنائے جانے لگے۔ ایک زمانے میں مقلید کے ہاتھی دانت کے صندوق تمام یورپ میں پھیل گئے۔ صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کا مسلمانوں سے تعلق قائم ہوا تو ان کی بدولت یورپ مسلمانوں کی نوکدار محراب اور گنبد کی تعمیر سے آشنا ہوا۔ اطالیہ میں وینس اسلامی اثرات کا مرکز بن گیا تھا۔ وینس کے محلات شام کے حلالی (Hilani) مکانات کی طرز پر بنائے گئے۔ وینس کے دھات کے جزائے کام، جلد سازی، پنزے کے کام، پارچہ بانی اور شیشہ سازی کو عملاً مصر اور شام کی دستکاری ہی کی شاخ کہا جاتا ہے۔ چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے شروع میں حضرت مریم اور مسیحی بزرگان دین کی تصاویر میں ان کے لباسوں میں جابجا قرآن مجید کی آیتیں تحریر ہوتی تھیں۔

جب ترکوں نے وینس کی نوآبادیات بلقان، ہنگری، روس، پولینڈ اور آسٹریا کے بعض علاقوں کو فتح کر لیا تو اسلامی آرٹ ان ممالک میں بھی نفوذ کر گیا۔ وہاں عثمانیوں کے ملبوسات اور زیورات لوگوں نے اختیار کر لیے۔ فرانس کے سپاہیوں نے موروں (عربوں) کی وضع قطع کا لباس پہننا شروع کر دیا۔ شامی اور یونانی خواتین کشمیری شالیں پسند کرنے لگیں۔ اسلامی فن نے یورپی فن کے تین پہلوؤں پر اپنا مستقل اثر چھوڑا ہے: (۱) فنی فن تعمیر؛ (۲) آرائش کے طور پر اینٹوں کا استعمال اور (۳) کوزہ گری، ان کی اشکال، نمونے اور ساتھ ہی ان کے رنگ و روغن بھی۔

اسلامی فن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل فنون بالخصوص قابل ذکر ہیں: (۱) شعر و شاعری؛ (۲) موسیقی؛ (۳) مصوری؛ (۴) تعمیر؛ (۵) خطاطی؛ (۶) تجلید؛ (۷) تذهیب؛ (۸) تکفیت؛ (۹) فخر؛ (۱۰) کوزہ گری؛ (۱۱) فلز کاری؛ (۱۲) پارچہ بانی؛ (۱۳) قالین سازی؛ (۱۴) طراز؛ (۱۵) متفرقات (لکڑی کی کندہ کاری، سنگ تراشی و سنج کاری، ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام، شیشے اور بلور کے ظروف اور ہسکوکات وغیرہ) تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) فن شعر و شاعری: (ع) یعنی عام مفہوم میں کلام منظوم جس میں قافیہ و وزن بھی ہوتا ہے۔ شعر اچھا بھی ہوتا ہے اور برا بھی۔ علمائے اسلام نے قرآن مجید ہی کی آیات اور متعلقہ احادیث کی مدد سے شاعری کے لیے ایک اہم مقام تجویز کیا ہے۔ قرآن مجید میں جن شعرا کی مذمت آئی ہے وہ سب مشرک تھے، جو آنحضرت صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو اور اسلام کی مخالفت کرتے تھے، لیکن مسلم شعرا میں حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت کعب بن مالک اور حضرت عبداللہ بن رواحہؓ بھی تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح اور اسلام کا دفاع کیا کرتے تھے۔ مسلم فضلانے شاعری کو ایک ایسی صنعت قرار دیا ہے، جس کے ذریعے شاعر اپنے خیالات و تصورات کو مرتب کر کے موزوں و مقفی الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ اس طرح وہ قاری اور مخاطب کی قوت غنوی و شہوانی کو متحرک کر کے ظہان میں انقباض یا انبساط پیدا کر دیتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں شاعری کی دو قسمیں مروج رہی ہیں: ایک وہ جو دلی جذبات کی تحریک سے ابھر کر بے تکلف اسلوب اختیار کر لیتی ہے (مطبوع) اور دوسری وہ جو کسی خارجی مقصد سے شعوری طور پر بے تکلف اسلوب بیان میں ادا ہوتی ہے اور اس سے شاعر کا مقصد اظہار کمال کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس کا موضوع امیروں، وزیروں اور دوسرے صاحبان اقتدار کی مدح سرائی ہی ہوتا ہے۔ اول الذکر شاعری میں صوفی شعرا شامل ہیں جن کی غزلیات مثنویات اور رباعیات اخلاقی اور روحانی معارف کا مخزن ہیں۔ ان میں سے بعض کو دنیا کے ادب عالیہ میں شمار کیا جاسکتا ہے، مثلاً سعدی، حافظ اور رومی کا کلام۔

جمع اور قافیہ مسلمانوں کی شاعری کے دو بنیادی عنصر ہیں۔ ان کا عمدہ اظہار قصیدہ اور غزل میں ہوتا ہے۔ قصیدے کا فن عربی شاعری سے فارسی، ترکی اور اردو میں منتقل ہوا۔ اگرچہ اس میں مخاطب کے اوصاف خیالی ہوتے ہیں اور اس میں ممدوح کی مدلل مداحی ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس میں مناظر قدرت و مظاہر فطرت کی تصویریں مکالمات، نظمیں اور نفسیاتی قطعات کے اچھے شاہکار ظہور میں آئے جن سے ذخیرہ میں بہت اضافہ ہوا۔

مسلمانوں کے شعری سراے میں غزل نہایت دلکش اور منفرد صنعت ہے۔ اسے فارسی شاعری کا عطیہ سمجھنا چاہیے۔ غزل کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ایک ایک شعر اپنی ذات میں مکمل معنی کا حامل ہے، آسانی سے جذب ہو سکتا ہے، آسانی سے متاثر کرتا ہے اور آسانی سے یاد ہو جاتا ہے۔ غزل میں محبت کے علاوہ سیاسی و سماجی ماحول کے اشارے، دانش زندگی اور آداب و اخلاق کے اسباب اور حیات و کائنات کے بہت سے حقائق، محبت کے مضامین کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

مجاہز اپنا نظریہ موسیقی اپنے ساتھ المغرب (شمالی افریقہ) لے گئے۔
مراکش میں عبدالرحمن الفاسی (م ۱۰۹۸ھ/۱۷۸۵ء) نے موسیقی پر
ایک قابل قدر کتاب المجموع فی علم الموسیقی واللبوع لکھی۔

عربوں کی موسیقی (ابتدائی ادوار میں): تاریخ ادب کے مورخوں
نے لکھا ہے کہ حجاز قدیم فن موسیقی کا گوارہ تھا اور موسیقی بڑی عمر
کے گانے والیوں (مغنیہ) اور نوجوان پیشہ ور گانے پانے والی لڑکیوں
(ذبیہ) کے ہاتھوں میں تھی، جو نہ صرف تہواروں اور خوشی کی
تقریبات میں، بلکہ میدان جنگ میں بھی گایا کرتی تھیں۔ ان کے آلات
موسیقی میں برابہ اور مربع شکل کے فنورے ہوتے تھے۔ ان میں
دف کے علاوہ قسیب (کمان) بھی ہوتی تھی۔ زمانہ جاہلیت کے گانوں
میں ایک خاص گانا تدوری تھا جو لمبی تن کے سروں میں تھرکتی آواز
سے گایا جاتا تھا۔ قدیم ترین طرز کے گیتوں میں سے خدا کا گیت تھا۔
جو شریان گایا کرتے تھے۔

عربوں کی موسیقی: عرب مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ
اسلامی زمانے میں سب سے پہلا مد مغنی طوالیس (م حدود ۸۸ھ/
۷۰۵ء) تھا جو ایرانی طرز پر گایا کرتا تھا۔ اس کے معاصر صائب خاثر
(م ۶۸۵ھ/۱۲۸۳ء) نے پہلے قسیب اور پھر عود پر گانا شروع کیا۔ بنو
امیہ کے دور میں مغنیوں کی سرکاری سرپرستی ہونے لگی۔ ان میں
بعض خلفا بھی اعلیٰ درجے کے موسیقار تھے۔ اس زمانے کے سب
سے بڑے موسیقار ابن سرج (م حدود ۲۶۱ھ/۷۷۱ء) اور معبد
(۱۲۵ھ/۷۴۳ء) تھے۔ ابن سرج گانے کے ساتھ ایرانی پانسی بھی
استعمال کیا کرتا تھا۔ معبد کے دو قسم کے گانے، یعنی خصون معبد اور
معبدات بہت مقبول ہوئے۔ مختلف اصوات کی نغمہ نوازی کے لیے
عام طور پر عود ڈھولک اور دف قلیب بھی استعمال ہوتے تھے۔

بنو عباس کے دور حکومت میں پایہ تخت کوفہ اور بعد ازاں
بغداد میں منتقل ہوا۔ اس زمانے میں علم و فن نے ہر میدان میں ترقی
کی۔ بہت سی کتابیں یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوئیں۔ ابراہیم
الموصلی (م ۱۸۸ھ/۸۰۳ء) ہارون الرشید کے دربار کا مقبول ترین
مغنی تھا۔ اس نے ابن جامع (م حدود ۸۷ھ/۸۰۳ء) کی معیت میں
ایک سو سروں کا انتخاب کیا اور اسی انتخاب کی بنا پر ابو الفرج الاصبہانی
نے اپنی لافانی کتاب، الاغانی مرتب کی۔ اسحاق الموصلی نے قدیم عربی
موسیقی کے اسلوب کو از سر نو مرتب کیا۔

(۲) موسیقی: (لاطینی) MUSICA راگ کا علم) کہا جاتا ہے کہ
موسیقی یونانی زبان کا لفظ ہے اور نغموں کے مرتب کو موسیقار یا
موسیقار کہتے ہیں۔ عرب اسے علم الموسیقی کہتے ہیں۔ اسلام کی آمد
سے قبل زمانہ جاہلیت میں موسیقی متعارف ہو چکی تھی۔ کتابوں میں
عود اور طنبور کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی
کے وسط تک یونانی تحریروں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ الکندی پہلا
فحص تھا جس نے قدام کے دستیاب شدہ ذخائر سے فائدہ اٹھایا۔ اس
کے بعد الفارابی نے کتاب موسیقی الکبیر لکھی وہ خود بھی موسیقار تھا۔
اس نے آلات موسیقی کا شرح و بسط سے ذکر کیا ہے۔ الفارابی نے
طنبور الحراسانی کی سبتک بھی قلم بند کی، جس کا آغاز ”لما لما لما“ سے
ہوتا ہے۔ رباب کی سبتک کے بیان میں اس نے ایسی سبتک کا ذکر کیا
ہے، جس میں صغیر سوم اور کبیر سوم پوری محنت کے ساتھ حاصل
ہوتا ہے۔

زمانہ مابعد کے مصنفین میں ابن سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) اور
ابن زیلہ (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء) قابل ذکر ہیں۔ اس نے ۹۰ صدوں پر
مشتمل داستان کے اشکال کے بجائے ۱۱۳ صدوں پر ایک داستان مرتب
کیا۔ ابن زیلہ، ابن سینا کا شاگرد تھا، جس کے ہاں بعض نئی تفصیلات
بھی آئی ہیں۔ زمانہ مابعد میں علم موسیقی سے دلچسپی رکھنے والے
مصنفوں میں ابن المیشم (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ/
۱۲۰۹ء) اور نصیر الدین طوسی (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) جیسے لوگوں کے
نام آتے ہیں۔ اندلس میں ابن باجہ (م ۵۳۳ھ) اور ابن رشد (م
۵۹۳ھ/۱۱۹۸ء) جیسے مشاہیر فن نظر آتے ہیں۔

سقوط بغداد کے بعد ثقافت کا مرکز ثقل مشرق میں منتقل ہو گیا۔
فارسی میں لکھنے والے مصنفوں میں قطب الدین رازی (م ۷۱۰ھ/
۱۳۱۰ء) نے اپنی کتاب درۃ التاج (مطبوعہ طہران) میں علم موسیقی پر
ایک دلچسپ اور دلآویز جملہ لکھا ہے، محمود آملی (آٹھویں صدی ہجری/
چودھویں صدی عیسوی) کی تصنیف نفائس الفنون اور عبدالقادر الغیبی
(م ۸۳۹ھ/۱۳۳۸ء) کی جامع الاغانی بھی علم موسیقی سے بحث کرتی
ہیں۔

مغرب اور اندلس میں اسحاق الموصلی کا قدیم نظریہ موسیقی، جسے
مشہور ماہر موسیقی زریاب نے پختہ کیا تھا، تیسری سے نویں صدی
ہجری تک میاری تصور ہوتا تھا۔ سقوط غرناطہ کے بعد الاندلس کے

کے ممالک شامل ہیں۔ عربوں نے اپنے نامور سپہ سالار موسیٰ بن نصیر کے ماتحت ۸۹ھ/۷۰۸ء میں المغرب کو فتح کرنا شروع کیا۔ اموی عاملوں کے عہد میں طرابلس، مہدیہ، تونس، فاس اور الجزائر گائے اور ساز بجانے والوں کے مرکز بن گئے تھے۔ قیروان میں زیاد اللہ کے دربار میں مشہور و معروف مغنی ذریاب کی ۲۰۶ھ/۸۲۱ء میں پذیرائی ہوئی اور اسی زمانے میں المغرب کو پہلی مرتبہ بغداد کی موسیقی سے محفوظ ہونے کا موقع ملا۔

اندلسی موسیقی نے اپنے عروج کے زمانے میں بقول ابن خلدون المغرب پر اپنا گہرا اثر ڈالا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المغرب نے اندلس سے آلات موسیقی، مثلاً گٹار اور طنبورہ وغیرہ درآمد کئے۔ اندلس سے عربوں کے اخراج کے بعد جب یہ مہاجرین المغرب میں آباد ہوئے تو وہ موسیقی کو اس سطح پر لے آئے جس پر یہ اندلس میں تھی۔ جب ترک المغرب کے مشرقی حصے پر قابض ہو گئے تو ترکی موسیقی بھی المغرب کی موسیقی پر اثر انداز ہونے لگی۔ عام طور پر استعمال ہونے والے آلات عود اور دو تارہ رباب تھے۔ الجزائر میں آج کل کے راگ اور مقبول عام گانے گائے جاتے ہیں۔ جنہیں الجزائر والوں کی اصطلاح میں ”کلام البحر“ اور کلام ”المفل“ کہہ سکتے ہیں۔ مراکش میں قدیم کلاسیکی موسیقی کا احیا ہوا ہے۔ وہاں ۱۹۲۸ء میں تین روز کے لیے جشن موسیقی منایا گیا تھا۔ تونس المغرب کا ثقافتی مرکز ہے۔ وہاں کے لوگوں نے اب تک اندلسی روایات کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ یہ ملک ترکی اور مصری خیالات سے زیادہ اثر پذیر ہوا ہے۔

مصری موسیقی: مصر شروع سے تہذیب و تمدن کا مرکز رہا ہے۔ اسلامی فتح سے پہلے مصر میں گانے بجانے کا عام رواج تھا۔ اس زمانے میں ’بانسری‘ الفنون اور مختلف قسم کے ڈھول اور نقارے بھی رائج تھے۔ جب اسلامی عساکر نے ۶۴۰ھ/۶۴۱ء میں مصر کو فتح کر لیا تو وہاں کے عامل بھی دمشق اور بغداد کے خلفا کی طرح خود بھی موسیقی کے دلدار بن گئے۔ جس کی اساس جاز کی عملی موسیقی پر قائم تھی۔ لولوکی اور اشیدی حکمرانوں کے زمانے میں ہر طرف موسیقی کا چرچا ہوا۔ فاطمی خلفا بھی موسیقی کے شائق اور قدردان تھے۔ آلات موسیقی میں عود، طنبور، چنگ، قانون، زمرو، نالی اور تار بھی ایرانی رباب کی طرح اس زمانے میں اپنے اوج کمال پر تھے۔ ان دنوں مشہور ماہرین موسیقی

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں عباسی خلافت پر آل بویہ چھا گئے، جو تمدنی اعتبار سے ایرانی تھے اور موسیقی کے بڑے سرپرست تھے۔ یوہی امرا کے بعد ترکان سلاطین خلافت کے معاملات پر حاوی ہو گئے۔ یہ سلاطین موسیقی کے شائق تھے۔ اس کے بعد جو اتابک ملک میں برسر اقتدار آئے، انہوں نے بھی ایسے علما کی سرپرستی کی جنہیں موسیقی سے دلچسپی تھی۔ عباسی دور میں عربی موسیقی پر ایرانی موسیقی کے اثرات عروج پر پہنچ گئے۔ اب ادوار کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی۔ یہ ادوار بارہ مقامات اور چھ آوازوں پر مشتمل تھے جن کے نام زیادہ تر فارسی تھے۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے ثقافتی اداروں کو تباہ و برباد کر دیا۔

شامی موسیقی: جب شام میں اسلام کا دور دورہ ہوا تو شامی کلیساؤں میں دعائیں بھی عربی زبان میں پڑھی جانے لگیں۔ خلفائے بنو امیہ جو بدوؤں کے سیدھے سادھے آلات، یعنی طنبورہ اور دف کے ماحول میں پلے تھے۔ اب ایک نئی قسم کے راگ، یعنی غسانی رباب، عراقی عود اور ایرانی طنبور سے آشنا ہوئے۔ اس زمانے میں بہت سے علما نے علم موسیقی پر کتابیں لکھیں۔ شام کے حکمرانوں میں حمدانی حکمران علوم و فنون کا بڑا سرپرست تھا۔ اس خاندان کا کل سرسبد سیف الدولہ تھا، اس نے ابو الفرج الاصمغانی، مصنف کتاب الاغانی الکبیر اور المسعودی (م ۳۴۶ھ/۹۵۷ء) کی بھی سرپرستی کی۔ صلیبی جنگوں کے خاتمے کے بعد چھٹی صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی تک شام پر مصر کے ایوبی سلاطین اور ان کے بعد مملوک بادشاہوں کی حکومت رہی۔ شامی سلاطین نے فن تعمیر اور صنعتی فنون وغیرہ کی ترقی میں حصہ لینے کے علاوہ موسیقی کی بھی خدمت کی۔

(۹۲۳ھ/۱۵۱۶ء) ترکان عثمانی نے شام کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا جس کے بعد ملک کی موسیقی ترکی قالب میں ڈھل گئی۔ عثمانی دور میں میخائل بن جریریس مشافہ (م ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۸ء) نے رسالہ ’اشبابیہ فی الصنائع الموسیقیہ‘ لکھی۔ اس کتاب میں شام کے چچانوے راگ راگنیوں کا ذکر ہے، لیکن آزادی کے بعد شام اور لبنان میں موسیقی کی تعلیم کے لیے مدارس بھی قائم ہو گئے ہیں۔ عملی موسیقی کے متعلق آجکل جو درسی کتاب مروج ہے اس کا نام ’تعلیم الفنون‘ ہے۔

المغرب کی موسیقی: المغرب میں طرابلس سے لیکر مراکش تک

کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن کے گانے سارے عالم عرب میں بڑے ذوق و شوق سے سنے جاتے ہیں۔

عراقی موسیقی: ستوط بغداد (۱۲۵۶ھ/۱۸۵۸ء) کے بعد عربی موسیقی کا کلاسیکی دور ختم ہو گیا۔ جوینی خاندان کی سرپرستی میں دوبارہ اس فن کو عراق میں ترقی حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ایرانی طرز کی موسیقی رائج تھی جس میں تورانی رنگ بھی شامل ہو گیا تھا۔ اب ”مکمل سرگم“ کی جگہ ہلکی پھلکی آٹھ سری سرگم نے لے لی تھی جسے اس زمانے میں برسر اقتدار تورانی اور مثل زیادہ پسند کرتے تھے۔ بعض نامور موسیقاروں نے عربی (غزل) اور مثل (شرقی) کو ملا کر ایک کر دیا۔ نویں صدی ہجری میں ایک موسیقار عبدالقادر بن نعیمی (م ۸۳۸ھ/۱۴۳۵ء) نے بڑا نام پیدا کیا اور وہ اسلامی دنیا کا بہت بڑا موسیقار مانا جاتا تھا۔ وہ اپنے فن کی بدولت تیور کے قہر و غضب سے بچ گیا تھا۔ عراق میں ایرانی اور تورانی موسیقی کے میل ملاپ سے بہت سے نئے اور طرح طرح کے گانے وضع ہوئے۔ ان میں زجل، موال اور کان کان عراقی عوام کے دل پسند گانے تھے۔

دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں عراق پہلے ایران اور بعد میں ترکوں نے فتح کر لیا اور ۱۹۱۸ء تک عراق ترکوں کے زیر نگیں رہا۔ اس وقت سے عراقی موسیقی ترکی طرز پر آگئی اور یہ ناچ گانے کی محفلوں میں آج تک رائج ہے۔ ۱۹۱۸ء میں ترکوں کے اختلا پر جب قومی حکومت قائم ہوئی تو اس ملک نے تیزی کے ساتھ سماجی، سیاسی اور ثقافتی ترقی کی۔ آجکل بغداد میں بچوں کے مکتبوں اور ابتدائی مدارس میں گانا سکھایا جاتا ہے۔ بغداد ریڈیو سے یورپی اور عراقی طرز کے گانے نشر کئے جاتے ہیں۔

ایرانی موسیقی: ایران میں قدیم زمانے سے فن موسیقی کا چرچا رہا ہے۔ ساسانی عہد میں کسی بھی تقریب کو گانے بجانے کے بغیر نامکمل سمجھا جاتا تھا۔ محافل رقص و سرود کے لیے چنگ، دین، براب، رباب اور ظہور کے ساتھ قنار، مشک، نالی اور تنبک بجائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ رزم و بزم کی محفلوں میں قرنائی، بوق، ”چہ اور کوس استعمال ہوتے تھے۔ اس زمانے میں باربر ایک باکمل موسیقار تھا جس کا مقبول ساز براب تھا اس نے تین سو ساٹھ راگ اور رائیاں وضع کی تھیں۔ صبح اسلام ظلوع ہونے پر ساری دنیا میں جو تہذیبی انقلاب رونما ہوا اس سے ایران بطور خاص متاثر ہوا۔ سلامی

ابن البیثم (م ۳۳۰ھ/۱۰۳۹ء) اور المصنفی (م ۳۲۰ھ/۱۰۳۰ء) زندہ تھے۔

ایوبی سلاطین کے عہد (۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء) میں ابن سناء الملک نے گیتوں کا ایک مجموعہ دارالغراز کے نام سے لکھا تھا جس سے مصر میں موخ مقبول ہوا۔ مملوک سلاطین (۶۸۳ھ/۱۲۵۰ء تا ۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء) اپنی قومی موسیقی کے شائق تھے ان کے عہد میں پرانی قسم کی موسیقی اور ترکی کی موسیقی میں اختلاط کی وجہ سے مصری موسیقی ترقی پذیر ہوئی۔ اسی زمانے میں فوجی بینڈ خاص طور پر پسند کیا جانے لگا۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں فرنگیوں نے نہ صرف عربوں کے آلات موسیقی اپنا لیے، بلکہ ان کے بعض گانے بھی اختیار کر لیے اگرچہ امام ابن تیمیہ سماع اور رقص کے مخالف تھے، لیکن اس زمانے کے بعض متصرفین موسیقی کے روحانی فوائد کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سماع سے اللہ تعالیٰ کے جہل حقیقی کو دیکھنے کا ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔ مملوک عہد میں موسیقی پر لکھی جانے والی کتابوں میں ’عود‘، ’چنگ‘، ’عجمی‘، ’چنگ‘، ’مصری‘، ’منیر‘، ’رباب‘، ’کمانچہ‘، ’شبانہ‘، ’دف‘ اور ’غریال‘ جیسے آلات موسیقی کا ذکر ملتا ہے۔

عثمانی ترکوں کے تسلط کے زمانے (۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء) میں بھی ملک کا نظم و نسق مملوک حکام کے ہاتھ رہا۔ اگرچہ اس زمانے میں موسیقی پر قدامت پسندی کا غلبہ رہا، لیکن پاشاؤں کے محلات میں آناطولی اور روم ایلی کی موسیقی زیادہ مقبول ہو گئی۔ مصر کے پہلے خدیو محمد علی پاشا کے عہد (۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء تا ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۸ء) میں مصری تمدن پر یورپی اثرات کار فرما ہونے لگے اور مغربی فن موسیقی میں زیادہ دلچسپی لی جانے لگی۔ اس کے نتیجے میں موسیقی کے مدارس فرانسیسی اور جرمن استادوں کی نگرانی میں کھولے گئے۔ خدیوی عہد میں موجودہ موسیقاروں کے خاندانوں کے بہت سے بانی پیدا ہوئے اور مغربی فن موسیقی میں مصری فن کا پیوند لگایا گیا۔

شاہ فواد اول کے آغاز عہد سے مصری موسیقی کا زریں دور شروع ہوا۔ شاہ فواد کے ذوق موسیقی اور سرپرستی کی بدولت اس فن میں بڑی ترقی ہوئی۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ نے محمد الموسیقی الشرق کا افتتاح کیا جبکہ ۱۹۳۵ء میں عورتوں کے لیے ادارہ موسیقی قائم ہوا۔ گزشتہ ساٹھ برس میں اس فن کے ہر شعبے کی ترقی کے لیے بڑی بڑی کوششیں کی گئی ہیں۔ مشہور گانے والوں میں ام کلثوم اور عبدالوہاب

تھے۔ اس دور سے امیر خسرو تعلق رکھتے تھے، جو موسیقی اور شاعری دونوں میں مہارت رکھتے تھے۔ انہوں نے فارسی اور پاک و ہند کی موسیقی کے استخراج کو انجام دیا۔ فیروز شاہ تغلق کے حکم سے سنسکرت کی بعض کتابوں کا فارسی میں ترجمہ ہوا جس میں ایک راگ ودیا بھی تھا۔ لودھیوں کے زمانے تک جو آلات موسیقی مروج تھے، ان میں ایک چنگ، دوسرا قانون، تیسرا طنبور اور چوتھا بین تھا۔

دکن میں بہمنی خاندان موسیقی سے بہت شغف رکھتا تھا۔ ان کے زوال پر احمد نگر کے عادل شاہی اور گولکنڈہ کے قطب شاہی سلاطین فنون لطیفہ کی سرپرستی کرتے رہے۔ ان میں سے بعض سلاطین خود بھی گانے بجانے کے شائق تھے۔ فن موسیقی کے ماہروں میں گوالیار کا دستان بڑی شہرت رکھتا تھا۔ اس دستان کا بہترین تلمیذ تن سین تھا۔ مغل سلطنت میں فن موسیقی کو جس قدر عظمت و شوکت اور مقبولیت حاصل ہوئی، اس کے سامنے فن موسیقی کی سابقہ ترقیاں ماند پڑ گئیں۔

شہنشاہ اکبر (م ۱۵۱۳ء/۱۶۰۵ء) مغلیہ خاندان کا کل سرسبد تھا۔ اس کے دربار کی موسیقی گزشتہ سلاطین کے شغف پر سہقت لے گئی۔ اس زمانے کے مطربوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے، اگرچہ ان میں سے بیشتر موسیقار دنیائے اسلام کے مختلف حصوں سے آئے تھے۔ ابو الفضل کا بیان ہے کہ اکبر اس فن میں پیشہ ور موسیقاروں سے زیادہ مہارت رکھتا تھا اور اس نے دو سو لکھ یا راگنیاں بنائی تھیں۔ شہنشاہ جہانگیر بھی موسیقی کا دلدادہ تھا۔ وہ ہندی اور فارسی کی راگنیاں بڑے شوق سے سنتا تھا۔ اس زمانے میں نظری اور عملی اعتبار سے ایرانی موسیقی کا عمل جاری رہا۔ البتہ اس عہد میں دکن، گوالیار اور کشمیر کے غنائی دستانوں کا گہرا اثر محسوس ہونے لگا۔

اگرچہ اورنگ زیب عالم گیر موسیقی کا دلدادہ نہ تھا، لیکن اس کے جانشینوں شاہ عالم، بہادر شاہ اول، فرخ سیر اور محمد شاہ نے طائفی مانات کر دی اور موسیقی درباروں اور گھروں میں دوبارہ مقبول ہونے لگی اور مطرب اور رقاص ترقی کر کے صاحبان منصب بن گئے۔ برطانوی عہد میں بعض دی ریاستوں کی سرپرستی میں تمام فنون میں عموماً اور فن موسیقی میں خصوصاً از سرنو جان پڑ گئی۔

پاکستان میں: دھر پد سے خیال اور شمیری تک، برصغیر کی موسیقی کے ارتقا میں مسلمان موسیقاروں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا

حکمرانوں کے زیر حکومت (۵۲۱ھ/۸۷۴ء تا ۵۳۸ھ/۸۹۹ء) میں علم موسیقی اور علم ادب میں بڑی ترقی ہوئی۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں گانے بجانے والی لڑکیاں (قینات) دربار خلافت میں اپنے ملک کا ساز طنبور بجاتی تھیں اور وہ راگنیاں بجاتی تھیں جو باربر کے نام سے موسوم ہیں۔ بہت سے ایرانی امرا موسیقی سے نسبت رکھتے تھے اور خود بھی اچھے موسیقار تھے۔ خوارزم شاہیوں کے عہد (۵۴۰ھ/۱۱۰۷ء تا ۵۳۸ھ/۱۱۳۱ء) میں راگ رنگ عام ہو گیا۔ اگرچہ مغول نے مغربی اسلامی دنیا کو تباہ و برباد کر دیا تھا، لیکن قبول اسلام کے بعد وہ ریقی القلب اور مذہب انسان بن گئے اور ان کے حکمرانوں نے نغمات اور مغنیوں کی سرپرستی میں بڑی فراخ دلی کا ثبوت دیا۔ اس زمانے میں علم موسیقی پر متعدد کتابیں لکھی گئیں۔ کتب دانشمندی میں علم موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی ایران میں نہایت مقبول ساز تھے۔ علاوہ ازیں چنگ، قانون، خمدار، غیسک، شیشہ اور نای سیاہ بھی استعمال ہوتے تھے۔ سرتل کے لیے اب بھی دائرہ استعمال ہوتا تھا۔

الغرض تاریخ کے مختلف ادوار میں اسی طرح موسیقی اور موسیقاروں کی سرپرستی جاری رہی (رک بہ آ آ ذیل مادہ)۔

پاک و ہند کی موسیقی: اگرچہ سنسکرت ادب مذہبی موسیقی (صوتی و آلاتی) کے تذکرے سے بھرا پڑا ہے، لیکن مسلمانوں کی آمد سے قبل ہندوستان کی غیر مذہبی موسیقی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں ملتیں۔ مسلمانوں کے چار بڑے فقہی مذاہب موسیقی کو ناپسندیدہ چیز سمجھتے تھے، لیکن اس کے ساتھ صوفیوں اور درویشوں کے بعض سلسلے روحانی سرور کے حصول کی خاطر موسیقی اور رقص دونوں سے کام لیتے تھے۔ صوفیوں کا چشتی سلسلہ جس کی بنیاد حضرت خواجہ معین الدین چشتی (۷۲۳ھ/۱۳۲۹ء) نے رکھی تھی، اس کے قوالوں کے گیت تمام ملک میں پھیل گئے اور ان گیتوں میں بعض ہندی میں گائے جاتے تھے۔

غلام اور غلی سلاطین نہایت فیاضی سے موسیقی کی سرپرستی کرتے تھے، خراسانی گویے اور ہندوستانی مغنی شاہی درباروں کی زینت تھے۔ اس زمانے میں موسیقی کی تمام اصطلاحوں پر ایرانی تعلیمات کا رُخ

کیے جاسکتے ہیں۔

ایرانی مصوری: زمانہ قبل اسلام میں ایرانی مصوری کا تعلق بنیادی طور پر ہمیشہ ہی سے کتبائی مصوری سے رہا ہے۔ معتبر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد (۲۲۶ تا ۶۵۱ء) میں مصور کتابیں موجود تھیں۔

عربوں کی فتح سے مغلوں کے عہد تک اس دور کے ایک دو قلمی اور مصور نسخے بہت جاذب نظر ہیں۔

عہد مغول: جب مغول اسلام لانے کے بعد ایران میں آباد ہو گئے تو ان کے عہد میں نقاشی کا جو اسلوب زیرِ عمل تھا وہ سراپا چینی طرز کا تھا۔ اس کا منظر جامع التواريخ کیلئے دمنہ، معراج نامہ اور شاہنامہ کے نظرائے مصور مخطوطات ہیں۔ ان تصاویر کے خطوط زیادہ ہلکدار اور رنگ زیادہ گہرے اور شوخ ہیں۔ تیموری اور ابتدائی صفوی دربار کے بڑے بڑے شاہکار مخطوطے موزہ بریطانیہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں خواجہ کرمانی کی مشنویان قابل ذکر ہیں۔ شاہ نامہ (مخطوط استانبول) کی نفاست و نزاکت بھی بے مثل ہے۔

تیموری سلطنت میں سلطان بایسنقر میرزا (م ۹۳۶ھ) کے عہد میں ہرات بہترین خطاطوں، مصوروں اور نقاشوں کا مرکز بن گیا۔ ایرانی مصوروں میں عظیم ترین شخصیت ہزار کی ہے۔ اس کی جدت طرازی کا میلان عموماً فطرت پسندی کی طرف تھا۔ اس نے درباری فن اسلوب میں روح پھونک دی۔ ہزار کے بعد صفوی دربار کی سرپرستی میں فن مصوری نے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ اس دور کی ایرانی مصوری کے عہد نمونے شاہ نامہ اور خسرو نظامی کے مصور نسخے ہیں، مابعد کے دور میں شیراز کا ترکمان اسلوب، بخارا کا شیبانی اسلوب اور صفویوں کا مقامی اسلوب قابل ذکر ہے۔ اسی زمانے کا ایک اور مصور رضائے عباسی (گیارہویں صدی ہجری) ہے، جس نے رنگ بندی میں انقلاب پیدا کر دیا اور پرانے خاص سرخ اور پیلے رنگوں کے بجائے ہنشنی، زرد اور بھورے رنگ عام کر دیئے۔ اس کا زیادہ تر کام مرقعوں کی تصاویر اور خاکوں پر مشتمل ہے۔

قاچاری عہد میں پرانے غیر شفاف اور میناکاری کے سے رنگ ترک کر کے رنگ تر کر آبی رنگ اختیار کر لیے گئے اور مناظر قدرت مختلف طریقوں سے رد و بدل کر کے بنائے جانے لگے۔ زمانہ حاضر میں بھی مصوری کا عمل جاری ہے، لیکن قدیم مصوروں کی سی

ہے۔ موسیقی کے جن گھرانوں نے اس فن کے مختلف اسالیب کو بنایا ان میں کرانا، پیالہ اور شام چوراسی کے گھرانے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ حصول آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد اکثر مسلمان موسیقار بھارت سے پاکستان چلے آئے ہیں۔ آجکل مشرقی اور مغربی موسیقی کے امتزاج سے نئی نئی دھنیں بنانے کے تجربات ہو رہے ہیں۔ قدیم مشرقی سازوں کے ساتھ جدید ترین یورپی آلات موسیقی بھی استعمال ہو رہے ہیں۔ اس ضمن میں فلم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن اہم حصہ لے رہے ہیں۔ عسکری موسیقی پر خصوصی توجہ دی جا رہی ہے، چنانچہ پاکستان آرمی اور پنجاب پولیس کے بینڈ متعدد قوی اور بین الاقوامی مظاہروں میں داد و تحسین پا چکے ہیں۔

۳۔ مصوری (فن تصویر): اسلام میں شیعہ سازی اور مجسمہ سازی کی حرمت یا ناپسندیدگی ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد بت پرستی سے باز رکھنے اور خدا کی شان خالقیت سے مشابہت اختیار نہ کرنے پر قائم ہے۔ اس کے بجائے مسلمانوں کے مکمل فن کا ظہور فن تعمیر، عمارتوں کی آرائش و زیبائش، تحائف و ہدایا پر نباتات کی تصویریں بنانے، خطاطی، مذہب (مذہب کاری) اور میناکاری میں ہوا۔ جب مسلمانوں نے شام و عراق کو فتح کیا تو انہیں یونانی اور بوزنلی اور سامانی فن کے آثار نے متاثر کیا۔ اسلامی فن کے اولین نمونے، ان چھوٹے محلات میں ملتے ہیں جو صحراء کے کنارے اموی فرماں رواؤں نے تعمیر کرائے تھے۔ ان میں سے دو یعنی قصیر عمرہ اور خربۃ الفجر کی آرائش قابل دید ہے۔ ان میں استرکاری پر آبی رنگوں سے تمام کمروں اور دالانوں میں تصویریں بنائی گئی ہیں۔ غسل اور جسمانی ورزشوں کے مناظر ان تصویروں کے موضوعات ہیں۔ عباسیوں کے دارالخلافہ سامرا میں، جس کی کھدائی ۱۹۰۷ء میں ہوئی تھی، دیواری نقوش جاذب نظر ہیں۔ اس کی دیواروں پر خوبصورت تیل بونے کھدے نظر آتے ہیں۔ جن میں مختلف رنگ استعمال کیے گئے ہیں۔

جہاں تک میناکاری (Minatures) یعنی کتبائی تصاویر یا مرقع نگاری کا تعلق ہے، اس میں کیلیڈ و دمنہ اور الحیرری کے خوبصورت قلمی با تصویر نسخے قابل ذکر ہیں، جو مشرق و مغرب کے بہت سے کتاب خانوں کی زینت ہیں۔ ان میں کتاب الانعالی کی جلدات اور البیرونی کی آثار الباقیہ اور کتاب السند کے انتہائی دیدہ زیب مخطوطات بھی شامل

دلفریب ہنرمندی نہیں دکھائی دیتی۔

پاکستان و ہند میں مسلمانوں کا فن تصویر: مذکورہ بالا فن کا آغاز غزنی کے یمنی سلاطین کے عہد (از ۹۷۶ء) سے ہوتا ہے۔ تعلق عہد کی بعض مصور قلمی کتابوں کے جو اوراق دستیاب ہوئے ہیں، وہ وسط ایشیا کے ترکی اسلوب کے حامل ہیں۔ زمانہ بعد کے مرقعوں میں عہد عباسیہ کی تصاویر کا اثر نمایاں ہے، چنانچہ درختوں کی تصویریں بڑے رسمی انداز میں بنائی گئی ہیں۔ سولہویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے تقریباً تمام مسلمان بادشاہوں کے درباروں میں سلاطین تیوریہ کے عہد کے اسلوب (دستان ہرات) کو قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ بعض مخطوطات کی تصاویر میں مسلمان بادشاہوں، درباریوں اور سپاہیوں کے پورے پورے مناظر پیش کیے گئے ہیں۔

شہنشاہ اکبر کے دربار کے ایرانی استادوں عبدالصمد اور میرسید علی کے تربیت یافتہ ہندو اور ہندی مسلمان مصوروں کی بدولت، نیز مظاہر فطرت اور یورپ کی مسیحی تصویروں کے گہرے مطالعے سے ایک ایرانی، ہندی سے منتخب یورپی، انتخاب اسلوب نمودار ہوا۔ باین ہمہ دستان نماسپ کا معنوی مذاق سب پر غالب رہا۔ شاہی مغل اسلوب عہد جماعتگیری اور اوائل عہد شاہجہانی میں اپنے نقطہ عروج تک پہنچ گیا۔ اس دور کی تصویروں کے موضوع اکثر درباری شہزادے اور امرا ہیں۔ ان کے علاوہ گھریلو خدمت گاروں کا گروہ یا شکار کا منظر بھی پیش کیا جاتا ہے۔

محمد شاہ (۱۷۱۸ء تا ۱۷۲۸ء) کے عہد میں مغل مصوری پر روایت اور نہایت کاغلبہ ہو گیا۔ چنانچہ حرم سرا کے مناظر کے علاوہ میلے ٹھیلے، معاشرے، ہندی رنگوں کی تزیینات اور ریاضیات و عبارات وغیرہ تصاویر کے موضوعات بن گئے۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد مصور دہلی سے نکل کر مختلف صوبوں کے نوابوں اور ہندو راجاؤں کے درباروں میں پناہ ڈھونڈنے لگے۔ ان میں سے اودھ میں فیض آباد اور لکھنؤ، بنگال میں مرشد آباد، بہار میں پٹنہ، دکن میں حیدر آباد اور پنجاب میں لاہور قابل ذکر ہیں۔ تاریخی مناظر کے علاوہ ان کے ہاں خصوصیت سے حرم سرا اور راگ مالا کی تصاویر نمایاں ہیں۔ ان کے خط و خال روشن اور خم دار ہیں، صورتوں میں بڑی توانائی پائی جاتی ہے۔ رنگ شوخ ہیں، مگر ان میں ہم آہنگی ہے اور قدرتی مناظر روزانی رنگ کے حامل ہیں۔ پنجاب اور دہلی کے بعد راجپوت درباروں

بالخصوص بے پور اور بیکانیر میں مثل اثرات کا سیلاب سا آگیا۔ متاخر مغلیہ عہد کی مصوری توانائی سے محروم نظر آتی ہے۔ اس کے چہرے بے جان اور رنگ دھندلے اور موضوع بے حد جذباتی ہیں۔

پاکستانی مصور حیاتیاتی بناتاتی، جماداتی غرض ہر عالم کو حسین دیکھتا اور اپنی فنی تخلیقات کو بھی حسین بنا کر پیش کرتا ہے۔ ان میں ایک طبقہ زندگی کی ہو ہو عکاسی اس کی ساری تلخ حقیقتوں کے ساتھ کرتا ہے۔ کلاسیکی دستان کے سرور آورہ مصور عبدالرحمن چغتائی، فیض رحمان اور استاد اللہ بخش ہیں۔ جدید طرز کے گروہ میں صادقین، زبیدہ آغا ملک اور ناگی شامل ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد حکومت کی سرپرستی سے فن لطیف (Fine Art) اور کاروباری فن (Commer- cial Art) دونوں کو بہت فروغ حاصل ہوا ہے۔ یونیورسٹیوں میں فنون لطیفہ کے شعبے موجود ہیں۔ مصوری کی ترقی کے لیے نئے نئے شہروں میں آرٹس کونسلیں قائم ہیں۔ علاوہ برین لاہور میں پاکستان کا قدیم ترین فنی تربیت کا ادارہ نیشنل کالج آف آرٹس (Natio- nal College of Arts) کراچی میں انسٹیٹیوٹ آف آرٹ اینڈ ڈیزائن (INSTITUTE OF ART AND DESIGN) اور اسلام آباد میں آرٹس اکیڈمی اس فن کے نشوونما میں قابل قدر کردار ادا کر رہے ہیں۔

(ج) مینا توری (Miniture Painting): کتابی مصوری کی ترقی میں بہت سے عناصر کارفرما رہے ہیں جن کی مختصر وضاحت ضروری ہے۔ ایران میں اسلام کی آمد سے پہلے مانی مذہب کے بہت سے مصور اور خوش نویس موجود تھے، جو مانی مذہب کے صحیفے تیار کرتے تھے۔ مانی مرقعات کو فارسی ادب میں ”ارژنگ“ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ مانی مصور مسلمان ہو کر بھی کتابت اور نقاشی کرتے رہے۔ اس کے بعد چینی عصر اسلامی عہد میں مصوری پر اثر انداز ہوا۔ چین کے ساتھ عربوں کے دیرینہ تعلقات تھے۔ یہ سلسلہ تیسری صدی ہجری تک برابر جاری رہا۔ جب اسلام کا ظہور ہوا تو چینی روایات کے مطابق کانڈہر مقدس بننے لگا۔ اس کے بعد بہت سی فنی و تاریخی اور ادبی کتابیں چینی روایات کے مطابق باتصویر لکھی جانے لگیں، مثلاً مقامات حریری، کلیک و دمنہ، جامع التواریخ اور طب کی متعدد کتابیں۔

مغول حملہ آوروں (۱۵۱۶ء) کے ساتھ چینی مصور اور کاتب

عجب ہمار دکھائی ہے۔ خلفائے بنو امیہ نے قلعہ نما محلات بھی بنوائے تھے جن پر ابھی تحقیق جاری ہے۔ ان میں قصر مشا بنو امیہ کے محلات میں سب سے بڑا ہے ”جس کی دیواروں پر انگوڑوں کے نکل بوئے اور خوشے بنائے گئے ہیں۔ اسوی فن تعمیر کی خصوصیات نیم قوسی، لعل نما اور کھلی ڈائیس، کھلی کے پھنے ہوئے پتھر، لداؤ چھتیں، چربی اور سنگین گنبد اور مربع مینار ہیں۔ ایک امتیازی خصوصیت شیخ کی بچی کاری ہے۔ دمشق کے بعد حلب اور حملا کی جامع مسجد سرکاری عمارتیں اور سرائیں قابل ذکر ہیں جن کے نقش و نگار آج بھی سیاحوں کی آنکھوں کو خیرہ کرتے ہیں۔ بعد میں شامی فن کے اثرات اندلس تک پہنچے۔

(۴) خلافت بنو عباس : بغداد خلافت عباسیہ کا پایہ تخت تھا۔ جس کی بنیاد ۷۶۲ء میں خلیفہ المنصور نے رکھی تھی۔ المنصور کا بنوایا ہوا محل اور مسجد دونوں معدوم ہو چکے ہیں۔ اس زمانے کا ایک محل الاذخیر محفوظ ہے۔ اس کے عمارتی مسالے میں چوڑے کے پتھر کی ان گھڑی سلیس کھرا مٹی سے لگائی گئی ہیں۔ اس میں پانچ محرابوں کا کمانچہ چار گول پیل پایوں پر قائم تھا اور لداؤ کی چھت تھی۔ ۸۳۶ء/۲۲۱ء میں قصر سامرا کی بنیاد رکھی گئی۔ اس محل کے بعض حصے آج بھی بچے ہوئے ہیں جن کے نقش و نگار حج سے بنائے گئے ہیں۔ حریم (زبان خانہ) کی دیواروں کا بالائی حصہ دیواری تصاویر سے مزین تھا جن میں جان داروں اور پھول پتوں کی تصویریں شامل تھیں۔

۸۲۷ء/۲۱۲ء میں عبداللہ بن طاہر کے حکم سے فسطاط میں جامع عمرو کی توسیع کی گئی اور مسجد کا رقبہ دو گنا کر دیا گیا۔ مسجد ابن طولون (قاہرہ) ۱۲۶۳ء میں احمد بن طولون نے ایک چٹان پر مسجد بنوائی اس کے کنگورے قابل داد ہیں۔ مسجد کے احاطے پر بہت سخت قسم کی کچ کاری کی گئی ہے جس پر آرائشی نقوش کندہ کیے گئے ہیں۔ قیروان کی جامع مسجد ایک اور مشہور مسجد ہے جو اسلامی عہد کے اوائل میں بنائی گئی، مسجد کی دیواریں پتھر کی تھیں جنہیں جا بجا پشیمانوں سے مستحکم کیا گیا تھا محراب قبلہ کے اندر نہایت خوبصورت نقش و نگار کے مرمری چوکے لگائے گئے تھے۔ عباسی دور کے فن تعمیر کی خصوصیات شامی دیوانوں میں نظر آتی ہیں جو عام طور پر گنبد دار ہوتے تھے اور ان پر لداؤ کی چھت ہوتی تھی اس عہد میں سب سے پہلے روغنی چوکوں کا عام رواج ہوا اور کتبوں کی پٹیاں عام طور پر بنائی

بھی تھے پھر شہزادگان تیموری کے تعلقات چین سے براہ راست تھے۔ امیر تیمور کے بعد عراق عجم اور توران میں تمام ماحول معصوم اور خوش نویسی سے سرشار نظر آتا ہے۔ ہزاروں اس فن کو انتہائے کمال تک پہنچا دیا جس کا منظر اس کے شاہکار ہیں۔

(الف) ابتدائی عہد: عرب میں ظہور اسلام کے وقت شہروں کی ایک قلیل سی تعداد معمولی سے مکانوں میں رہتی تھی جبکہ بدوی لونٹ کے کل سے بنے ہوئے خیموں میں سکونت رکھتے تھے۔ مکہ معظمہ میں بیت اللہ کی عمارت ان گھڑ پتھروں سے چن کر بنائی گئی تھی جس کے ارد گرد مکہ کے مکانات تھے۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ میں فروکش ہوئے تو انہوں نے ازدواج مطہرت کے لیے چھوٹے چھوٹے حجرے کجور کی شاخوں اور گارے سے بنوائے اور کجور کے تنے بھی ستونوں کا کام دیتے تھے۔ یہ حجرے کجور کی شاخوں کی اوٹ لگا کے الگ کیے گئے تھے۔ ان کے دروازوں پر سیاہ کھل کے پروے لگے رہتے تھے۔

(۲) خلافت راشدہ و بنو امیہ: جب عرب فوجیں تغیر عالم پر روانہ ہوئیں تو انہیں یونانی اور ایرانی ثقافتوں سے واسطہ پڑا۔ ملک شام میں بہترین قسم کے چوڑے کا پتھر ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ دیوار کی لکڑی بھی بے اندازہ موجود تھی۔ عمارتوں میں سنگ مرمر کے ستونوں پر بنے ہوئے دالان ہوتے تھے اور دیوار کی لکڑی کی کوہانی چھتیں ہوتی تھیں اور رنگین شیشوں کی بچی کاری عجیب نظارہ دیتی تھی۔ دوسری طرف ایران میں فشتی عمارتیں نظر آتیں ہیں جن کی چھتیں ڈاٹ دار ہوتی تھیں۔ بنو امیہ کے دور میں بصرہ، کوفہ، دمشق، مدینہ منورہ، بیت المقدس، حلب اور فسطاط میں بہت سی مساجد تعمیر ہوئیں۔ کوفہ اور فسطاط میں پہلے بنائی جانے والی مسجدیں سیدھی سادی تھیں اور کجور کے تنوں پر کجور ہی کی شاخوں سے بنائی گئی تھیں جیسے مدینہ میں حجرہ نبوی تھا۔

بیت المقدس کا قبۃ صخرہ جو آج مسلم فن تعمیر کی قدیم ترین یادگار ہے، خلیفہ عبدالملک نے تعمیر کرایا تھا۔ ایک چوٹی گنبد ایک بڑے ڈھولے کے اوپر قائم کیا گیا ہے۔ یہ چار پیل پاؤں اور بارہ ستونوں پر قائم ہے۔ بالائی حصے اور اندرونی دالانوں میں شیشے کی بچی کاری کی گئی ہے۔ الولید کی تعمیر کردہ جامع مسجد دمشق یا جامع اسویہ اسلام میں چوتھی مقدس اور متبرک مسجد ہے۔ اس کی عمیقہ کاری

۲۔ زمین پر بنا کر نمایاں کی جاتی تھیں۔

اسلامی فن تعمیر مصر میں: (۱) فالامیون کا دور (۳۵۸ تا ۵۶۷ء): اس دور کا آغاز فاطمی سپہ سالار جوہر کی فتح مصر (۳۵۸ء) سے ہوتا ہے۔ جس نے شہر قاہرہ کی داغ بیل خالی زمین پر ڈالی۔ یہ وسیع و عریض مستحکم احاطہ تھا، جس کی دیواریں بہت بڑی بڑی کچی اینٹوں سے اٹھائی گئی تھیں۔ اس کے اندر خلیفہ کا محل، حکومت کے دفاتر، قلعہ نشین فوج کے سکونت مکانات، خزانہ، کسکال اور اسلحہ خانہ وغیرہ کی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ جوہر نے ایک مسجد (جامع الازہر) بھی تعمیر کرائی۔ اس کی دیواریں پختہ اینٹوں کی تھیں اور سنگ مرمر کے ستون تھے۔ زمانہ باہد میں مسجد کے رقبے اور تعمیری ساخت میں بہت سے اضافے ہوتے رہے، جس کی خصوصیت وسطی والان ہے۔

قاہرہ کو فاطمی خلیفہ کے وزیر بدر الجہالی نے دوبارہ مستحکم اور قلعہ بند کیا اور اسکی حدود بہت وسیع کر دی گئیں۔ جامع الاقصر اس دور کی سب سے بڑی مسجد ہے جس کی روکار بڑی محنت سے آراستہ کی گئیں۔ فاطمی دور صنعت کاری اور فن تعمیر کا نہایت سیر حاصل دور تھا، خصوصاً تزئین و آرائش کا کمال زیادہ نمایاں تھا۔ یہ آرائش کوئی خط میں عمدہ تحریروں اور اعلیٰ درجے کے گل بوٹوں پر مشتمل ہے، جو بعض اوقات آراستہ قطعات کی صورت میں نظر آتی ہیں۔

دور ایوبی (۵۶۷ تا ۶۳۸ء) سلطان صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ کی فصیلوں کو وسیع کیا اور شہر کا بلا حصار بھی بنایا۔ چند برس بعد سلطان الکامل نے امام شافعی (م ۸۲۰ء) کا مقبرہ تعمیر کرایا، جو مصر کے حسین مقبروں میں شمار ہوتا ہے۔ عمارت میں داخل ہونے پر سیاح اندرونی حصے کی وسعت اور اسکی کثرت آرائش کی سحرکاری سے مسحور ہو جاتا ہے۔ اس دور میں بہت سے مدرسے تعمیر ہوئے، جو قاہرہ کے مکانات کے بڑے کمروں کی نقل ہوتے تھے۔ محن کے دونوں پہاڑوں میں طلبہ کے لیے حجرے بھی بنائے جاتے تھے۔

بحری مملوکوں کا دور (۷۴۸ تا ۷۹۲ء): اس دور کی پہلی اہم عمارت جامع مسجد تھی، جو سلطان بیبرس نے قاہرہ کے شمال میں بنوائی تھی۔ اس صدی کے اواخر میں سلطان قلاوون نے ایک لمبی چوڑی عمارت تعمیر کرائی جو ایک مارستان (شفا خانہ)، ایک شاہی مقبرے اور ایک مدرسہ پر مشتمل تھی۔ شاہی مقبروں کی دیواروں پر مرمر کی تختیوں اور ایک مزین حاشیے سے نفیس آرائش کی گئی ہے اور

محرابیں سچ کی استرکاری سے آراستہ ہیں۔

اس دور میں دو مختلف عناصر مصر کے فن تعمیر پر اثر انداز ہوئے: (۱) اندلس سے مسلمانوں کا انخلا اور (۲) منول کے ہاتھوں اسلام کے مشرقی علاقوں کی تباہی۔ ان دونوں علاقوں سے ہجرت کر کے بے شمار کاریگر اور فنکار مصر چلے آئے۔ اندلسی کاریگروں نے مصر میں جو تعمیری خصوصیات رائج کیں، وہ یہ تھیں: (۱) متقاطع عجیبہ دار چیمے؛ (۲) نعل نما ڈاٹ؛ (۳) دہرے لعل نما ڈاٹوں کے درپچے۔ عراق اور شام سے آنے والے کاریگروں نے گنبد کی اندرونی آرائش، قوسی سرورں اور ڈاٹ کے ٹکڑے پالش نما پتھروں کی تعمیر میں ہنرمندی دکھائی، بحری لوگوں کے دور کا نصف آخر سلطان حسن کے مدرسہ و مقبرہ کی وجہ سے ممتاز ہے، جو مصر میں اسلامی فن تعمیر کی عظیم الشان یادگاروں میں ہے۔

چرکسی مغلوں کا دور (۷۷۲ تا ۹۲۲ء): اس دور میں سب سے پہلی بنائی جانے والی عمارتوں میں وہ لمبی چوڑی عمارت بالخصوص قابل ذکر ہے جس میں سلطان برقوق اور اس کے بیٹے سلطان فرح کے مقبرے، ایک مسجد، صوفیوں کی ایک خانقاہ، ایک کسبل اور ایک نشی خانہ ایک ہی عمارت میں چابک دستی سے جمع کیے گئے ہیں۔ دونوں مقبروں کے مینار اور گنبد خوبصورت ہیں۔ اس عمارت کے گنبد، جو بیشہ پتھر کے ہوتے تھے، اپنے ہلکے پن، حسن صورت اور تزئین کے تکلف کے اعتبار سے بالکل بے مثل تھے۔ مقبرہ قائم ہائی اور مقبرہ خیربای کے گنبد حقیقت میں شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ لوگوں کے رہنے سہنے کے مکانات شانزدہ نادر ہی دو منزلوں سے زیادہ کے ہوتے تھے، زیریں حصے میں مردانہ اور بالائی منزل میں زنان خانہ ہوتا تھا۔

دور ترکان عثمانی: بوزنلی عثمانی طرز کے زیر اثر ایک ایسی مستطی مسجد وجود میں آئی جس پر ایک بڑا گنبد تھا۔ اس دور کی عظیم الشان عمارتوں میں قلعہ شہر کے اندر جامع سیری ساریا، بولاق میں جامع سلطان پاشا اور مسجد ملکہ صفیہ قابل ذکر ہیں۔ الازہر کے بالمقابل محمد بے ابو ذہب کی مسجد بھی ایک کامیاب تعمیری نمونہ ہے۔ اس کے بعد استانبولی اسلوب کا دور دورہ ہو گیا اور بالآخر انیسویں صدی کے وسط میں اس کی جگہ ایمپائر (EMPIRE) نے لے لی۔

شمالی افریقہ کا اسلامی فن تعمیر: شمالی افریقہ کا وسیع رقبہ جو طرابلس (لیبیا) سے بحر ظلمات تک اور بحیرہ روم سے صحرائے اعظم

حرمین فن کاری کا ذوق رکھتے تھے۔ ان حکمرانوں نے مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے جو اپنے زمانے کے شاندار اور نازک فن لطیف کا نمونہ ہیں۔ تصوف کے پھیلنے سے زائیدے (خاقتاہیں) بننے لگے جو رباط کی ترقی یافتہ صورت ہیں۔ ان میں سے بعض زاویوں کے کھنڈر آج بھی پائے جاتے ہیں۔ جب الجزائر اور تونس ترکین عثمانی کے زیر تسلط آگئے تو وہ فن جمیل کے لحاظ سے بھی ترکی قلمرو میں شامل ہو گئے۔ اس کے علاوہ اٹلی کے فن تعمیر نے المغرب کے ذوق تعمیر کو متاثر کیا۔ یہاں کی مساجد و جوامع چوکور ایوان ہیں جن کے اوپر بڑے بڑے گنبد بنے ہوئے ہیں جو ایشیائے کوچک کے نمونوں کی نقل ہیں۔ شہریوں اور دیہاتیوں کے مکانات چوتروں سے گھرے ہوئے ہیں اور اطالوی سنگ مرمر، نیز اٹلی، اندلس، یا ہالینڈ سے درآمد شدہ کاشی کاری نے مل کر مکانات کے اندرونی حصوں کو خوبصورت بنا دیا ہے۔

مسلم تعمیرات آناطولی (ترکیہ میں): جب گیارہویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترک آناطولی میں داخل ہوئے تو یہ ملک تقریباً ایک ہزار سال سے رومی بودھائی سلطنت کا ایک حصہ تھا اور ”مریم“ کہلاتا تھا۔ مسلم عہد کی ابتدا میں مساجد کے معمار اور کاریگر ارمن، یونانی، شامی اور ایرانی ہوتے تھے۔ جب ایران کو مغلوں نے تباہ و برباد کر دیا تو وہاں کے بہت سے کاریگر بھاگ کر آناطولی آگئے اور انہیں سلاطین قونیہ نے اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ بیرونی کاریگروں اور عمارتی روایات کے اس امتزاج سے ”ترکی سلجوقی“ تعمیر پیدا ہوا۔ جس نے اسلامی فن تعمیر کو مالا مال کر دیا۔ ارتقیہ خاندان نے میافارقین، مارون، دیار بکر، ارعہ اور وفسر میں کئی جامع مسجدیں تعمیر کرائیں۔

مسجد کے علاوہ مدرسہ بھی اسلامی تعمیرات میں نہایت عمارت سمجھا جاتا تھا۔ مدرسہ کی تعمیر کے لیے دو نمونے اختیار کیے گئے ایک ایوان مدرسہ اور دوسرا تہ دار مدرسہ۔ ان مدرسوں میں طلبہ کے دالان کے علاوہ حوض اور پانی مدرسہ کا مقبرہ بھی ہوتا تھا۔ بعض مدرسوں کے بیرونی پھاٹک پر نازک سے مینار بنائے جاتے تھے اور بعض اوقات چینی کی کاشی کاری بھی ہوتی تھی۔ مدرسوں کے ساتھ شفا خانے بھی ہوتے تھے۔ مسجدوں اور مدرسوں کے دروازے اپنی بے نظیر اور دلنشین آرائش کے اعتبار سے یادگار ہیں۔ قونیہ میں انجی منارہ لی اور لارندہ مسجد کے دروازوں پر بیچ در بیچ گندمی ہوئی دھاریوں کی اشکال ان کی چنت داڑھیاں، مردوے ہوئے حریفیہ

تک پھیلا ہوا ہے، دنیاے اسلام کا اہم خطہ ہے۔ اس خطے میں تونس، الجزائر اور مراکش کے ممالک شامل ہیں جو کم از کم چار صدیوں تک علمی، تمدنی اور فنون جمید کے اعتبار سے اندلس کے زیر اثر رہے ہیں۔

شمالی افریقہ میں عرب فاتحین کی قدیم یادگاریں قیروان (تونس) میں ملتی ہیں۔ یہاں عبید بن نافع نے ایک مسجد تعمیر کرائی۔ دورِ باعد میں اس کی تجدید و مرمت ہوتی رہی۔ یہی وہ مسجد ہے جس سے اسلام کا نور سارے شمالی افریقہ میں پھیلا۔ اس مسجد کی وسعت کشادگی اور پر جلال ہم آہنگی قابلِ داد ہے۔ تونس کی جامع مسجد (زیتونہ) جو ۸۶۳/۵۲۵ء میں مکمل ہوئی، قیروان کی مسجد سے مشابہت رکھتی ہے۔ سوسی کی جامع مسجد ایک اور ہی طرز کی ہے۔ اس کا فیض وسطی افریقہ تک محیط ہے۔ ان مساجد کے علاوہ مناستراور شوس کی رہائشیں بھی قابلِ ذکر ہیں جو بیک وقت خانقاہ اور چھاؤنی کا کام دیتی تھیں۔ ان کے ایک کونے پر ایک بلند برج پایا جاتا تھا جس سے ساحل کی نگرانی ہوتی تھی۔ ان عمارتوں کی آرائشی گل کاری قابلِ دید ہے۔

تیسری صدی ہجری کے آخر/دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں فاطمی خلفا نمودار ہوئے۔ ان کے افریقہ میں دوپائے تخت تھے: (۱) مدینہ جو تونس کے ساحل پر ایک چھوٹے سے جزیرہ نما میں قلعہ بند شہر تھا: (۲) ”مصرہ منصورہ“ جو قیروان کے دروازے پر تھا۔ ان شہروں کی کھدائی سے فاطمی خلفا کے محلات کے کھنڈر برآمد ہوئے ہیں۔ فاطمیوں کے بعد منہاجی برسرِ اقتدار آئے۔ انہوں نے قیروان کی جامع مسجد میں قابلِ ذکر آرائش و زیبائش کی۔ منہاجی جزیروں میں المرابطون کا خاندان پیدا ہوا۔ اس نے شہر مراکش آباد کیا اور اندلس کے فنون جمیلہ کو سارے شمالی افریقہ میں رواج بھی دیا۔ انہوں نے شہر الجزائر اور تلمسان میں خوبصورت مسجدیں بنوائیں۔ المرابطون کے بعد موحدون نے ظہور کیا۔ شہر مراکش ان کا پایہ تخت تھا۔ ان کے عہد کی یادگار جامع کعبہ ہے۔ یہ دور ”اندلسی مراکشی“ دور قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس دور کے نقشوں کی زیب و زینت، عمارتوں کی کشادگی اور ان کے استحکام سے پیدا شدہ دلربائی مسلمانوں کے فن تعمیر میں ایک نئی چیز ہے۔

تونس کے بنو حسیں، تلمسان کے بنو عبدالواو اور فاس کے بنو

رنگ گلدان سجائے جاتے۔ چھتوں کی نقاشی اور تزئین میں ہندی اشکال خاص احتیاط سے کھینچی جاتیں۔ دولت مند لوگوں کے گرمائی بنگلوں میں نشست گاہوں کے اندر حوضوں میں فوارے چھوٹے اور ہوا کو سرد کر دیتے۔

ایرانی اسلامی فن تعمیر: اسلامی فن تعمیر کا سب سے بھرپور اور مؤثر اظہار ایران میں ہوا۔ ظہور اسلام سے امن و آسائش قائم ہوا۔ آمدورفت کے نئے نئے راستے کھلے، تجارت کو ترقی ہوئی اور نئی نئی تعمیرات کے لیے سرمایہ مہیا ہونے لگا۔ نئے اور وسیع شہر بنائے گئے، جن کے گرد مضبوط فصیل ہوتی تھی۔ محلات اکثر قلعہ بند ہوتے تھے اور بلند چوٹیوں پر ناقابل تسخیر قلعے بنائے جاتے تھے۔ علاوہ ازیں نئی کارواں سرائیں، پل، مساجد، شفاخانے، حمام بنائے گئے، نہریں کھودی گئیں اور شاندار باغات قائم کیے گئے۔ عباسی عہد میں وسیع و عریض محلات کے علاوہ عظیم الشان مساجد تعمیر ہوئیں۔

اگرچہ اوائل عہد اسلام میں پھر سے اول درجے کا کام کیا جاتا تھا اور چوبی عمارتیں بھی تیار ہوئی تھیں، لیکن پورے عہد اسلامی میں اینٹوں کو بہترین مصالحہ تصور کیا جاتا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں عیسوی میں مقبرہ غازان خان، مسجد علی شاہ تبریز، مقبرہ الجاتیو اور سلطانیہ وغیرہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں خشتی تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔ پھر کے مقابلے میں اینٹ زیادہ دیرپا اور کم قیمت تھی۔ اصفہان میں مسجد شاہ کے گنبد (۱۰۲۵ء) اور گنبد قابوس (۱۰۸۷ء) کی شان و شوکت دلربائی میں کسی عمارت سے کم نہیں۔ ان میں نہایت حسین و جمیل رنگین نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ مسجدوں کے صحن کھلے ہوتے تھے اور صحن کے چاروں طرف محرابی والان ہوتے تھے اور صدر والان پر گنبد ہوتا تھا۔ بعض مساجد میں پیش دروازے کی محراب جمالیاتی اعتبار سے مرعوب کن ہوتی تھی۔ ایران میں چوکور (مربع اور مستطیل) عمارت کا نقشہ بہت مقبول تھا، چنانچہ بہت سے شہر چوکور یا مربع شکل میں بنائے گئے تھے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والا اسطیل سامانی کا مقبرہ ۹۰۷ء بھی قابل ذکر ہے۔ اس کی عمارتی ساخت اسلامی فن تعمیر میں ایک سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔

غولوی فن تعمیر: سلطان محمود غزنوی تعمیرات کا بے حد مشتاق تھا۔ اس نے غزنہ میں ایک شاندار مسجد سنگ مرمر اور عمارتی پھر سے

مجموع کے پودوں کی متنوع اشکال اور بلند و پشت ابھرواں نقوش منائی کے شاہکار ہیں۔ اس دور کی کارواں سرائیں بھی عمارتی حسن کے لحاظ سے قابل ذکر ہیں۔

جب سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ کو فتح کر لیا (۱۴۵۳ء) تو تعمیرات کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کی تعمیر شدہ مساجد میں مسجد فاتح، جامع سلطان سلیمان اور جامع سلطان سلیم وغیرہ ہیں۔ استانبول کی پہاڑیوں پر سلطانی مساجد کے ساتھ جو مینار نیزہ بردار پہرے داروں کی طرح کھڑے ہیں، وہ شہر کو ایک خصوصی امتیاز و شان بخشتے ہیں۔ ملک میں سرد ہوا کی مضرتوں سے بچنے کے لیے روغنی اینٹیں لگائی جاتی تھیں۔ ملک میں چینی کاری کی بھٹیاں موجود تھیں جو سبزہ فیروز کی کمرے ٹیلے اور سفید ٹائل تیار کرتی تھیں۔

اس دور کی کاشی کاری میں گل بوٹوں کا نیا انداز نظر آتا ہے جس میں لالہ، گلاب، سنبل اور گلزار جیسے پھولوں کی شاخیں اور شردار درختوں کے شگوفوں سے لدی ہوئی ڈالیاں عجیب بہار دکھاتی ہیں۔

مساجد اور مدارس اور مقابر کے علاوہ ترکی فوارے بھی قابل ذکر ہیں، جو اپنی دلکش رنگارنگی اور پھولوں اور پودوں کی خوش نما آرائشی سے علاقے کے حسن و جمال اور فرحت انگیزی میں اضافہ کرتے ہیں۔ ان میں بعض سنگ مرمر کے ابھرواں نقوش سے آراستہ ہیں۔ فوارہ کی ایک قابل ذکر انواع سبیل کہلاتی ہے۔ یہ بازاروں کے کنڈوں پر قائم ہیں اور اپنی جمالیاتی و فنی کے اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ ایک قسم کے فوارے فنیہ کہلاتے ہیں، جو حوض کے وسط میں ہوتے ہیں اور ان میں پانی اٹھل کر گرتا ہے۔ یہ فوارے عام طور پر امرا کے مکانوں میں حماموں میں پائے جاتے ہیں۔ بھاپ کے حمام ترکی حمام کہلاتے ہیں۔ ان حماموں میں گرم و سرد پانی کے فوارے لگائے جاتے تھے اور فن تعمیر کی رو سے کمروں کی ترتیب درجہ حرارت کے تنوع کے مطابق ہوتی تھی۔

رہائشی مکانات کے عمارتی سامان میں لکڑی کو پھر پر ترجیح دی جاتی تھی۔ مکانات دو حصوں زنانہ اور مردانہ میں منقسم تھے اور اگر یہ مکان دو منزلہ ہوتے تو اوپر کی منزل میں افراد خاندان کی سکونت ہوتی اور نیچے کی منزل میں نوکر چاکر رہتے۔ مکانوں کے فرش پر قالین بچھائے جاتے، جن کے نقشے اور رنگ باصرہ اور روح دونوں کے لیے باعث فرحت ہوتے۔ دیواروں پر چھوٹے چھوٹے طاقتوں میں خوش

پر شوکت کھنڈروں میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تیمور نے کثیر تعداد میں محلات، مساجد، مدارس اور مقابر تعمیر کرائیں۔ ان میں اس کا اپنا مقبرہ گور امیر بھی شامل ہے۔ تیمور کے بیٹے شاہ رخ (۱۳۷۷ تا ۱۳۹۶ء) عمارت سازی سے شغف رکھنے والا بادشاہ تھا۔ اس نے مسجد گوہر شاہ تعمیر کرائی جو اسلامی فن تعمیر کا ایک قابل فخر نمونہ ہے۔ خواجہ عبداللہ انصاری کا مقبرہ بھی اسی زمانے میں از سر نو تعمیر ہوا۔

دور صفویہ کا فن تعمیر صفوی خاندان کا ممتاز ترین حکمران شاہ عباس تھا۔ اس کی غیر معمولی دلچسپی اور حسن شناسی کی بدولت ایرانی فن تعمیر کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اس عہد کی عمارتی سرگرمیوں کا ظہور مسجد شاہ اور مسجد لطف اللہ کی تعمیر میں ہوا۔ شاہ عباس نے مساجد کے علاوہ بہت سے محلات اور پل بھی بنوائے تھے۔ مشہد میں امام علی رضا کی درگاہ بہت سی عمارتوں پر مشتمل ہے۔ ان عمارتوں میں مساجد، مدارس، جماعت خانے اور کاروان سرائیں اور ایک بازار شامل ہے، درگاہ کا مقلانگہد، دو مقلانینار، وسیع چوک اور مسافت دروازے نظر افروز ہیں۔

ایرانی فن تعمیر کی بڑی بڑی خصوصیات حسب ذیل ہیں: لداو اور گنبد کی تعمیر میں جدت طرازی، تناسب اجزا اور ہم آہنگی، ترقی پذیر احساس اور متعدد صورتوں کی آرائش میں اعلیٰ درجے کا سلیقہ، مناظر کمال، لطافت اور نفاست میں روز افزوں اضافہ اور رنگوں کا ہم آہنگ استعمال، مسجدوں اور مقبروں کی عمارتوں کو دیکھنے سے فرحت اور مسرت اور دینی ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔

پاکستان و ہند میں اسلامی فن تعمیر مسلمانوں نے تقریباً چھ سو برس تک ہندوستان پر حکومت کی۔ ابتدا میں عباسیوں کا عربی فن سندھ، بالخصوص منصورہ میں کارفرما رہا۔ سلطنت دہلی کی پہلی یادگار عمارت مسجد قوت الاسلام ہے۔ اس کے پاس ہی قطب مینار ہے، جس کی منزلوں کی شکل گاؤں دم اور خیمہ نما ہے۔ زمانہ مابعد کے مملوک سلاطین کی تعمیر کردہ عمارتوں میں ملتان میں حضرت شیخ بہاؤ الدین (۱۲۶۲ء) اور حضرت شمس الدین تہریزی کے مقابر ہیں۔ غیاث الدین تغلق نے تغلق آباد کے قلعہ محل میں دھولان فصیلیں فوجی طرز کی تعمیر کرائیں۔ فیروز شاہ تغلق نے دہلی میں متعدد درگاہیں تعمیر کیں، مثلاً مہولی میں حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی (۱۳۵۵ء) کی درگاہ، نظام الدین میں حضرت نظام الشیخ کا مقبرہ، سیری میں حضرت روشن

بنوائی تھی۔ محمود غزنوی کے بیٹے مسعود نے گوشہ مسودی بنوایا تھا جو بہت سی عمارتوں کا مجموعہ تھا۔ اس عہد کی عمارتوں میں پر تکلف آرائش کی جاتی تھی، مثلاً ہندی اشکال کی پیٹیاں، جلی حروف میں لکھے ہوئے کتبوں کی گوئیں، سچ کی رنگا رنگ استرکاری پر کھدی ہوئی اشکال وغیرہ۔

وسط ایشیا آل یومہ کے عہد میں کثرت سے عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ان کی بدولت شیراز اور اصفہان میں ایک نئی طرز کا فن تعمیر ظہور میں آیا۔ اس دور کی فنی یادگاروں میں اصفہان کی جامع مسجد اور یزد میں دروازہ امام کی درگاہ ہے۔ ان میں چونے سچ کی استرکاری پر تیل بوٹے بنے ہوئے ہیں۔ سلطان سنجر، جو آل سلجوق کا آخری جلیل القدر بادشاہ تھا کے مقبرے کا بلند و بالا گنبد اس عہد کی عمارتی سرگرمیوں کا نمائندہ ہے۔

مغلوں کے حملوں میں شہر کے صفحہ ہستی سے مٹا دیئے گئے اور ہزاروں یادگاریں تباہ و برباد ہو گئیں۔ ہلاکو کے ایک جانشین غازان خان (۱۲۹۳ء تا ۱۳۰۳ء) نے اسلام قبول کر لیا تو نئی تعمیرات کا شوق پھر پیدا ہونے لگا۔ اس نے اپنی مملکت میں خانقاہیں، مدرسے، اور مسجدیں تعمیر کرائیں۔ انھوں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں ایران اور توران میں متعدد اور بہت سے مقابر تعمیر ہوئے۔ ان میں اندر کی پوری سطح پادای رنگ کی مٹی کے گہرے نقش و نگار پر دوغن کر کے تیار کی جاتی تھی اور دیواروں، محرابوں اور چھت پر گل بوٹے بنائے جاتے تھے۔ اس طرز کی قدیم ترین مثال مقبرہ قثم بن عباس (۱۳۳۳ء تا ۱۳۳۵ء) میں ملتی ہے، جو سرقت میں واقع ہے۔ یہاں انگوڑ کی بیلوں والے نقش و نگار نہایت دیدہ زیب ہیں۔ اسی دور میں کوئی خط کی جملہ انواع نے ترقی و ارتقا کی منازل طے کیں۔

چودھویں صدی عیسوی میں آرائش فنون کی ترقی کا ظہور مختلف صورتوں میں ہوا، مثلاً میناکاری کی اینٹیں، پچی کاری کے رنگین روغنی خزف، نقاشی اور نبت کاری اور سونے کے پانی کا کام وغیرہ۔ تعمیر کے عہد میں سہرقت ایک بار پھر شان و شوکت کا مرکز بن گیا۔ اس نے تمام ممالک، مثلاً فارس، عراق، دمشق، بغداد اور ہندوستان تک سے باکمال مہندس اور قابل معمار جمع کیے۔ تیموری عہد کی مشہور اور اثر انگیز بی بی خانم کی مسجد تھی۔ اس کا شمار یقیناً دنیا کے انتہائی

ساتھ گنبد کی مسجد فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ ان عمارتوں میں ضرورت سے زیادہ باریکی کا اہتمام اور چمکتے دکتے رنگوں سے کام لیا گیا ہے۔

کشمیر میں اسلامی فن تعمیر کا مظہر شاہ ہمدان کی زیارت گاہ سلطان زین العابدین (۱۳۱۷ء تا ۱۳۶۷ء) کا مقبرہ اور سری نگر کی جامع مسجد ہے۔ ان عمارتوں میں اینٹوں کے علاوہ لکڑی سے بھی کام لیا گیا ہے۔

دکنی سلطنتوں کا فن : دکن کے بہمنی سلاطین تعمیرات کے بہت شائق تھے۔ انہوں نے ملک پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے مستحکم قلعوں کا جال بچھا دیا۔ ان کے عہد میں فن تعمیر پر ایرانی ذوق غالب رہا۔ احمد اول (۱۳۲۴ء تا ۱۳۳۶ء) اور احمد ثانی (۱۳۳۶ء تا ۱۳۵۸ء) اور محمد ثالث (۱۳۶۲ء تا ۱۳۸۳ء) نے بہت سی مساجد، محلات، مینار اور مقابر تعمیر کرائے جو بہمنی فن تعمیر کا اوج کمال پیش کرتے ہیں۔ ان سلاطین کے مشہور ترین وزیر محمود گوان (۱۳۲۶ء تا ۱۳۸۱ء) نے خالص ایرانی طرز کا ایک عالی شان مدرسہ تعمیر کرایا تھا۔ محمود بہمنی کی وفات کے بعد سلطنت بہمنی پارہ پارہ ہو کر بیدر، برار، احمد نگر، بیجا پور، گولکنڈہ، اور خاندیش کی سلطنتوں میں بٹ گئی۔

خاندیش کے فاروقی خواہن کا سب سے مستحکم مقام اسیر گڑھ کا پہاڑی قلعہ اور دارالحکومت برہان پور تھا۔ برہان پور میں راجا علی خان کی تعمیر کردہ جامع مسجد کے علاوہ بی بی کی مسجد اور تار شاہ (۱۳۹۹ء تا ۱۳۵۷ء) کے مقبرے تھے۔ احمد نگر کے نظام شاہیوں (۱۳۰۰ء تا ۱۶۱۳ء) کے زمانے کی بہترین عمارتوں میں دمڑی مسجد، قلعے کے باہر صلابت خان کا مقبرہ اور غاریا (بیرہ) باغ ہیں۔ بیدر کے برید شاہیوں (۱۳۹۲ء تا ۱۵۲۸ء) کے دور میں بہت سے گنبد دار مقبرے بنائے گئے۔ عادل شاہی حکمرانوں نے بیجا پور میں متعدد محلات اور مساجد بنوائیں۔ ان میں شہر میں جامع مسجد اور ملکہ چاند بی بی کی چاند باؤری آج بھی سیاحوں کو دعوتِ نظارہ دے رہی ہے۔

دکن کے مشرق میں گولکنڈے کی سلطنت قطب شاہی بھی اسلامی فن تعمیر کی سرپرست رہی ہے۔ محمد قلی (۱۵۸۰ء تا ۱۶۱۲ء) اور ابوالحسن ثانی شاہ (۱۶۷۲ء تا ۱۶۷۸ء) کے ادوار حکومت گولکنڈے کے فن تعمیر کے عہدِ دریں کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے عہد میں ۱۵۸۹ء میں شہر حیدر آباد کی بنا ڈالی گئی۔ اس کا ۱۸۶ فٹ اونچا چار مینار کا عالی

چراغ دہلی کی درگاہ (۱۳۷۳ء) اور پہاڑ گنج میں ایک چھوٹی سی زیارت گاہ قدم شریف وغیرہ۔

لودی خاندان (۱۳۵۱ء تا ۱۵۲۶ء) کی بنا کردہ عمارتیں کاشی کاری کی اینٹوں، طاقتوں اور عجیب و غریب وضع کے سنگوں سے مزین ہیں۔ یہ عمارتیں دہلی کے علاوہ سرہند، آگرہ، بیانہ اور دھول پور وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہیں۔ شیر شاہ سوری (۱۵۳۰ء تا ۱۵۳۵ء) نے بہت سے شہر اور قلعے مثلاً پٹنہ، قنوج، شیر گڑھ اور روہتاس (پنجاب) کے علاوہ موکیر، پٹنہ، سہرام راج گڑھ اور میرٹھ میں نفیس عمارتیں تعمیر کیں۔ ان میں مشہور ترین دہلی کا پرانا قلعہ بھی ہے جسے شاہی قلعہ کہتے ہیں۔ پھر بہار میں بمقام سہرام اس کا اپنا مقبرہ ایک مہیب گنبد ہے جو ایک وسیع جمیل کے وسط میں ہے۔

شمالی ہند کی صوبائی سلطنتوں کی فنکاری: امیر تہور کے حملے کے بعد جوہپور، مالوہ اور گجرات میں خود مختار حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ جوہپور کی مشرقی سلطنت (۱۳۹۳ء تا ۱۳۷۹ء) میں دہلی اور بنگال کے درمیان گنگا کے میدان تھے۔ اس دور کی یادگاروں میں جوہپور کا مستحکم قلعہ، اٹالہ مسجد (۱۳۷۹ء تا ۱۳۰۸ء)، عظیم الشان جامع مسجد (۱۳۳۸ء تا ۱۳۳۸ء) اور ملکہ بی بی راجی کی تعمیر کردہ لال دروازے کی مسجد (۱۳۵۷ء) شامل ہیں۔ احمد آباد (گجرات) میں محمود بیکڑا (۱۳۵۸ء تا ۱۵۱۱ء) اور نظیر ثانی (۱۵۱۱ء تا ۱۵۲۶ء) نے محمد آباد، بڑودہ اور بھٹانی آباد (جونا گڑھ) کی بنا رکھی۔ سلاطین کے دور حکومت میں متعدد مسجدیں، مقبرے، تالاب اور زینے دار باڈلیاں تعمیر کی گئیں۔ ان میں احمد آباد کی جامع مسجد اور سرگنج میں شیخ احمد کتھو اور شیخ برہان الدین کے مقبرے قابل ذکر ہیں۔ مالوے میں اسلامی فن تعمیر کے بڑے بڑے مراکز دھار، مانڈو اور چندیری تھے۔ مانڈو میں ہوشنگ (۱۳۰۶ء تا ۱۳۳۵ء) کی تعمیر کردہ عمارتوں میں پرانا محل، جامع مسجد اور ہنڈالا محل قابل ذکر ہیں، چندیری میں دہلی دروازہ اور جامع مسجد اور محمود ثانی کی پر تکلف عمارتوں میں مانڈو میں لال محل، چین محل اور باز بہادر اور روپ متی کے محلات اور مختلف مسجدیں شامل ہیں۔

سلطنت بنگالہ (۱۳۳۸ء/۷۷۳ھ تا ۱۵۷۶ء/۹۸۳ھ) کا پہلا دارالحکومت گور اور دوسرا پانڈوا تھا۔ گور کی یادگار عمارتوں میں چھوٹی سونا مسجد، بڑی سونا مسجد اور اشرفی سراج الدین کا مقبرہ قابل ذکر ہیں۔ پانڈوا میں علاء الحق کا مقبرہ، ست گاؤں کی مسجد اور باکر گھاٹ میں

قلعوں کے باہر شاہی مسجدیں واقع ہیں۔ دہلی کی جامع مسجد ایک بہت اونچی کرسی پر بنائی گئی ہے اور دنیائے اسلام کی مشہور ترین مساجد میں شمار ہوتی ہے۔ ان عمارتوں میں مشہور ترین تاج محل ہے یہ قیمتی پتھروں سے مرصع عمارت اپنے سنگ مرمر کی خاموش اور ساکت کیفیت کے باعث ہندی، اسلامی فن تعمیر کا شاہکار ہے اور اس کا دنیا کے سات عجائبات میں شمار ہوتا ہے۔

اورنگ زیب کے عہد (۱۶۵۸ تا ۱۷۰۷ء) میں بھی تعمیراتی سرگرمیاں جاری رہیں، چنانچہ دہلی میں حیات بخش کی بارہ دریاں اور چھوٹی سی جامع مسجد، لاہور میں نہایت وسیع بادشاہی مسجد اور حضورِ باغ، اورنگ آباد میں ملکہ درانی کا مقبرہ اور کئی شہروں میں عظیم الشان مساجد اس عہد کی عمارتی یادگاریں ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مرہٹوں کی چھوٹی سی موتی مسجد، دہلی کی زیست المساجد، قلعہ دہلی کا ظفر محل اور ہیرا محل قابل ذکر ہیں۔ آخری مغلیہ دور کے امرا کی بنا کردہ عمارتوں میں اجیری دروازے کے باہر غازی الدین کا مدرسہ، چاندنی چوک میں روشن الدولہ کی چھوٹی سی سنہری مسجد، فخر المساجد اور قدسیہ بیگم کی سنہری مسجد شامل ہیں۔

مغلیہ سلطنت کے زوال پر بہت سی صوبائی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ پنجاب میں ذکریا خان کے زمانے (۱۷۱۷ء تا ۱۷۳۸ء) میں بیگم پورہ کی جامع مسجد اور سرو والا مقبرہ تعمیر ہوا۔ اودھ میں شجاع الدولہ (۱۷۵۳ء تا ۱۷۷۵ء) نے فیض آباد اور آصف الدولہ (۱۷۵۳ء تا ۱۷۷۵ء) نے لکھنؤ کو پایہ تخت بنایا۔ لکھنؤ میں دولت خانہ، بڑا امام باڑہ، خورشید منزل، عیش باغ، شاہ نجف، قیصر باغ کے مقابر اور حسین آباد اور حضرت سنج کے امام باڑے تعمیر ہوئے۔

بنگال کے نوابوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مرشد آباد میں کٹرہ، موتی جمیل کا محل، مانی بیگ کی چوک کی مسجد، نیز پٹنے میں نواب بیت خان کا مقبرہ، مغل طرز تعمیر کی نمائندہ عمارتیں ہیں۔ بھوپال میں قلعہ فتح گن، جامع مسجد اور عیش باغ، نیز بڑا محل اور نواب شاہجہان بیگم کی تعمیر کردہ عظیم الشان تاج المساجد قابل ذکر ہیں۔ حیدر آباد کے نظاموں کی عمارتوں میں سے گوکنڈے کے موتی محل اور حیدر آباد کی مسجد افضل سنج، نواب تنج جنگ کی بارہ درہی اور جہاں نما محل مشہور ہیں۔ میسور کے سلاطین حیدر علی اور تیپو نے بنگلور میں قلعہ نما محل اور لال باغ بنوائے تھے۔ ان کے شاہی مقبرے اب تک صحیح سالم ہیں۔

شان دروازہ، جامع مسجد، صالحہ بی بی کی مسجد، بادشاہی عاشورہ خانہ اور گوشہ محل مع باغ، بھاگ نگر (جو گوکنڈے اور حیدر آباد کے درمیان واقع ہے) میں بھاگ متی کی مسجد اور تادی کا محل مع باغ اور چٹواڑہ میں شہزادی حسینہ بیگم کی مسجد اور مقبرہ یادگار عمارتیں ہیں۔

مغل طرز تعمیر ہندوستان کے ابتدائی اسلامی عہد میں تیموری، صفوی اور ایرانی طرز تعمیر کا غلبہ رہا۔ پہلے دو بادشاہ انہوں اور بارہ نہایت شائستہ، فن شناس اور صاحب تصنیف فرما رہے تھے۔ ان کے عہد میں بعض مغل سرداروں کے مقبرے، آگرہ میں ایک چھوٹی سی مسجد اور ہندی طرز پر آرام باغ تیار ہوئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) میں مانی علیہ کا باغ، مقبرہ انہوں کا وسیع باغ، مدرسہ خیر السنازل اور آنکھ خان کا چھوٹا سا، لیکن نہایت خوبصورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ ان عمارتوں کے علاوہ اکبر نے آگرہ، الہ آباد اور لاہور کے محل نما قلعے، گوالیار، اور فتح پور سیکری میں عمارتوں میں شیخ محمد غوث اور شیخ سلیم چشتی کے مقابر تعمیر کرائے۔ کاشی کاری کے چوکون کی جگہ جزوی یا کئی طور پر رنگا رنگ کے پتھروں کے ٹکڑوں یا پٹیوں کی ہندوستانی بچی کاری کام میں لائی جانے لگی۔

خالص مغل طرز تعمیر نے (جو اصلی سلطانی طرز ہے) جہاں گیر کے عہد کے آخری حصے، بلکہ زیادہ تر شاہجہان کے عہد (۱۶۲۸ تا ۱۶۵۸ء) میں نشوونما پائی۔ یہ جدید سلطانی طرز تعمیر کئی منتخب اجزائے مرکب تھا۔ صفوی ایرانی طرز کے ستون، جھمبے، چھتریاں، نوکیلی عمارتیں اور لداؤ کی چھتیں تھیں۔ بعد میں کنول کے گھنے والے ستون، چوکور پائے، کنول نما گنبد، دیواری نقش و نگار اور گھینہ کاری بھی رواج پا گئیں۔ اس طرز تعمیر کا نمایاں پہلو اعلیٰ چمکدار سفید سنگ مرمر اور اس میں عکینہ کاری تھی۔ اس طرز کی ابتدائی عمارتوں میں نظام الدین دہلی کے چونسٹھ کھمبے، لاہور کے قریب شاہدرہ میں جہانگیر و نور جہاں اور آگرے میں نور جہاں کے باپ غیاث بیگ اعتماد الدولہ کے مقبرے شامل ہیں۔

شاہجہان تعمیرات کا بے حد دلدادہ تھا اس کے عہد میں مغل فن تعمیر کا پوری طرح ظہور ہوا۔ اس نے آگرے کے قلعہ نما محل میں جینا بازار، موتی مسجد، دیوان عام، دیوان خاص، خاص محل اور مٹمن برج تعمیر کرائے۔ دہلی میں ایک نیا شہر شاہجہان آباد (جو اب پرانی دہلی کہلاتا ہے) مع مشہور و معروف لال قلعے کے تعمیر کیا۔ دہلی اور آگرے کے

سکتا ہے، ایک قسم کی طرف کی آرائش زرد رنگ کی مٹی کو پسٹی ہوئی چاندی یا تانبے میں ملا کر کی جاتی تھی۔ ایران میں ان ظروف کی آرائش قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے۔

عہد اسلام میں ایران میں گلی ظروف کا سب سے بڑا مرکز رے کا شہر تھا جو طہران کے قریب ہے۔ اس شہر میں ساتویں صدی ہجری/تیسویں صدی عیسوی تک اس صنعت کی خوب گرم بازاری رہی۔ اس زمانے میں ظروف کی بیرونی سطح پر چمکتے ہوئے سنہری، بادامی اور زیتونی رنگوں کی مہیں بنائی جاتی تھیں۔ بعض ظروف پر ہندسی نقش و نگار کے علاوہ جانوروں کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ رے کے بعد کوزہ گری کی تاریخ میں نیشاپور کو اہمیت حاصل تھی۔ ان میں سے بعض ظروف نہایت اعلیٰ اور خوبصورت تھے۔ صنعت ظروف سازی کا تیسرا مرکز کاشان تھا۔ جہاں پر شوکت چمکیلے روغن کی محرابیں اور چھوٹے ظروف تیار کیے جاتے تھے۔ اس دور میں ظروف پر کھنے تیل بوٹے اور کوئی خط کے کتبات کے ساتھ جانوروں اور انسانوں کی ابروؤں شکلیں بنائی گئی ہیں۔ مشہد بھی کوزہ گری کا بڑا مرکز تھا۔ مشہد کی چھوٹی سی مسجد شاہ کی محراب قبلہ پر تاریخی زمین میں تراشیدہ کوئی حرف کا چوڑا حاشیہ میں بے مثل ہے۔

۱۱۳۲ھ/۱۷۱۹ء میں یورپ کو سلطنت عثمانیہ کا دارالخلافہ بنا لیا گیا تو فن نقار کو عروج حاصل ہوا۔ ہاں ہمہ اس صنعت کا حقیقی مرکز ازبک کا قصبہ تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں ازبک کے رنگ برنگے ظروف باعتبار صنعت اوج تکمل پر پہنچ گئے۔ ان کے نقش و نگار مٹی کی تہ پر بنے ہوتے تھے۔ مستطیل چوکوں سے بنائے ہوئے چوکٹوں کی آرائش تمام تر تیل بوٹوں کے نمونے پر مبنی ہے۔

مصر میں قدیم زمانے سے بھٹیوں اور کھالیوں کے کام میں مہارت چلی آ رہی تھی۔ خوبصورت ظروفوں کی صنعت نے پانچویں، چھٹی صدی ہجری/گیارہویں بارہویں صدی عیسوی میں فالیمون کے عہد حکومت میں حیرت انگیز ترقی کی۔ اس کا مظہر خوبصورت قاتیں، شمع دان اور چھوٹی چھوٹی مورتیں ہیں۔ ان ظروف پر چوپائے جانور، مچھلیاں، پرندے، مچھلیاں اور انسانی اشکال شامل ہیں۔

شمالی افریقہ، بالخصوص بربر کے مشرقی علاقوں میں نقار کی صنعت کا ظہور چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں ہوا۔ قلعہ بنو

ارکات میں ٹیپو اولیا کی درگاہ اور ویلور میں ٹیپو خاندان کے جلاوطن افراد کے مقبرے ہیں۔ آخر میں ہندو والیاں ریاست نے بھی مثل تعمیر کو اپنا لیا۔ یہ طرز تعمیر الور، بے پور، جودھ پور، اودے پور اور پنجاب کی سکھ ریاستوں میں نظر آتا ہے، نیز دکن میں پونا، اندور، گوالیار اور اجین میں مرہٹوں نے اپنا لیا۔ ان میں ہر طرف نقاشی کے نمونے نظر آتے تھے، جو زیادہ تر مختلف پھولوں، بڑے بڑے گلدستوں، تصویری مناظر اور سچ کے بنے ہوئے خود رو پھولوں پر مشتمل تھے۔ انگریزی دور میں طرز تعمیر میں مثل اور یورپی بلکہ چینی اوضاع مل کر ایک عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہیں۔

۷۔ نیسفا (پچی کاری): نیسفا موتیوں کو پس کر رنگ تیار کرنا اور انہیں باہم ملا کر ان سے عمارتوں کی اندرونی دیواروں پر نقش و نگار کرنا۔ اس فن کے اولین مظاہر مشرق میں یروٹلم (بیت المقدس) کا قبة الصخرہ اور جامع اموی دمشق ہیں۔ اندلس میں دیواری نقش و نگار جامع مسجد قرطبہ میں نظر آتے ہیں۔ قبة الصخرہ کا اندرونی حصہ تمام تر پچی کاری سے مزین ہے۔ ان پر درختوں یا انگور کے پتے بنے ہوئے ہیں۔ دمشق کی جامع اموی کے قابل ذکر وہ تیل بوٹے جو مسجد کے صحن کی محرابوں پر ہیں۔ نقش و نگار کے یہ مظاہر آج بھی جامع قرطبہ کی محراب، اس کے اردگرد کے دروازوں اور محراب کے سامنے کے گنبد پر دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سنگ مرمر، سنگ سیاہ اور سرخ یا گلابی پتھر کی کعب اینٹیں لگی دکھائی دیتی ہیں۔ دمشق کی جامع مسجد میں ۸۵ فی صد اینٹیں بلوری ہیں۔

بیت المقدس میں الاطرش فاطمی، صلاح الدین ایوبی اور بعض مملوک سلاطین کی مساجد اور دمشق میں بیس کی سرپرستی میں بننے والی عمارتوں میں پچی کاری کے نمونے ملتے ہیں۔ قاہرہ میں شجرة الدر (۱۱۸۰ھ/۱۱۵۰ء) کے مقبرے کے زیریں حصے میں ٹیلے، سبز، سرخ اور سنہری شیشے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ سیپ کے ٹکڑے بھی لگے ہوئے ہیں۔ اسی قسم کی آرائش جامع ابن طولون (قاہرہ) کا محراب مزین ہے۔

۸۔ فن نقار (ظروف سازی و کوزہ گری): ظروف سازی اسلامی فن کے حسن و جمال کا ایک مظہر ہے اور یہ صنعت دنیائے اسلام کے ہر ملک میں پائی جاتی ہے۔ کسی گلی ظروف کو جب خشک کر کے بھٹی میں پکایا جائے تو سیال سیسے کا پانی پھیر کر اسے چمکدار بنایا جا

ہیں (۱) دربار شاہی اور امرا کے لیے: (۲) اعلیٰ عہدے داروں، امیر تاجروں کے استعمال اور برآمد کے لیے: (۳) شہر اور قصبہ کے ساتھ زندگی بسر کرنے والوں کے لیے۔

سب سے پہلے ارمینیا میں تیار ہونے والے قالینوں نے عالم اسلام میں قبول عام حاصل کیا۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ مصور قالین مشرقی ایشیائے کوچک یا قفقاز میں تیار کیے جاتے تھے۔ ان میں جالوروں کی تصویریں ملتی ہیں۔ اولاً پرندے پھر چرپائے اور پلاٹر چھوٹے چھوٹے میدانوں میں جالوروں کے جھنڈ جھانکوں کے نمونے پر بنائے گئے ہیں۔ ایک اہم قسم وہ ہے جس میں شوخ رنگوں بالخصوص سرخ، ہلکے اور سیاہی مائل نیلے رنگ کے بڑے بڑے جالوروں یا تحفوں کی قطاریں ہوتی تھیں اس نوع میں ایرانی اثر نمایاں ہے۔

ایران: الزبیدی کے بیان کے مطابق دسویں صدی میں بخارا میں قالین بانی کے کارخانے تھے۔ نویں صدی سے صوبہ مازندران اور آمل کے علاوہ خوزستان، کاشان، کرمان اور سیستان قالین بانی کے مرکز تھے۔ صفوی خاندان کے عروج کے ساتھ ہی صنعت قالین بانی بھی اپنے متنازع عروج کو پہنچ گئی۔ ان قالینوں پر پورے کے پورے باغ، جنگل، شکار گاہیں اور مختلف قسم کے جالوروں کی تصویریں منقش ہیں۔ ان کے علاوہ ذرا چھوٹے قالین، جن پر آنے سائے نماز کے لیے دو محرابیں بنی ہوئی تھیں، بھی تیار کیے جاتے تھے۔

ہندوستان: اکبر نے متعدد شہروں، بالخصوص آگرے، فتح پور اور لاہور میں قالین بانی کے کارخانے قائم کیے۔ ان پر پھولوں کے نقش و نگار کے علاوہ شکار کے مناظر، عمارات اور ممتاز شخصیتوں کی تصویر کشی ہوتی تھیں۔

اندلس: مشہور جغرافیہ نویس یاقوت نے لکھا ہے کہ اندلس کے شہر آلس میں قالین تیار ہوتے تھے، جن پر زیبائشی نقش و نگار ہوتے تھے۔ ان میں ایک قسم بہت لمبے قالینوں کی ہے، جنکی سطح پر بڑے بڑے خاندانی نشانات منقش ہوتے تھے۔

۷۔ فن: طراز لفظ طراز (فارسی) زبان سے ماخوذ ہے، جس کے اصلی معنی سوزن کاری، کار چوبی یا زر دوزی کے ہیں۔ بعد ازاں اس کے معنی اس لباس کے ہو گئے، جس پر بڑی منت سے سوزن کاری سے آرائش کی گئی ہو، خصوصاً ایسا لباس جسے کشید کاری کی خوبصورت بنیوں سے آراستہ کیا گیا ہو، جن میں کچھ تحریر بھی ہو اور جسے بادشاہ یا

ملک اور قیودان کے کئی عروق پر کندہ کاری یا ٹپے کے نقش ہوتے تھے۔ ان پر انسانوں اور حیوانوں کی تصویریں بھی ہوتی تھیں۔

اندلس میں بہت نفیس عروق تیار ہوتے تھے۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی کے اوائل سے اندلس اور مغرب اقصیٰ میں فوری کو عمارتی آرائش و زیبائش میں ایک اہم مقام حاصل ہو گیا۔ روغنی چوکے، اب پیٹاروں اور کمروں کے دروازوں کی آرائش کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ مائے کے عروق بالخصوص مرتبان اور سنری قالین سارے شمالی افریقہ میں مشہور تھیں۔

۵۔ فن قزو کاری: ایران کی ابتدائی اسلامی فلزکاری ساسانی اسلوب کا تسلسل ہے۔ جالوروں اور پرندوں کی تصویروں کے تقریبی عروق ساسانی دور اور عہد مابعد کی فنی یادگاریں ہیں۔ ساسانی عہد کے بعد کے اکثر تقریبی عروق میں کندہ کاری کا کام ابھروان نقوش کے مقابلے میں زیادہ نظر آتا ہے۔ برنجی عروق میں صراحیاں اور آب خورے بھی قائل ذکر ہیں جو جالوروں اور پرندوں کی شکل کے بنائے جاتے تھے۔ اور نفیس مرصع کاری کے پس منظر پر خط کوئی کے کتبے منقش تھے۔

چاندی اور تانبے کی کوفت گری کے برنجی عروق: سلجوق فن کاروں نے برنج اور پتیل کی اشیاء میں دوسری دھاتوں مثلاً تانبے اور چاندی کی کوفت گری کے فن کو ترقی دے کر کمال کو پہنچایا۔ ایران کے مختلف شہروں کے علاوہ ہرات میں بھی کوفت گری کا کام ہوتا تھا۔ کاریگری کے اعتبار سے موصل کے داستان نے کوفت گری کے فن میں نمایاں ترقی کی۔

ممالیک مصر کے زمانے میں قاہرہ اور دمشق فلز کاری کی صنعت بڑی نفاست سے جاری رہی، پرانے نقش و نگار اور تیل بوٹوں میں پھول پتوں کا اضافہ ہو گیا۔

عربوں کی فلزکاری: اندلس اور شمالی افریقہ میں: اندلس میں عربی طرز کے بہترین طلائی زیورات تیار ہوتے تھے جن پر بعض اوقات مینا کاری بھی ہوتی تھی۔ کاشی کے برتنوں میں قصر الحمراء کی مسجد کا ایک چرلغ میڈرڈ کے عجائب میں موجود ہے اور عربی طرز کے نقش و نگاری سے مزین ہے۔

۱۱۔ فن قالین بانی: قال یا قالین ایک قسم کے فرش کا نام ہے، بالخصوص وہ جس پر پھندے رواں ہو تمام طور پر ان کی تین قسمیں

قرآن مجید کے علاوہ یہ فن شعر و ادب اور انسانہ و حکایات کی کتابوں میں بھی بروئے کار آیا۔ مسلمانوں کا عام رسم الخط بھی اپنی عملی خوبیوں، مثلاً اختصار و کفایت کے علاوہ اپنے جمالیاتی خصائص کی وجہ سے امتیاز رکھتا ہے، چنانچہ یہ بچوں کی تعلیم کے لیے بھی کشش کا درجہ رکھتا ہے۔

فن خطاطی اور خطاطوں کی تاریخ لکھنے والوں نے خطاطی کے اصول و ضوابط لکھنے کے علاوہ خود خطاط کے کردار کا بھی ذکر بھی کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فن کار (خطاط) کے لیے طہارت نفس اور پاکیزگی کردار ضروری ہے۔ بعض کتابوں میں سیاسی اور قلم بنانے کے طریقوں اور خط قلم کی قسموں کا بھی بیان ہے۔

اسلامی دور میں سب سے پہلے عربی خط نے کوئی خط کی شکل میں ظہور کیا۔ اس خط سے خط کی بہت سی قسمیں نکلیں بعد میں خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۸۵/۷۰۵ء تا ۷۴۵/۷۶۵ء) کی خلافت میں حجاج بن یوسف نے کوئی رسم الخط کی اصلاح کی اور اعراب و اہتمام اور نفاذ کا اضافہ کیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سے قرآن مجید کی کتابت کے لیے خط کوئی کا استعمال کم ہو گیا اور اس کی جگہ خط نسخ نے لے لی جس کا موجد ایک نامور خطاط (ابن مقدم) (۱۱۸۵ء) ہے۔ اس نے کوئی خط میں بہت سی تبدیلیاں کیں۔ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ ابن مقدم نے آٹھ خط متقل و کوئی سے اختراع کیے تھے۔ ابن مقدم کے بعد ابن التواب نے خط نسخ میں مزید صفائی اور رعنائی پیدا کی جسے یاقوت المستعینی نے درجہ کمال تک پہنچا دیا۔ اب قرآن مجید کی علاوہ عام کتابوں کی آرائش کے لیے نیل بولے بنائے جاتے تھے اور حاشیوں پر سنہری گل کاری کی جاتی تھی۔ عام طور پر یہ نسخے طلائی روشنائی سے لکھے جاتے تھے۔

افغانستان اور ایران میں بہت سے خطاطوں نے خطاطی کو ہام عروج پر پہنچایا اور اس میں ناقابل بیان نزاکت اور حسن پیدا کر دیا۔ ان میں سلطان علی مشہدی، سلطان محمد نور، میر عطاء قزوینی، میر علی ہروی اور میر فتح علی شیرازی وغیرہ شامل ہیں۔

خط نسخ و نستعلیق پاکستان و ہند میں: محمد بن قاسم کی فتح کے بعد میں عربی رسم الخط کا اجرا ہو گیا تھا اور رفتہ رفتہ اس خط میں قرآن مجید کی کتابت ہونے لگی۔ مسلم سلاطین میں سلطان ناصر الدین محمود اور شہنشاہ ہابہ قرآن مجید کی خود کتابت کرتے تھے۔ ہمایوں جب ایران

کوئی صاحب مرتبہ شخص پہنچا ہو، یہ تحریر کپڑے کی ہلوٹ میں سونے کے تانے یا شیش رنگ کے سوت سے اس طرح لکھ دی جاتی تھی کہ کپڑے کی سطح پر نمایاں نظر آئے۔ ان کپڑوں پر بادشاہ کے نام اور عام القاب کے علاوہ دعائیہ کلمات بھی بنے ہوتے تھے۔ بعض اوقات ان پر ہیلوں کی باریک شافیں اور کنول کے پھول بھی ہوتے تھے۔

ایران میں گادروں کپڑے کی صنعت کا بڑا مرکز تھا۔ تستر میں نفیس ریشمی پارچا، کنواب کے علاوہ مخمل، شیشی کی لنگیاں، پودے اور موٹے ریشمی کپڑے بھی تیار ہوتے تھے۔ ممالک عربیہ میں کتاب کی ہاندگی کا کام زیادہ تر زیریں مصر میں ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ سیس ٹونہ، دمیاط، شفا اور اسکندریہ اس صنعت کے بڑے بڑے مرکز تھے۔ خانہ کعبہ پر غلاف چڑھانا بھی مصری حکام کے فرائض میں شامل تھا۔ یہ غلاف عام طور پر مصر میں تیار ہوتے تھے جو کسوہ کہلاتے تھے۔ سیاہ ریشم سے بنائے جاتے تھے اور ان پر سفید رنگ یا زرد رنگ کی عبارت ہوتی تھی، جو سونے سے مثلاً کی جاتی تھی۔ اندلس میں مرسیہ، اشیلہ اور غرناطہ ریشمی کپڑے کی صنعت کے بڑے مرکز تھے۔ مالقہ میں زربت کا ایک کارخانہ تھا۔

یہ کارخانے ایک افسر کی نگرانی میں ہوتے تھے جو صاحب الامراز کہلاتا تھا اور عالی مرتبہ اور قابل اعتماد ہوتا تھا۔ اس کے فرائض منصبی میں یہ بات داخل تھی کہ وہ کاری گروں کی نگرانی کرے، مشینوں اور ہاندروں کی دیکھ بھل کرے، ان کی اجرت کی ادائیگی کا انتظام کرے اور دیکھے کہ کام ٹھیک سے چل رہا ہے یا نہیں۔ اندلس کے اموی خلیفہ اور ان کے جانشینوں یعنی ملک کے مملوک سلطانوں اور مشرق میں ان کے معاصر ایرانی بادشاہوں کے بھی یہ دستور تھے۔

۸۔ فن خطاطی: خطاطی خط سے مشق ہے، اسی سے خطی، منطوطہ خطاط اور خطاطی جیسے الفاظ وضع ہوئے۔ خطاطی کتابت کی خاص جمالیاتی نوع ہے، جس میں مسلمانوں نے کمال حاصل کیا اور اسے ایک برتر فن کے مقام تک لے گئے۔ یہ فن اس لحاظ سے بھی مقدس ہے کہ خطاطی (خط کی مصوری) کا سب سے زیادہ خوبصورت استعمال قرآن مجید کی کتابت میں ہوا، جس میں مسلمان خوش لویوں نے اپنی بھرپور صلاحیتیں صرف کیں اور جب اس کے ساتھ تذبذب، گل کاری، نقاشی اور رنگ کاری بھی شامل ہو گئی تو اس سے لکھے ہوئے الفاظ (اور صفحات) پیکر جمل بن کر سامنے آئے۔

بعد میں مساجد کے علاوہ سلاطین اور اولیا کے مقابر اور شاہی ہفتات بھی پر کثیف گل کاری اور سنگ تراشی ہے مزین ہیں۔ شاہجہان کے عہد میں فن تعمیر میں نفاست اور نزاکت شہسائے مکمل کو پہنچ گئی۔ لاہور میں مسجد وزیر خان کچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ قلعہ آگرہ کی موتی مسجد کا شمار دنیا کی نفیس ترین تعمیر حسن کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ آگرے کے روضہ تاج محل کی تعمیری خوبصورتی، تناسب اجزاء، نفاست اور نزاکت کا حل بیان سے باہر ہے۔ عالم گیری دور کی بہترین اور زندہ جاوید یادگار لاہور کی بادشاہی مسجد ہے۔ شہر لکھنؤ کی بیشتر عمارتیں کچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔

۱۰۔ لکڑی کی کندہ کاری: اسلامی عہد کے اوائل میں چوبلی کندہ کاری کے یونانی اور ساسانی اسلوب کے استخراج سے ایک نیا اسلوب پیدا ہوا۔ بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ اور قبۃ الصخرہ میں لکڑی کے چوبلی تختوں میں شوکت الیود اور انگوٹھ کی تیل کے پتے اکٹھے نظر آتے ہیں۔ ایوبی عہد کے معمر و شام میں عربی طرز کے نقش و نگار زیادہ خوبصورت ہو گئے اور کتبوں میں خط کوفی کی جگہ نسخ نے لے لی۔ اس عہد کی عمدہ کندہ کاری کی عمدہ مثال امام شافعیؒ کا مقبرہ ہے۔

مسلمانوں کی چوبلی کندہ کاری کی تاریخ میں سلطان محمود غزنوی (۹۹۸ء تا ۱۰۳۰ء) کے مقبرے کا وہ دروازہ جو اب آگرے کے عجائب گھر میں ہے، خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی آرائش ستاروں کی سات قطاروں اور عربی طرز کی اقلیدسی شکلوں کے نقش و نگار سے ہوئی ہے۔ تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ایرانی کندہ کاری نہایت اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی۔ اندلسی کاریگروں کی چوبلی کندہ کاری کے اعلیٰ نمونے اب بھی جامع تلمسان (مراکش) کی چھت اور فاس کی جامع قروین کے منبر پر نظر آتے ہیں۔ سری نگر (کشمیر) کی جامع مسجد شاہ ہمدان تمام تر لکڑی کی بنی ہوئی ہے اور ہندوستان میں مسلم طرز آرائش کا بہترین نمونہ ہے۔

۱۱۔ ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام: مسلمان کندہ کاری اور نقاشی میں ہاتھی دانت سے بھی کام لے کر ایک نئی شان پیدا کر دیتے تھے۔ مصر میں فاطمی عہد میں صندوقوں پر ہاتھی دانت کا کام کیا جاتا تھا۔ ہاتھی دانت کو لوحوں پر موسیقاروں، رقاصوں، شکاریوں اور بعض حیوانوں کی شکلیں بہت خوبصورتی سے کندہ کی جاتی تھیں۔ اندلس میں بھی یہ صنعت بہت عروج پر تھی۔ متقلید کے اسلامی دور میں

سے واپس آیا تو اپنے ساتھ بہت سے ماہر خطاطوں اور معوروں کو بھی لے آیا۔ شہنشاہ اکبر نے خطاطوں کی بہت حوصلہ افزائی کی اور انہیں جاگیریں دیں۔ جہاں گیر کے عہد میں خط نستعلیق کا آغاز میر علی حمیری سے ہوا اور خاتمہ عبدالرشید پر۔ شہنشاہ اورنگ زیب کو نسخ اور نستعلیق دونوں پر قدرت حاصل تھی۔ آخری تاجدار ابو ظفر بہادر شاہ ثانی فن خطاطی میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔

پاکستان میں موجود دور کے بعض نمائندے اور نامور خطاط عبدالجید پروین رقم، تاج الدین زرین رقم، محمد صدیق الماس رقم، حافظ محمد یوسف اور سید اور حسین نفیس رقم وغیرہ ہیں جنہوں نے فن نستعلیق میں قابل ستائش اضافے کیے ہیں۔ حال ہی میں مشہور معثور صادقین نے خط نسخ میں قرآنی آیات کو ایک منفرد انداز میں پیش کیا ہے۔

۱۲۔ فن، متفرقات: سنگ تراشی و کچ کاری: قدیم اسلامی عہد کی سنگ تراشی و کچ کاری کے نمونے خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس کے محلات، مکانات اور مساجد میں ملتے ہیں۔ عہد بنی امیہ کے عمارتی آثار میں دارالمنشی کے محل کا نام قابل ذکر ہے۔ عباسی عہد کے فن تعمیر کا نقطہ عروج سامرا اور بغداد کے شاہی محلات تھے۔ سنگ تراشی اور کچ کاری کے طرز آرائش انگوٹوں کے پتوں، صنوبر کے پھلوں، کجور کے پتوں اور اقلیدس کے ہندسوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ عہد سلاطین میں مقبروں اور مسجدوں کے محرابوں پر عربی طرز کے نقوش خط کوفی اور خط نسخ میں لکھے ہوئے کتبات ہوتے تھے۔ مصر اور شام میں فاطمی اور ایوبی دور میں تعمیر شدہ عمارتوں پر یہی طرز آرائش نظر آتا ہے۔

اندلس و المغرب: امیر عبدالرحمن نے قرطبہ میں جامع مسجد تعمیر کرائی امیر عبدالرحمن ثالث (۹۱۲ء تا ۹۶۱ء) نے قرطبہ کے نزدیک مدینۃ الزہرا کے نام سے ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا۔ اس میں اقلیدسی شکلوں کے تیل بوئے اندلسی عربوں کی سنگ تراشی کے شاہکار ہیں۔ غرناطہ کا قصر الحمراء بنو نصر کی زندہ و جاوید یادگار اور اسلامی فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

ہندوستان: مسلمانوں کے عہد میں لاہور، دہلی، آگرہ، جوہپور، احمد آباد اور لکھنؤ میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ قدیم ترین عمارتوں میں دہلی کی قطب مسجد اور قطب مینار قابل ذکر ہیں۔ زمانہ

ہاتھی دانت کے کام سے مزین صندوقوں اور صندوق بنائے جاتے تھے۔

ہندوستان میں ہاتھی دانت کا کام 'گلدانوں'، 'گلدانوں'، 'صندوقوں' اور 'کھلونوں' پر بھی ہوتا تھا۔ مزید برآں 'سکین'، 'پن' اور 'سری' دانت اور ہڈی سے بنائی جاتی تھیں۔ اس صنعت کے مشہور مراکز دہلی، 'لکھنؤ'، 'مرشد آباد' اور 'سری نگر' تھے۔

۱۲۔ شیشے اور بلور کے ظروف: شام اور مصر میں قدیم زمانے سے شیشے کی 'صراحیوں'، 'گلدانوں' اور پیالے بنائے جاتے تھے۔ ایران میں 'رے'، 'گورگان' اور 'نیشاپور' صنعت شیشہ گرمی کے بڑے مراکز تھے۔ عہد اسلام بالخصوص فاطمی دور میں مصر اور شام میں شیشہ گرمی کمال کے اعلیٰ درجے تک پہنچ گئی۔ مصر میں فسطاط اور اسکندریہ اور شام میں حلب اور دمشق شیشہ سازی کے بڑے مرکز بن گئے۔ شیشے کے یہ ظروف پرندوں کی شکلوں اور تیل بوتلوں سے مزین ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ وہ 'شمعیں'، 'فانوس' اور چراغ بھی قابل ذکر ہیں جو سلاطین اور امرا کی فرمائش پر قاہرہ اور دمشق کی مشہور مساجد اور شاہی محلات کے لیے بنائے جاتے تھے۔

اندلس کے عربوں نے شیشہ سازی کی صنعت کو خاص ترقی دی۔ ان کا کمال فن 'بوتلوں'، 'گلدانوں'، 'صراحیوں' اور 'بلوری فانوس' میں نظر آتا ہے۔ ایران میں شاہ عباس اعظم (۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۸ء) کے زمانے میں شیشہ سازی کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ شیشے کے 'آئینے'، 'صراحیوں'، 'لوٹے' اور مختلف وضع کے 'گلدان'، 'شیراز' اور 'اسفہان' میں بننے لگے، جن کا رنگ سفید، سبز یا نیلگوں ہوتا تھا۔ ان شہروں میں اب بھی 'جام'، 'صراحیوں'، پیالے اور 'گلدان' بنائے جاتے ہیں۔

ہندوستان کے بعض شہروں میں بھی بلوری ظروف بنائے جاتے تھے جن پر اکثر تیل بوتلوں، پھول پتوں اور جانوروں کی تصویر ہوتی تھی۔ شیشے کے کھڑوں سے امرا کے مکانات، شاہی محلات اور مساجد کی دیواریں، چھتیاں اور محراب مزین کی جاتی تھیں۔ ہندوستان کے بعض شہروں میں کالج کے زیورات بھی بنائے جاتے تھے۔ فیروز آباد (اگرہ) کی کالج کی چوٹیاں ہندوستان بھر میں مشہور ہیں۔

۱۳۔ مسکوکات: مسکوکات (ع) کے معنی سکے بنانے کا ٹپ یا سکے ڈھالنے کا سانچہ ہے۔ مسکوکات سے مراد سونے، چاندی اور تانبے کے سرکاری چھاپ کے سکے ہیں۔ عرب میں اسلام سے پہلے قیصر

کسریٰ کے سکے مروج تھے: چاندی کے سکے کا نام درہم اور سونے کے سکے کا نام دینار تھا۔ عہد رسالت و خلافت راشدہ میں بھی ان سکوں کا چلن رہا۔ سونے کے ایک دینار کی قیمت بیس درہم چاندی تھی۔

خلیفہ عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو شاہی کسکال قائم کرنے کا حکم دیا یہ کسکال الواسط میں قائم کی گئی، چنانچہ موقتہ شکل کے درہم و دینار بنائے گئے جن پر حمد و صلوٰۃ کے کلمات ہوتے تھے۔ اسکے بعد ایرانی بوزلفی سکے متروک قرار پائے۔ افریقہ اور اندلس کے سکے قیرون میں ضرب ہوتے تھے جبکہ ایران کے والی نیشاپور اور اسطر میں اپنے نام کے سکے ڈھلا کر چلاتے تھے۔

خلفائے عباسیہ (۱۳۲ تا ۶۵۶ھ) کے زمانے میں آدھا دینار، تہائی دینار اور چوتھائی دینار بھی ضرب ہونے لگے۔ عید اور خوشی کی تقریبات میں بڑے بڑے دینار ڈھالے جاتے گئے، جو دینار اقلہ کھلاتے تھے اور خلیفہ کے وزیروں اور درباریوں کو دیے جاتے تھے۔ اس کے بعد سکوں پر لفظ امام کے علاوہ سنہ اور دارالغرب کا نام بھی لکھا جانے لگا۔ بنو بویہ اور سلاجقہ کے سکوں پر عباسی خلیفہ کا نام بھی ہوتا تھا۔

مغلوں کے اسلام لانے کے بعد خالص چاندی اور سونے کے درہم و دینار ضرب کرائے گئے، ان پر کلہ طیبہ اور مقام کسکال کے علاوہ خلفائے راشدین کے اسمے گرائی مرقوم ہوتے تھے۔ امیر تیمور اور اس کے چالیسوں کے ضرب کیے ہوئے سکے عراق اور شام میں بھی چلتے رہے۔

عثمانی عہد: سلطنت عثمانیہ میں پہلی دفعہ سلطان محمد فاتح کے زمانے میں دینار ضرب ہوئے (۸۸۳ھ/۱۴۷۳ء) جو فلوری کھلاتے تھے، سلطان سلیم اول کے زمانے میں سکوں کی قیمت میں تغیر و تبدل ہوا اور ایک دینار کا وزن ایک درہم، ایک قیراط اور دو سہ قرار پایا۔ اس عہد میں طلائے سکے کا نام سلطانی پڑ گیا، جو قاہرہ کے علاوہ طرابلس الغرب، تونس اور یمن میں بھی ضرب ہوتا تھا۔ چاندی کا دوسرا سکہ محمدی کھلاتا تھا۔ بارہویں صدی کے اوائل میں قرش نے رواج پایا، جو مصر اور شام میں قرش کے نام سے معروف تھا۔ سلطان عبدالجید نے ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں جو طلائے سکے ڈھلائے، وہ مجیدی یا آلتون مجیدیہ کھلائے۔

یقیہ و اندلس: بنو امیہ کے دور حکومت میں افریقہ اور اندلس

(۱۱۳۲۵/۷۷۲۵) کے طلائی سکے کے بجائے تانبے کی کرنسی جاری کر دی۔ لودی سلاطین کے طلائی، نقرئی اور تانبے کے سکے مختلف اوزان کے ہوتے تھے۔ ان پر کلمہ طیبہ کے علاوہ سلطان کے القاب اور دارالضرب کا نام بھی ہوتا تھا۔ شیر شاہ سوری کے مدور سکوں میں خط ٹٹ اور ناگری میں بادشاہ کا نام مع لقب مرقوم ہوتا تھا اور دوسری طرف کلمہ طیبہ و خلفائے راشدین کے اسمائے گرامی مرقوم ہوتے تھے۔

اکبر کے سکے مدور اور مربع شکل کے تھے اور خط ٹٹ، غنرا اور نستعلیق میں تھے۔ اس وقت لاہور، دہلی اور آگرے میں نکسائیں تھیں۔ جہانگیر نے مختلف اوزان کے سکے ضرب کرائے اور وزن کم بیشی کے اعتبار سے ان کے علیحدہ علیحدہ نام رکھے۔ اورنگ زیب عالم گیر کے سکوں کے رخ اول پر عالم گیر بادشاہ غازی اور رخ دوم پر سن جلوس اور ضرب دارالخلافہ شاہجہان آباد کے علاوہ کوئی شعر بھی ہوتا تھا۔ مغلوں کے آخری تاجدار ابو ظفر بہادر شاہ تک اسی وضع کے سکے ضرب ہوتے رہے۔

حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے دور حکومت میں طلائی سکے بھی ضرب ہوتا تھا، جو بہادری اور سلطان بن کھلاتا تھا۔

ہندوستانی ریاستوں میں مختلف حکمرانوں اور مختلف ناموں کے سکے چلتے تھے، اودھ میں شاہ عالم کا سکہ غازی الدین حیدر (۱۱۳۲۵) کے زمانے تک چلتا رہا۔ سکے پر شیروں کے علاوہ مچھلی کی تصویر ہوتی تھی۔ اودھ کا شاہی پیسہ موٹے پیسے کے نام سے معروف تھا۔ حیدر آباد (دکن) میں شاہان مغلیہ کے نام پر سکے ضرب کیا جاتا تھا۔ نواب محبوب علی خان نے مشین کا بنا ہوا خوبصورت مدور سکے جاری کیا تھا، جس پر ایک طرف چار مینار کا نقشہ اور نظام کے نام کا پہلا حرف لکھا جاتا تھا۔ اس سکے کا وزن گیارہ ماشے تھا۔ عثمان علی خان کا سکہ سقوط حیدر آباد (۱۱۹۳۸) تک رائج تھا۔ بعض دیگر مسلمان ریاستوں، مثلاً بھوپال، ٹونک، بھاول پور اور جادوہ کے اپنے سکے تھے جو ۱۸۹۷ء تک چلتے رہے۔

انگریزی دور حکومت میں روپے، اشنی، چونی اور تانبے کے سکوں کے علاوہ کانڈی سکوں کا چلن ہوا۔ ان پر ایک طرف فرہان روئے انگلستان کی تصویر اور دوسری طرف خط نستعلیق میں سکے کی قیمت مرقوم ہوتی تھی۔

کے لیے سکے اسکندریہ اور قیروان میں ضرب ہوتے تھے۔ عہد بنی فاطمہ (۲۶۲ تا ۵۶۷ھ) فاطمیان کے دارالضرب قوس اور علاقہ میں تھے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۵۶۹ء میں مصر فتح کیا تو اس نے مصری دینار اور درہم ضرب کرائے۔ یہ درہم جو درہم نامی کہلاتے تھے، چاندی اور سکے کی ساری مقدار کے تھے۔ مملوک سلاطین نے جو سکے ضرب کرائے ان پر ایک طرف کلمہ طیبہ اور سلطان کا نام کندہ ہوتا تھا۔ ان سکوں کا چلن شام، حجاز اور حبشہ تک تھا تا آنکہ سلطان سلیم نے ۹۶۲ھ/۱۵۱۷ء میں مصر پر قبضہ کر لیا۔

ایران و ترکستان: جب عربوں نے ایران فتح کیا تو اس وقت ساسانی فرمانرواؤں کے سکے ایران میں رائج تھے، جن پر پہلوی زبان کے نقوش تھے۔ بنو امیہ کے عاتلین نے نئے سکے ضرب کرائے، جن پر کوئی خط میں بسم اللہ اور کلمہ شہادت کے علاوہ پہلوی خط میں بھی عبارت ہوتی تھی۔ عباسیوں کے زمانہ خلافت میں ان کے والی اور سپہ سالار اپنے نام کے سکے ہمدان، رے، مرو، نیشاپور کی نکسائوں سے ضرب کراتے تھے۔ مغول نے ایران کی فتح کے بعد جو سکے ضرب کرائے ان پر ان کے سلطان کا نام عربی یا مغولی خط میں ہوتا تھا۔

مغوی عہد: مغوی سلاطین کے سکے چاندی اور سونے دونوں کے ہوتے تھے۔ طلائی سکے کا نام دینار عباسی تھا، جو قیمت میں شری دینار کے برابر تھا۔ نقرئی سکے شاہی کہلاتا تھا اور قیمت میں چوتھائی دینار کے برابر تھا۔ قاجاری عہد کے سکوں کے ایک رخ پر شیر و خورشید کا نام ہوتا تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد کا سکہ دینار پہلوی تھا جو دس تومن کے برابر تھا اور ایک تومن دس ریال کے برابر تھا۔

ہندوستان: ہندوستان میں اسلامی حکومت کی آمد سے قبل سونے اور مصون کے چھوٹے چھوٹے سکے ہوتے تھے۔ طلائی سکوں کے ایک طرف لکھی دیوی کی تصویر اور دوسرے رخ پر راجا کا نام ہوتا تھا۔ مسلمانوں نے سب سے پہلے تانبے کے سکوں کا اضافہ کیا اور ان پر عربی عبارت درج کی۔ کچھ عرصے کے بعد عربی عبارت کے ساتھ ناگری خط میں بادشاہ کا نام مرقوم ہوتا تھا۔ جو غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت کے بعد متروک ہو گیا۔

نظمی اور تغلق سلاطین کے طلائی سکوں پر ایک طرف سلطان کا نام مع القاب اور حاشیہ پر دارالضرب کا نام ہوتا۔ سلطان محمد تغلق

اس کے بعد حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے صحابہ کے اتفاق رائے سے یہ رائے قائم کی کہ اس قائدے کی رعایت جدید مفتوحہ علاقوں میں بھی کی جائے، چنانچہ انہوں نے حکم دیا کہ صرف الماک منقولہ جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوں، عرب فاتحوں میں تقسیم کی جائیں، لیکن اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے۔ یہ زمینیں مال غنیمت کی طرح فقط موجودہ نسل ہی کی منفعت کے لیے نہیں، بلکہ یہ فی میں شمار ہوں گی جن کی الگ ہمیشہ ساری امت ہوگی اور اس سے تمام آئندہ نسلیں نفع حاصل کریں گی۔ اس وقت یہ خطرہ بھی تھا کہ اگر عرب زراعت میں لگ گئے تو وہ اپنے جنگی اوصاف کو نبھیں گے، لہذا یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ مقامی آبادی زمین کو کاشت کرے اور پیداوار کا ایک معین حصہ بطور خراج حکومت کے بیت المال میں داخل کر دیا کرے۔ یہ لگان (خراج) زمین کے دائمی قبضے کے ساتھ وابستہ تھا۔ باہریں فیصلہ کر دیا گیا کہ جو لوگ فی کی جاگیر کاشت کریں گے وہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی خراج ہی ادا کرتے رہیں گے، چونکہ خراج کی ادائی کو محکومی کی علامت خیال کیا جاتا تھا، اس لیے عرب شروع میں فی کی (خرابی) جاگیر کی زمینوں پر قبضہ حاصل کرنے سے اجتناب کرتے رہے، کیونکہ اس صورت میں وہ خود خراج ادا کرنے والوں کے زمرے میں آ جاتے تھے۔ اس ضابطے سے فقط وہ اضلاع مستثنیٰ رہے جن کے باشندوں نے عرب فوج کے پہنچنے ہی پر رضا و رغبت اطاعت کر لی تھی، اس شرط پر کہ ان کی اراضی پر ان کا قبضہ بحال رکھا جائے گا۔ ان اضلاع کی، جو دارالفتح کھلائے، اراضی فی شمار نہیں کی گئی۔ پہلی صدی کے دوران میں جب مفتوحہ ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تو باوجود مسلم حکام کی تدابیر کے انہوں نے خراج دینے سے پہلو تھی کرنا شروع کر دیا اور عرب مسلمانوں کی طرح اپنی زمینوں کی پیداوار سے محض زکوٰۃ دینے لگے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ان ممالک کی زمینوں کو فی شمار کرنا موقوف ہو گیا۔

بعد کے مسلم فقہاء کے خیالات و آرا اس بارے میں مختلف ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نئے تسخیر شدہ صوبوں کی اراضی اور جاگیریں سب کی سب فاتحین میں بطور مال غنیمت تقسیم کی جانی چاہئیں، اس کے برعکس مالکی فقہاء کا یہ خیال ہے کہ انہیں فی یعنی سب مسلمانوں کی مقبوضہ سمجھنا چاہیے، جبکہ حنفیوں کا قول یہ ہے کہ ان پر امام کا اختیار ہے اور وہ چاہے تو مسلمانوں کے عام قائدے کے لیے ان کا

۱۹۳۷ء میں پاکستان نے اپنے سکے ضرب کرائے، جو انگریزی دور کے سکوں کے مماثل ہیں، لیکن اب انگریز حکمرانوں کی تصویر کی جگہ قائد اعظم کی تصویر، ہلال اور ستارے کے نشان نے لے لی ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ (فن، در آراء بذیل مادہ)۔

○

فی : (ع) لغوی معنی ہیں پلٹنا، واپس آنا، لوٹنا۔ اس لفظ سے مسلم علماء باعموم وہ تمام اشیاء مراد لیتے ہیں، جو کفار سے ”بغیر لڑائی کے“ حاصل کی گئی ہوں۔ اس کے علاوہ بسا اوقات اس سے مفتوحہ ممالک کی اراضی مراد لی جاتی ہیں۔ یحییٰ بن آدم (کتاب الخراج، ص ۱۸) ابو یوسف (کتاب الخراج، ص ۲۳) اور المالوردی (الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۲) ایسے قدیم ماہرین مالیات نے لفظ فی کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے غنیمت، جزیہ اور خراج کو بھی فی کے مضموم میں شامل کر لیا ہے۔ لفظ فی کی تشریح قرآن مجید کی ایک مخصوص عبارت سے کی جاتی ہے۔ جو سورۃ الحشر کی چھٹی نیز ساتویں آیت میں آئی ہے: اور جو مال اللہ نے اپنے رسول کو دلویا ہے (۵۹) [الحشر ۶۰] چنانچہ غیر مسلموں کے مملوکت جو جنگ کے زمانے میں بغیر لڑے ہاتھ لگیں، فی کہلاتے ہیں۔

قرآن مجید میں سورۃ الحشر کی چھٹی آیتوں اور دسویں آیت کا نزول آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اس وقت ہوا جب آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ بنو نضیر کے، جنہیں ملک بدر کر دیا گیا تھا، کھیت اور باغ ان مسلمانوں میں بطور غنیمت تقسیم نہ کیے جائیں جنہوں نے محاصرے میں شرکت کی تھی، بلکہ انہیں مخصوص طور پر صرف مہاجرین کو دے دیا جائے۔ یہ چیزیں لاکر حاصل نہیں کی گئی تھیں، بلکہ پر امن طریق پر دشمن کے ہتھیار رکھ دینے پر ملی تھیں۔

خیبر اور فدک کی فتح کے بعد وہاں کے یہود کی اراضی بھی لشکر میں بطور مال غنیمت تقسیم نہیں کی گئیں، بلکہ ان کا ایک حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فیصلے پر چھوڑ دیا گیا۔ غالباً اسی موقع پر سورۃ الحشر کی ساتویں آیت کا نزول ہوا۔

جس چیز کو صحیح معنوں میں مال غنیمت نہ کہا جاسکے، اس کا اہتمام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق ہے اور وہ شی سرکاری ملک شمار ہوگی اور اس کے محاصل کو، نیز غنیمت [رک ۱۲۱] کے خمس (۶/۱) کو رفاہ عام کی مد میں شامل کیا جائے گا۔

(تویل) تاہم ساتھ ہی وہ یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ایسی زبان استعمال کریں جس کی اساس نوافلاطونی اصطلاحات پر ہو کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ اس کے لیے مجازی پیرایہ بیان کی ضرورت ہے (الفارابی نے مثلاً یہ بات بالمرحہ بیان کی ہے) (Abhandlungen) طبع DIETERICI م ۳۰۔

اس سے پہلے کہ ہم فیض سے متعلق عربی روایات کو مجملہ بیان کریں، یہ ضروری ہے کہ اس عقیدے کا موقف Poltinus: Enneads میں سمجھ لیا جائے۔ فلوٹینس کے مذہب میں، جیسا کہ اس سے پہلے افلاطون کے مذہب میں تھا دو مقصد، اکثر متضاد، ساتھ ساتھ چلتے ہیں: (۱) فلسفیانہ نظام عالم کی ضرورت: ہستی کے اس سلسلے کی تشریح ضروری ہے جو کامل ترین ہستی (اللہ) سے شروع ہو کر کہ ہائے الماک میں سے ہوتا ہوا کم تر کامل عالم مخلوقات پر آکر ختم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر چیز اللہ ہی سے آتی ہے اور بذات خود اچھی ہے، اگرچہ ایک کم تر حد تک اور اس کا ایک خاص وظیفہ مقرر ہے، مثلاً روح مبداء تنظیم ہونے کی حیثیت سے اپنے بدن کی تشکیل اور اس کی رہنمائی کرتی ہے؛ (۲) ایک دینی مقصد: عالم کا مرحلہ طے کرتے وقت روح کی کیا حالت ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو روح عالم ملکوت سے نیچے کے درجے میں جا گری ہے اور عالم اجسام میں اپنے آپ کو اس طرح محسوس کرتی ہے گویا کہ وہ کسی غار، کسی قید خانے یا کسی قبر میں ہے اور عالم بالا کے تصور میں محو رہ کر اپنے بدن سے نجات حاصل کرنے کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ فلوٹینس (Plotinus) کے ہاں ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا آپس میں سمرا تعلق ہے، لیکن دوسرا نقطہ غالب ہے اور نظام عالم کے نظریے کی بنیاد فلسفے پر نہیں بلکہ مذہب پر ہے۔

الٹولوجیا (Theology) میں اللہ تعالیٰ سے عالم کے ارتقائی تصور کو بالعموم خروج یا ظہور کہا گیا ہے، یعنی باطن کا ظاہر میں نمودار ہونا (دیکھیے کتاب مذکور طبع Dieterici م ۳۹ بعد ۱۳۶۱)۔ لفظ فیض یہاں بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اکثر انہیں معنوں میں، اسی طرح انجاس (م ۱۳۶) بھی جو عموماً روانی آب کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اب ہمارے سامنے فیض کا لفظ پانی کے چشمے کے تصور کو بمشکل ہی پیش کرتا ہے۔ بہر حال (انسان اول = انسان عقلی یا انسان کامل، م ۵۱، ۱۵۰ کے نظریے کے سلسلے میں) یہ صاف

انتظام بطور فی اپنے ہاتھ میں رکھے یا بطور مال قیمت فوجیوں میں تقسیم کر دے، یعنی اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے جو مناسب سمجھے وہ کرے۔

زمین کے علاوہ، مانگڑاری، جزیرہ اور تمام دوسری قسم کے خراج، جو غیر مسلموں کو ادا کرنے پڑتے تھے، مثلاً جنگی کا وہ محصول جو غیر مسلموں کو اسلامی ممالک میں تجارت کرنے کے لیے اپنے تجارتی اموال پر ادا کرنا پڑتا تھا، فی میں شامل ہیں۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک فی کا پانچواں حصہ وجوہاً الگ کر کے اس کے پھر پانچ حصے کیے جائیں اور وہ انہیں پانچ مقاصد کے لیے صرف کیے جائیں جو مال قیمت کے ٹمس کے لیے مقرر ہیں۔ باقی چار حصے اسی مذہب کے مطابق باقاعدہ افواج کی تنخواہوں میں، مساجد کی دیکھ بھال میں، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر اور مرمت میں اور مسلمانوں کے دوسرے مفاد عامہ میں خرچ کیے جائیں۔ اس کے مقابلے میں باقی تمام مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام الماک فی کو کلیہ حالات و مقتضیات وقت کے مطابق امت مسلمہ کے مفاد عامہ کے لیے استعمال کرے گا۔

ماخذ : فقہ کی کتابوں میں جہلو کے باب کے علاوہ (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج؛ (۲) ابو عبیدہ القاسم: کتاب الاموال؛ (۳) یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج؛ (۴) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیه؛ (۵) مبعی الصالح: النظم الاسلامیہ؛ (۶) اللوروی: الاحکام المالانیہ، طبع M. Enger، بون ۱۸۵۳ء م ۲۱۷ بعد ۲۳۷ بعد ۲۹۳ بعد؛ (۷) الدمشقی: رحمتہ الامتہ فی اختلاف الامتہ، بولاق ۱۳۰۰ھ، م ۱۵۱ بعد۔



فیض : (ع) سیلان، صدور۔ نوافلاطونی عربی روایات میں یہ لفظ لاہوت سے باہر تدریج اور بلا استقرار عالم کے فطری اور خلقی ارتقا اور اس کے قیام کے لیے بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ اللہ کی ہستی اور اس کے فعل فطرت و خلق کی کوئی تعریف بیان نہیں کی جاسکتی، لیکن ہم اسے دیگر طریقوں (رسم) سے بیان کر سکتے ہیں، مثلاً یوں کہیں کہ ”اللہ وہ اصل ہستی“ ہے جس سے تمام عالم کا صدور ہوتا ہے (فیض)۔ فلاسفۃ اسلام کے لیے زیادہ تر وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جو قرآن مجید اور حدیث میں استعمال ہوئے ہیں، مثلاً (ابداً خلق وغیرہ) اور پھر ان کی تشریح روحانی یا باطنی معنوں میں کرتے ہیں

ظاہر ہے کہ فیض اور اشراق (سورج کی شعاعوں کا پھیلنا) دونوں ایک ہی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔ مزید برآں یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ فیض کا لفظ فعل خدا، فعل ارواح ساقلہ اور فعل انسانی اول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن فعل خدا کے لیے مستعمل ہو تو لامحالہ اس کا بلند ترین مفہوم مراد ہوتا ہے۔

کتاب العلل (Liber de causis) میں فیض کا لفظ کسی حد تک مبہم ہو گیا ہے، یہاں اس کے معنی اثر و نفوذ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ عام طور پر اس کتاب میں بھی وہی نظریہ پیش کیا گیا ہے جو اثولوجیا (Theology) میں ہے، لیکن اس سلسلے میں نور کے معنوں سے بھی بحث کی گئی ہے اور مسائل کو زیادہ سلیقے سے مرتب کیا گیا ہے۔ یہاں پلوتینس (Plotinus) نہیں بلکہ فراکلس (Proclus) بول رہا ہے، اثولوجیا (Theology) میں ابتداً نفس کلیہ (روح کلیہ) سے ہوتی ہے اور Liber de causis میں خدا کو مبدأ عالم قرار دیا گیا ہے، اس لیے نفس کلیہ کا اساطیری تصور پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ نفس کائنات عالم کی ایک مقدار کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ

وہ بھی صدورات میں سے ایک ہے جس کا کام عالم اجسام کی تشکیل و ہدایت ہے۔ اثولوجیا (Theology) کی طرح اس میں بھی اللہ کو عالم کی علت اولیٰ کہا گیا ہے، تاہم اس کا فیض نہ صرف علت اولیٰ ہے بلکہ بار بار منتقل ہونے کے باوجود ہر موجود شی کے لیے قوی ترین اور قریب ترین علت ہے، یعنی اللہ ہم سے دور نہیں ہے۔ ہر چیز کا منبع و مصدر وہی ہے، قطعی طور پر خیر محض، وجود یا ہستی، نیز ہر نوع کمال کا مصدر وہی ہے بالخصوص علم بذریعہ عقل اور حیوۃ بذریعہ نفس منتقل ہوتی ہے۔ یہاں بھی اثولوجیا کی طرح جملہ صدور کو خدا کا عطیہ یا پیغام کہا گیا ہے۔ کتاب العلل (Liber de causis) میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے (طبع BARDENHEWER، فصل ۱۷) کہ خدا کا فعل ابداع (خلق مطلق) ہے اور اس سے نیچے کی عقل کا فعل تصویر و تشکیل کی نوعیت کا ہے، لیکن یہ بات اصل یونانی کتاب میں نہیں پائی جاتی (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے 'آآ' بذیل مادہ)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

قادریہ : صوفیہ کا ایک سلسلہ جو شیخ عبدالقادر جیلانی (رحمہ اللہ) کی طرف منسوب ہے۔

۱۔ اصل : شیخ عبدالقادر (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۱ء) بغداد میں جنم لیا۔
کے ایک مشہور و معروف مدرسے کے صدر مدرس اور ایک رباط کے سربراہ تھے۔ وہ کبھی مدرسے میں اور کبھی رباط میں وعظ فرمایا کرتے تھے (ان کے مواعظ کا مجموعہ الفتح الربانی کے نام سے مرتب ہوا ہے)۔
معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد کی تباہی و تاراج کے وقت ختم ہو گئے۔ غالباً اس وقت تک ان دونوں اداروں کے صدر شیخ عبدالقادر کے خاندان کے لوگ ہی رہے ہوں گے جو اپنے دور کے سرکردہ افراد تھے۔ بغداد کی تباہی کے وقت اس خاندان کے متعدد افراد ہلاک ہوئے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے بھی اسی وقت ختم ہو گئے۔

اس زمانے میں رباط اور زاویہ میں فرق تھا: ”رباط“ ایک قسم کی خانقاہ یا ٹھکانہ ہوتا تھا اور ”زاویہ“ اس جگہ کو کہتے تھے جہاں سالک گوشہ نشین ہوا کرتے تھے (السرور دی: عوارف المعارف بر حاشیہ احیاء، قاہرہ ۱۳۰۶ھ: ۱۱۷-۱۱۸)۔ سلوک کے وہ ضوابط و قواعد جنہیں شیخ عبدالقادر نے معین فرمایا تھا ایک علیحدہ سلسلے کی بنیاد بننے کے لیے کافی تھے۔ ”بجہ“ (ص ۱۰۱)۔ ”بجہ“ میں ان لوگوں کی ایک طویل فہرست موجود ہے جنہوں نے شیخ عبدالقادر سے خرقہ حاصل کر کے سلوک کے مختلف مدارج طے کیے۔ یہ لوگ شیخ عبدالقادر کے سلسلہ طریقت سے نسبت کے مدعی تھے۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ جب وہ کسی شخص کو خرقہ عنایت کرتے ہیں تو یہ دیا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود شیخ علیہ الرحمۃ نے عطا کیا ہو۔ خرقہ دینے وقت یہ معاہدہ ہوتا تھا کہ مرید شیخ عبدالقادر کو اپنا شیخ اور رہنما کل زمانے کا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی ہی میں متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی، چنانچہ علی بن حداد نے یمن میں اور محمد

ابراہیم نے جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، شام میں بیعت لی۔ تھی الدین محمد البونینی جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، اس سلسلے کا مشہور مبلغ تھا۔ عوام میں مشہور تھا کہ جو شخص شیخ عبدالقادر سے نسبت رکھتا ہے، وہ جنتی ہو گا اس لیے قیاس غالب ہے کہ یہ سلسلہ بہت مقبول ہوتا چلا گیا۔

غالب گمان یہ بھی ہے کہ شیخ کی اولاد نے اس سلسلے کی نشوونما میں اہم کردار ادا کیا ہو گا۔ LE CHATELLER نے اپنی کتب *Confreries Muslamans due Hedjaz* (ص ۳۵) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے کی اشاعت مراکش، مصر، عرب، ترکستان اور ہندوستان میں ہو چکی تھی، لیکن ”بجہ“ اور خصوصی توجہ اور دھیان سے مزن الاسرار سے اس بات کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ *Historie del l'E MERCEIR* (۳۳: ۱۳) کا بیان ہے کہ قادریہ سلسلہ بارہویں صدی عیسوی میں بربرستان کے علاقے میں موجود تھا اور اس کا قائلیمون (جن کی حکومت ۵۶۱ھ/۱۱۷۱ء میں ختم ہوئی) سے سمرا تعلق تھا، لیکن ان بیانات کے لیے اس نے کوئی سند پیش نہیں کی۔

یہ امر واقعہ ہے کہ مختلف ملکوں میں قادری سلسلوں کے اذکار و اشغال میں بڑا فرق نظر آتا ہے۔

۲۔ نشوونما: معلوم ہوتا ہے کہ قادری سلسلے کی نشوونما شروع زمانے ہی سے مختلف خطوط پر ہوتی رہی۔ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ بعض کے نزدیک شیخ عبدالقادر سلوک کے ایک خاص طریقے کے بانی تھے، جس میں چند مخصوص رسوم و ریاضات مقرر ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ صاحب کشف و کرامات تھے اور ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوئے۔ وہ انتہا پسند لوگوں کا عقیدہ اس بارے میں یہاں تک پہنچا ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے بعد شیخ مطلقاً اور کلیتہً ہمیشہ کے لیے

مالک کائنات ہیں، لیکن اعتدال پسند کہتے تھے کہ وہ فقط اپنے زمانے کے لیے تھے (بنیہ المرتد، محل مذکور)۔

ان عقیدوں پر ابن تیمیہ اور ابراہیم الشاطبی (الاعتصام، ۳: ۳۴۸ بعد) وغیرہ نے سخت تنقید کی ہے۔ قادیہ سلسلہ بعض لحاظ سے دوسرے سلسلوں سے بلاشبہ مختلف ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد کی بنا پر ہے۔ قادیہ سلسلے میں بہت زیادہ رواداری پائی جاتی ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد میں ہے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہا پسندانہ شدت موجود نہیں، یہ زیادہ تر ان حالات کا نتیجہ ہے جن کے زیر اثر اس سلسلے کا آغاز ہوا۔ اس کے برعکس اکثر سلسلے ایسے ہیں کہ ان کے پیروں کے خیال میں نجات اور فلاح کا دروازہ صرف اس شخص پر کھلا ہے جو اس سلسلے میں سبقت رکھتا ہے۔ یہ سختی قادیہ سلسلے میں نہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے، لیکن اس کا دائرہ حنبلیوں تک محدود نہیں۔ یہ سلسلہ عملی لحاظ سے بڑا روادارانہ ہے (نیز رک بہ آآ۔ بذیل مادہ)۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ: (۱) علی بن یوسف الشافعی: بحیۃ الاسرار، قاہرہ ۱۳۰۳ھ؛ (۲) اللع الربانی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۳) صالح بن مہدی: العلم الشافعی فی اثبات الحق علی الایاء والشلخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) کشف اسرار الشلخ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۵) غالی خان: منتخب البلب، BIBLIND ۱۸۶۹ تا ۱۷۷۳ء؛ (۶) بنیہ المرتد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ۔



قارون : عرب مفسرین کے مطابق یہ عجی نام ہے۔ قارون حضرت موسیٰ کا ابن عم یا چچا تھا۔ حسن صورت کی وجہ سے اسے منور کہا جاتا تھا (۱) کشف، ۳: ۲۲۹؛ فتح البیان، ۷: ۱۲۱۔ قارون کا ذکر قرآن مجید (۲۸) [قصص]: ۷۶ و ۷۹؛ [العنکبوت]: ۲۹؛ ۳۹؛ [المومن]: ۲۴ میں بھی آتا ہے۔ العنکبوت اور المومن میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون، حاکم اور قارون کی طرف مبعوث ہوئے، گویا قارون، حاکم کے ساتھ فرعون کا ایک کافر وزیر تھا، جو اسرائیلیوں پر ظلم کرنے میں اس کا آلہ کار تھا۔ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے متکبرانہ برتاؤ کیا اور انھیں ساحر و کذاب کہا۔ قرآن مجید (قصص) کا قارون وہی ہے جسے تورات (العدد، باب ۱۶) میں قورح کہا گیا ہے، فرق یہ ہے کہ تورات کی رو سے قورح مصر

کے بعد قورح اور اس کے گھرانے کو زمین نے نکل لیا۔ قرآن مجید میں ہے کہ قارون حضرت موسیٰ کی قوم سے تھا اور بنی اسرائیل کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کیا کرتا تھا قارون کی بددعائی کا سبب اس کی وہ بے شمار دولت تھی جس کی بابت اس کا خیال تھا کہ اس نے اپنے علم کے باعث حاصل کی ہے (۲۸) [قصص]: ۷۸۔ وہ اپنے مال و دولت کا مظاہرہ لوگوں کے سامنے کرتا اور اس پر اترتا پھرتا تھا، آخر کار اپنے محل (دار) سمیت زمین میں دھنسن گیا (۲۸) [قصص]: ۸۰۔ ان حالات کی وجہ سے وہ ان لوگوں کا نمونہ ہے جو اس دنیا کی عارضی دولت جمع کرنے میں لگے رہتے ہیں اور اسے نیک کاموں سے خرچ کر کے آخرت کی اس پائیدار دولت کو حاصل نہیں کرتے جو اللہ کی طرف سے ان باتوں کا صلہ ہے۔ قارون کے ذکر میں مفسرین قرآن اور مؤلفین قصص الانبیاء نے ایک طویل اور الجھے ہوئے ایسے واقعات کا اضافہ کر دیا ہے جو سارے کا سارا یا جزوی طور پر یہودی رہائوں کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ اس کے لیے یہودی تصانیف میں سے دیکھیے The Jewish Encyclopaedia ۵۵۱:۷ بعد اور مسلمانوں کی تصانیف کے حوالوں کے لیے سورۃ القصص کی عربی، اردو اور فارسی تفاسیر کے علاوہ دیکھیے سیل SALE کے ترجمہ قرآن کے حواشی، نیز اشعلی: قصص، قاہرہ ۱۳۳۳ھ، ص ۱۲۰ بعد۔ قارون کے بارے میں کہا گیا ہے: (۱) چونکہ وہ اپنے علم خاص کی وجہ سے دولت مند ہوا (۲۸) [قصص]: ۷۸ اس لیے بعض علما اس طرف گئے ہیں کہ وہ علم کیمیا کے منوسوں میں سے ایک ہے (دیکھیے تفاسیر قرآن مجید)۔ النمرست میں کیمیا پر تمہیدی بیان (ص ۳۵۲ س ۱) اور المسعودی: مروج الذهب (۸: ۱۷۷) میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) اللبری: تفسیر، ۲۰: ۶۲ بعد؛ (۲) وہی مصنف: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۲۲۹؛ (۳) الرازی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶: ۲۲۱ بعد؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۸۷ بعد؛ (۵) ابن حزم: بحرۃ انساب العرب، ص ۵۰۳۔



قاضی : (عربی) وہ مصنف (جج) جسے شریعت اسلامی کے نظریے کے مطابق ان تمام مقدمات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے جن پر دنیائی یا فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہو، تاہم عملی طور پر تمام مشرقی اسلامی ممالک میں زمانہ قدیم سے قانونی نظم و نسق کے دو طریقے چلے

سے، کیوں کہ اس صورت میں لوگ قاضی کو اپنے طرف مائل کرنے کے لیے اس بعض تجارتی مراعات دینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابتدائی خلفائے خود حکم کی حیثیت سے مقدمات کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اسی طرح مختلف صوبوں میں ان کے والی، عمل اور حکام شرط (پولس) بھی یہ فرض انجام دے لیتے تھے۔ اسلامی ممالک میں بہت حد تک مقامی حکام بالخصوص شرط کے حکام عدل و انصاف قائم رکھتے تھے لیکن ان لوگوں کا تعلق طے شدہ قوانین کے نفاذ سے تھا۔ اسے بعض اوقات "نظرفنی

الانظام" کا نام دیا گیا ہے (البادری، طبع Enger، ص ۱۲۸ بعد)

مزید برآں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور ان کے جانشینوں نے خاص خاص آدمیوں کو بطور قاضی مقرر کر رکھا تھا۔ یہ قاضی ذمہ و نقما میں سے ہوتے تھے، اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے بعض اوقات، اگلے ادوار میں ان کی خود مختارانہ حیثیت بھی مجروح ہو جاتی رہی۔ بعض اوقات وہ اتنے عارضی ہوتے کہ تقرر کے فوراً بعد معزول کر دیے جاتے اور کبھی بادشاہ کی کون مزاجی کا شکار رہتے تھے تاہم حدیں قاضی ان مشکل حالات میں بھی دیانت و توازن کا دامن تھامے رکھتے تھے۔

قانیوں کا کام صرف فصل خصومات نہ تھا، بلکہ انھیں اوقاف، قیموں، معذوروں اور دیگر لوگوں کی جائیدادوں کا انتظام بھی کرنا پڑتا تھا اور جب کسی عورت کا کوئی مرد رشتہ دار نہ ہو تو اس کی طرف سے ولی بن کر نکاح کروانا بھی اس کا کام ہوتا تھا۔ دار الخلافہ میں قاضی القضاۃ بڑے عمدے داروں میں سے ایک ہوتا تھا (المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ص ۴۰۳)۔ یہ نام قاضی القضاۃ مشرقی ممالک میں رائج تھا لیکن مغرب میں اس کا لقب قاضی الجماعہ تھا (Suppl. : Doxy aux Arab Dict. ۳۷۸: ۲-۳ ب)۔ بعد کے زمانے میں قاضی الکسر بھی ایک اعلیٰ حاکم ہوتا تھا (دیکھیے التلکشدی: معجم الاسماء، ص ۳۶، ۳۷۸: ۲-۳ بعد)۔ بعض قاضی فوجی قائد بھی ہوتے تھے۔

بڑے شہروں میں جن میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے تھے ہر مذہب والوں کے لیے بشرط ضرورت ایک الگ قاضی مقرر ہوتا تھا۔ مثل کے طور پر ایک زمانے میں قاہرہ میں چار قاضی تھے۔ قانیوں کے آداب، اوصاف، شرائط ملازمت، قضا کے بنیادی اصولوں کے بارے میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان کی ضرورت کا مثالی

آتے ہیں جو کسی حد تک بجا طور پر "دینی" اور "دنیوی" کے نام سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ فقط وہ امور جن کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دین سے گہرا تعلق ہے (مثلاً ازدواجی تعلقات یا وراثت سے متعلق مقدمات یا خیرات و مبرات و اوقاف سے متعلق قانونی مسائل وغیرہ) قاضی کے پاس قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں۔ باقی تمام معاملات، مشرق میں مقبول عام رائے کے مطابق حکام کے انتظامی حلقہ اختیار میں آتے ہیں۔

قاضی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ ایک بے لوث اور صاحب کردار عالم ہو جو اسلامی قانون کی جزئیات سے مکمل طور پر واقف ہو۔ شروع میں اکثر مذاہب کے اصول اس بات کے متقاضی تھے کہ قاضی ایسا شخص ہونا چاہیے جو اپنے اجتہاد کی بنا پر مسئلہ زیر بحث کے فیصلے کے لیے قرآن و سنت سے صحیح استخراج کر سکے، یعنی مجتہد ہو (رکت بہ اجتہاد) لیکن بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ اجتہاد کی صلاحیت والے اہل علم باقی نہیں رہے جو استخراج کی اہلیت رکھتے ہوں، اس لیے عموماً اسلاف کے نظائر پر انحصار ہونے لگا۔

ملت اسلامیہ میں انصاف کرنا ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا ہے، اس لیے سلطان کا فرض ہے کہ ہر علاقے میں کسی مناسب آدمی کو قاضی مقرر کرے۔ اگر قانوناً قاضی بننے کا اہل صرف ایک ہی شخص ہو تو اس کا فرض ہے کہ وہ اس عمدے کو پیش کیے جانے پر قبول کرے۔

قاضی کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی عدالت کو کلاماً شرع اسلامی کے ضوابط کے مطابق چلائے، مدی اور مدی علیہ دونوں ہر لحاظ سے مساویانہ سلوک کے حق دار ہیں۔ اگر مدی علیہ اقرار کرے کہ مدی حق پر ہے کہ تو پھر مدی کو اپنے دعوے کے لیے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مدی علیہ مدی کے دعوے کی تردید میں معقول وجہ نہیں بتاتا تو مدی کو اپنے دعوے کا ثبوت دینا پڑے گا (ابن علی الدی)۔

قاضی کی آزادی رائے کو ملحوظ رکھنے کے لیے قاضی کو قانوناً مقدس سے متعلق افراد سے کوئی تحفہ یا نذرانہ قبول کرنے کی ممانعت ہے۔ قاضی کو حکم ہے کہ وہ تجارت کرنے سے بھی گریز کرے، خواہ یہ تجارت بذات خود ہو، خواہ اپنے وکیلوں کے ذریعے

آداب کہتے ہیں (رک بہ ادب، اخلاق)۔ فقہ رک ہی مع تفسیر و حدیث اور متعلقہ علوم کے علم شریعت یا شرائع کہلاتا ہے۔ بعض اوقات یہ اس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ اصول فقہ کو اصول شرع بھی کہتے ہیں۔ قدیم عقیدے کے متبعین کے نزدیک شریعت انسانی اعمال کی اچھائی برائی کی بنیاد و اساس ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آ سکتی ہے، لیکن معتزلہ [رک ہائی] کے نزدیک شریعت عقل کے فیصلے کی تصدیق کرتی ہے۔

اسلامی شریعت کی بنیاد و اساس وحی الہی پر ہے۔ اسی وجہ سے یہ شریعت ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہے۔ اسی طرح قانون شریعت بھی ہر لحاظ سے افضل و احسن اور کامل و مکمل ہے۔ اسلامی شریعت میں انفرادی مصلح اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ انسانوں کے وضع کردہ قوانین ہنگامی حالات اور وقتی ضروریات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اس لیے حالات میں تبدیلی آنے سے ان میں خامیاں اور نقائص نمودار ہو جاتے ہیں۔

قانون شریعت میں ”ضرورت“ کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی انسان کو کسی ایسے خطرے یا شدید مشقت کی صورت پیش آ جائے جس سے اس کے جان و مال یا کسی حصہ جسم کو سخت نقصان پہنچنے کا خدشہ ہو، یا کسی ایسے حادثے یا صدمے کا ڈر ہو جس سے اس کی عقلی و ذہنی قوتوں اور استعدادوں کو نقصان یا ضرر پہنچے (تفصیلات کے لیے دیکھیے وہبۃ الزحیلی: نظریۃ الضرورة الشرعیۃ، دمشق ۱۹۶۹ء، نیز رکت بہ ضرورة)۔

قانون اسلامی کا سرچشمہ قرآن مجید ہے، جس میں اجمالی احکام و قوانین اور قواعد و ضوابط مذکور ہیں اور اس اجمال کی تفصیلات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت کا حصہ ہیں۔ آپ نے اپنی سنت اور اپنے عمل و احکام سے ان تفصیلات کو واضح فرما دیا ہے۔ جزئیات کی تفصیل کتب حدیث میں موجود ہیں۔ بعد ازاں اجماع و قیاس نے ہنگامی اور مقامی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس کی مزید تشریح و توضیح اور تدوین شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیلی طور پر ملتی ہے۔ قرآن مجید میں مندرجہ ذیل احکام کلیہ کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے:

(۱) احکام العقائد، یعنی علم کلام و توحید۔

(۲) احکام العبادات، یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔

تصور یہ تھا کہ خود امیر یا حاکم وقت بھی ان کے حضور پیش ہونے پر مجبور تھا اور اس قسم کی مثالوں سے تاریخ اسلام خالی نہیں۔ شرع (قانون) کی نظر میں سب برابر تھے اور اس کی زد سے کوئی بھی مستثنیٰ نہ تھا۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ذیل ہیں۔

○

قانون شریعت : شریعت، جمع: شرائع، معنی مشرب

(پانی پینے کی جگہ یا گھاٹ) کی طرف راہ، پیروی کے لیے سیدھی اور صاف راہ، وہ راہ جس پر مومن کو چلنا چاہیے، مذہب اسلام بطور اصطلاحی نام کے، اسلام کا عام مذہبی قانون، احکام العدلیہ کا مجموعہ، کسی منفرد حکم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہو جاتا ہے، شرعہ بھی (جو رسم و رواج کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں متروک ہو گیا) اس کا مترادف ہے۔ لفظ شارع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے بطور اصطلاحی لفظ کے استعمال ہوتا ہے، لیکن زیادہ کثرت کے ساتھ اللہ کے لیے، معنی قانون بنانے والے کے مستعمل ہے۔ مشروع وہ چیز ہے جو شریعت میں مقرر کر دی گئی ہو۔ ہر وہ چیز جو مذہبی قانون سے متعلق ہو، شریعت کے مطابق ہو یا قانوناً جائز ہو، شرعی کہلاتی ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعت کا نام دیتے تھے جو کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جو منقطع نہ ہو اور جہاں سیرابی بغیر کسی ڈول یا رسی کے میسر آسکے۔ لسان میں یہ بھی ہے کہ دین، ملت، مہاج، راستہ، مثل، نمونہ اور مذہب کو بھی شریعت کہتے ہیں۔

اس کا اصطلاحی استعمال قرآن مجید کی بعض آیات کی جانب راجع ہے:

۳۵ الباقیہ: ۱۸ میں ہے: ”ہم نے تمہیں شریعت یعنی دین ایک واضح راہ پر (قائم) کر دیا، پس اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے اور دیکھیے سورۃ المائدہ میں ہے: ”ہم نے مقرر کر دی ہے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راستہ“ (۵: ۴۸)۔

بقول الطبری شریعہ اور شرع سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ تمام احکام ہیں جو انسانی اعمال اختیار یہ سے متعلق ہیں۔ ان میں سے ان احکام کو جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ایک علیحدہ صنف قرار دے کر

(۳) احکام الاخلاق، یعنی علم الاجتماع۔

(۴) احکام الزواج و الطلاق، یعنی نکاح و طلاق و
بن نفقہ وغیرہ (احوال شخصہ، یعنی شخصی اور عائلی قانون) =

Personal Law 'Family Law'

(۵) احکام السیاح والتجارة، الشریکۃ یعنی احکام خرید و فروخت، ٹھیکا
اور تجارت و شرکت وغیرہ۔

(۶) احکام التمسک، یعنی قتل وغیرہ کے احکام (= قانون عقوبات
و تعزیرات)۔

(۷) احکام الحرب والصلح، یعنی صلح و جنگ وغیرہ کے احکام (=
بین الاقوامی قانون)۔

(۸) حقوق و واجبات اور شوری وغیرہ کے بارے میں احکام
یعنی احکام عدل و مساوات (= دستوری قانون)۔

(۹) احکام وراثت، یعنی علم الفرائض (= قانون وارثت)۔
بعض فقہانے احکام قرآنی کی تقسیم یوں کی ہے: عبادات،
کفارات، نذور، مالی معاملات، عائلی قوانین و احکام، جرائم و
عقوبات، احکام الدولہ۔ حج وغیرہ کے احکام و مسائل اور ان کی تفصیل
شامل ہیں۔ عبادات کو شریعت میں بڑی اہمیت حاصل ہے اور ان کا
اثر اجتماعی زندگی پر، معاشرت پر، حاکم و محکوم کے تعلقات پر اور
مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی روابط پر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
سنت و حدیث میں عبادات کی تفصیلات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔
کفالت کے سلسلے میں ہم کفارہ صوم، کفارۃ الیسین، اخلاقی، اجتماعی،
تہذیبی اور قانونی اہمیت رکھتے ہیں۔ مالی معاملات کے سلسلے میں قرآن
و سنت نے حلال اور ناجائز طریقوں سے حصول روزی کی حلت و
اجازت اور حرام اور ناجائز طریقوں سے حصول رزق کی ممانعت اور
حرمت بیان کی ہے۔

قانون شریعت میں جرائم اور ان کی عقوبات اور سزائیں بھی
خاص طور پر قابل ذکر اور لائق توجہ ہیں۔ اسلام دین فطرت ہے۔
انسانوں کی بہبود و فلاح اور معاشرے میں امن و سلامتی اور عدل و
انصاف قائم کرنا قانون شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ اس لیے جرائم کی
روک تھام کے لیے ایسی سزائیں تجویز کی گئی ہیں جو عبرت انگیز اور
سنگین ہیں اور ان سزاؤں کی موجودگی، ان کا نفاذ اور ان پر عملدرآمد
کرنے سے معاشرہ جرائم سے بہت جلد پاک ہو جاتا ہے۔ سزا اور

عقوبات کے سلسلے میں قانون شریعت کے پیش نظر معاشرے کی فلاح
و بہبود ہے اور وہ اسلامی ریاست میں بسنے والے ہر انسان کے لیے
انفرادی اور اجتماعی طور پر جان و مال کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے۔ جو
قانون عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کی ضمانت نہ دے
کے وہ قطعاً لائق تحسین اور قابل قدر نہیں ہو سکتا۔ قتل، چوری،
ڈاکہ (قطع الطريق)، زنا، ذہب، شراب نوشی وغیرہ سے متعلق اسلامی
قوانین اسی لحاظ سے قابل قدر ہیں کہ ان کا مقصد وحید یہ ہے کہ
معاشرے کو جرائم سے پاک اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کر کے
انسانی وقار و شرافت اور احترام آدمیت کو برقرار رکھا جائے۔

قانون شریعت میں عدل و انصاف قائم کرنے اور مجرموں کو سزا
دینے کے لیے بڑا محتاط طریق کار اختیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں
قاضی (جج) کا منصب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر
حق و انصاف کی نگہداشت کرتا ہے۔ مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ
کے دعوے اور جواب دعوے اور پھر شادتوں کی بنا پر فیصلے صادر کرتا
ہے۔ مقدمات فوجداری ہوں یا دیوانی، ان میں شادت اور گواہی کی
بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ شریعت میں گواہوں کی تعداد، ان کی صداقت
شعاری، حقائق سے آگاہی وغیرہ کے بارے میں مکمل قواعد و ضوابط
اور شروط موجود ہیں رک یہ قاضی، شاہد، شہادۃ۔

مستشرقین اور دیگر یورپی دانشوروں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ
قانون شریعت اسلامی کسی حد تک رومی قانون یا یہودی شریعت سے
متاثر ہوا ہے۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ اسلام نے
آ کر اپنے سے پہلے کی تمام شریعتوں اور قوانین کو منسوخ قرار دے
دیا، چنانچہ یہودی شریعت بھی منسوخ ٹھہری۔ منسوخ شدہ شریعت سے
اثر قبول کرنا بالکل بے معنی بات نظر آتی ہے اور پھر اسلام ایسا مکمل
عبادت، نظام معاملات اور نظام عدلیہ وغیرہ پر بجا طور پر فخر ہے،
یہودیت رومی قانون کی خوشہ چینی کیوں کرے۔

قانون شریعت کی ایک امتیازی خصوصیت اس کا بین الاقوامی
قانون (القانون الدولی) ہے۔ جنگ اور امن کے قوانین کی تفصیلات
کتب فقہ (مثلاً السیر الکبیر ایسی کتبوں) میں موجود ہیں۔ اس سلسلے
میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن سے شرف انسانی کی
وضاحت ہوتی ہے: غیر مسلم رعایا (= اهل الذمہ [ذک بلقاء]) کو پوری
شرعی آزادی اور تمام شہری حقوق دیے گئے ہیں۔ جنگ کے دوران

ضروری ہیں۔ مسائل پوچھنے والوں کے سوالات سے ہمیں بخوبی پتا چل جاتا ہے کہ قانون کے کس حصے کے ساتھ کسی ملک کے لوگوں کو بہت زیادہ دلچسپی ہے، کون کون سے لحدانہ و فاجرانہ خیالات کا زبردست غلبہ ہے اور وہ اعمال کیا ہیں جن کی نسبت رہنما عوام کے دلوں میں شوق تجسس اور ذوق جستجو موجود ہے۔ سب سے آخر میں ان تمام دستاویزوں کے اصل متون کو مع ان کی صورتوں اور طریق کار کے مجموعوں (شروط کی کتابیں، رکت بہ شرط) کے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کیوں کہ ان سب میں اور چیزوں سے زیادہ معمول بہ طریق کی طرف توجہ دی گئی ہے۔

ماخذ : قرآن مجید، تفاسیر اور کتب حدیث و شروح حدیث کے علاوہ (۱) محمد ابو زہرہ: معاصر الفقہ الاسلامی (الکتاب و السنۃ) قاہرہ ۱۹۵۶ء، (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۹۷ بعد (بذیل مادہ الشرع)، (۳) وجہ الرحیل: نظریۃ الطغورۃ لشرعیہ دمشق ۹۹، (۴) Majid Khadduri و Herbert Law in the Middle East: j. Liesson 'and Development of Islamic Law' جلد ۱، ۱۹۵۵ء (۵) J. Sehacht: An Introduction to Islamic Law آکسفورڈ ۱۹۶۳ء (۶) سبجی المصنعی: فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ از محمود احمد رضوی) لاہور ۱۹۶۶ء، (۷) ابن الاخوۃ: معالم القرۃ (طبع لیوی) لندن ۱۹۳۸ء، (۸) محمد معروف الدواہی: المدخل الی علم اصول الفقہ دمشق ۱۹۳۹ء (نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ شریعت، حد سارق، سرقت، زنا وغیرہ)۔



قبۃ الصخرۃ : جسے مسجد عمر بھی کہا جاتا ہے، حرم قدس کے وسیع رقبے کے ایک حصے میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البیہق: التاريخ الجود علی التحقیق والتصدیق، ص ۲/۱۷)۔ یہ قبۃ ایک چٹان (سخرہ) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسی متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔ سخرہ کے اوپر قبے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کو حاصل ہوا۔ چونکہ قبۃ کے ساتھ انبیائے سابقین کی روایات

میں پرامن شہریوں پر حملے کی ممانعت، عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور معذوروں کو قتل کرنے کی ممانعت، شریعت نے غیر مسلم اہل علم اور مذہبی پیشواؤں کو قتل کرنے کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ اسی طرح شریعت نے مزارعین کو قتل کرنے کی بھی اجازت نہیں دی، کیوں کہ وہ غلہ مہیا کر کے ملک کی غذائی کفالت کرتے ہیں۔ شریعت نے قیدیوں اور زنجیروں کو بھی قتل کرنے سے منع کر دیا ہے اور مثلہ کرنے (یعنی ناک کھن وغیرہ کاٹنے اور اذیت دینے) کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ مختصر یہ کہ قانون شریعت نے عدل و انصاف اور مساوات قائم کر کے ایک طرف اخوت دینی کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف اخوت انسانی کی۔

قانون شریعت کا ایک قابل ذکر پہلو جبہ ہے، جس کے ذریعے شہری زندگی میں اخلاق و معاملات کی نگرانی کی جاتی ہے اور محاسب مجرموں کو سزا دینے کا مجاز ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن الاخوۃ: معالم القرۃ)۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی استعماری قوتوں کے زیر اثر قانون سازی میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا اور بعض مسلمانوں حکمرانوں نے اپنے اپنے ممالک میں قانون کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش شروع کر دی: ایک اسلامی اور شرعی اور دوسرا دنیوی۔ مصر اور ترکیہ نے پہل کی۔ پھر دوسرے ممالک میں بھی تجدد پسند قانون سازوں نے ان کی پیروی کی۔ سوڈان، شرق اردن، لبنان، شام، عراق وغیرہ میں مجالس قانون ساز کے ذریعے کوشش جاری رہی۔ عثمانیوں کے آنے سے شریعت کا احیا ہو گیا تھا جس کی مثل ہمیں شیخ الاسلام [رکت ہاں] کے عہدے کے قیام کی شکل میں ملتی ہے اور جملہ [رکت ہاں] کی ترتیب و تدوین میں بھی۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی برطانوی عہد میں مسلمانوں کے بعض مقدمات (مثلاً، زخم وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ) میں قانون محمدی (Muhammadan Law) کے نام سے قانون شریعت نافذ العمل تھا [رکت بہ قانون محمدی] گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ملکوں میں قانون شریعت کے نفاذ کی پھر سے کوششیں کسی نہ کسی صورت نظر آ رہی ہیں۔ سعودی عرب میں قانون شریعت کا نفاذ دوسرے اسلامی ممالک کو دعوت فکر و عمل دے رہا ہے۔

کتب فقہ میں سے فتاویٰ کے مجموعے، نیز عادت اور قانون سے متعلق ماخذ معمول بہ مسلک کے معلوم کرنے کے لیے نہایت

ہیں تو اپنا مل بلکہ اپنی عورتوں کے زیورات بھی اس کام کے لیے پیش کرنے چاہیں، آپ یہ رقم کسی اور پسندیدہ چیز پر صرف کریں۔ عبد الملک نے ان دیناروں کے سنہری پترے بنوا کر قبے اور دروازوں پر چڑھا دیئے (محمد الدین: اللس الجلیل بتاريخ القدس والخليل، ۵: ۲۳۲)۔

یہ بات کہ قبر الصخرة کی تعمیر عبد الملک نے کی تھی اس مشہور کتبے سے ظاہر ہوتی ہے جو جنوب مشرقی جانب درمیانے حصے میں بنے ہوئے ستون کی عمارت پر زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں سے کوئی خط میں لکھی گئی ہے۔ جب عباسی خلیفہ المامون کے زمانے میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہنچا تو اس نے ۸۲۱ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کروائی۔ کاریگروں نے مامون کی خوشامد میں عبد الملک کے بجائے مامون کا نام کندہ کر دیا۔ ان سے غلطی یہ ہوئی کہ نام تو بدل دیا، مگر سبیل تعمیر تبدیل کرنا بھول گئے۔ مزید برآں جب عباسی خلیفہ المامون نے ۸۲۱ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی اور (اس کے گرد کی) ہشت پہلو دیوار بنوائی تو انھوں نے سیفہاء کے چند ٹکڑے اکھاڑ کر ان کی جگہ دوسرے ٹکڑے لگا دیئے، لیکن یہ تعریف باستانی معلوم ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ نئے ٹکڑے زیادہ گہرے نیلے رنگ کے ہیں اور نئے نام کے حروف بھی پچھلے نام کی بہ نسبت زیادہ باہم پیوست ہیں (اس کے ایک چرے رنگین سنگی طباعت کے لیے دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور، لوح ۲۱)۔

۸۳۶ء میں بڑے زلزلے کی شب کو قبر الصخرة کے محافظوں نے یہ شہادت دی کہ قبر حج میں سے شق ہو گیا، حتیٰ کہ وہ ستارے دیکھ سکتے تھے اور اپنے چہروں پر بارش کے قطرے گرتے محسوس کر سکتے تھے۔ پھر ۸۳۰ھ/۱۰۱۶ء میں فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ کے عہد میں دوبارہ زلزلہ آیا اور قبر چٹان پر نیچے گر گیا (ابن الاثیر: الکامل، ۹: ۲۰۹)۔ اس کے چھ برس بعد الحاکم کے لڑکے الفاہر نے اسے از سر نو بنوایا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود الحاکم ہی نے اس کی مرمت کرا دی تھی (محمد لیب: البستانی: الرحلة الحجازیہ، ص ۱۲۳؛ نیز دیکھیے Vogue de: کتاب مذکور، لوح ۳۷)۔ ۱۰۹۹ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوئے تو انھوں نے مسجد حمرہ کو کلیسا میں تبدیل کر دیا اور حمرہ کے اوپر ایک قریبان گاہ تعمیر کر دی گئی، جسے وہ Domini Templum (میکل الید) کہتے تھے۔ اس کے اندر انھوں نے مختلف مسیحی

وابستہ ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر بھی اسی جگہ سے ہوا تھا، اس لیے مسلمان قبر الصخرة کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ وہی جگہ ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یہ جگہ پہلے قابل احترام و تنظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصے تک اپنے آپ کو اس کی زیارت سے محروم کیے رکھا، کیوں کہ ان کا عقیدہ ہے کہ یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے، لیکن اب وہ پیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں (متی: اصحاح ۲۳، عدد ۲- لوقا: اصحاح ۱۹، عدد ۳۳) غیر مستند روایات میں اس جگہ کو ”ناف زمین“ سے تعبیر کرتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ کسی اور قطعہ زمین کی نسبت یہ جگہ آسمان سے اٹھارہ میل قریب تر ہے۔ مسلمان اسے کعبۃ اللہ (مسجد الحرام) اور مسجد نبوی کے بعد تیسرا سب سے زیادہ مقدس مقام مانتے ہیں اور اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور حرم قدسی کی زیارت کی تو بیت المقدس کے پادری صفرونیوس سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لیے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں۔ وہ انھیں حمرہ کے پاس لے آیا۔ وہاں انھوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے لٹی پڑی ہے، چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے۔ ان کے رفقا اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے، یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا۔ اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے بوزنلی مورخ

تھیوفانوس Theophanos نے کیا ہے (Le Strange: Palestine under the Moslems) اکثر روایات کے مطابق خلیفہ عبد الملک بن مروان (۶۸۸ھ تا ۷۴۲ھ/۶۹۱ء میں) نے حمرہ پر قبر تعمیر کیا (نیز دیکھیے: تاریخ الخلفاء السلیین، ص ۹۲، مخطوطہ کتب خانہ عیسائی اسکندر معلوف، زولہ، لبنان) اس قبے کی تعمیر کے لیے اس نے مصر کی سات سال کی آمدنی مخصوص کر دی اور تعمیر کی نگرانی کا کام پہلی صدی ہجری کے معروف عالم رجاہ بن حیوۃ کندی اور اپنے آزاد کردہ غلام یزید بن سلام کے سپرد کیا۔ تکمیل کے بعد مخصوص کردہ رقم میں سے ایک لاکھ دینار بچ گئے۔ عبد الملک نے یہ رقم دونوں نگرانوں کو انعام میں دینا چاہی، مگر انھوں نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ

بزرگوں کی تصویریں اور مورتیاں سجادیں۔

۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واکزار کر لیا۔ قبة کے کلس پر سونے کی جو صلیب تھی وہ مسلمانوں کے نعو ہاے مسرت کے درمیان گرا دی گئی اور سب نجاست دور کر دی گئیں، مثلاً سنگ مرمر کی وہ پوشش جو معمرہ کے اوپر بنا دی گئی تھی اسے اتار دیا گیا۔ (سلطان کا خیال تھا کہ مصنوعی سنگ مرمر معمرہ کی قدرتی خوبصورتی کو کم کر رہا ہے)۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد معمرہ میں پڑھا۔ جمعے کی نماز قاضی دمشق محی الدین بن الرکی نے پڑھائی (ابن الاثیر، ۱۱: ۳۶۳)۔

سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) اول کے عہد میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔

مسجد کی دیواروں پر ایرانی طرز کی مینا کاری کی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ قبة الصخرة کی عمارت میں کاشی کا استعمال سب سے پہلی مرتبہ سلطان سلیمان قانونی نے کیا، ورنہ اس سے پہلے نيسفاء سے زیب و آرائش کی جاتی رہی ہے (لیبلان: تمدن عرب، عربی ایڈیشن، ص ۱۷۵)۔ بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد قبة کی کرسی میں سنری شیشے کے سولہ روشن دان بنائے گئے (The Dome of the Rock، ص ۲۳)۔ الصخرة سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے۔ خاص طور پر سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں بڑے پیمانے پر تجدید و مرمت کی گئی (The Dome of the Rock، ص ۱۰)۔ سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی کے عہد میں چوبی چھت کا بہت بڑا حصہ نیا بنایا گیا۔ قبة اور مسجد کے بیرونی حصے کو ہستی تختیوں سے مستحکم کیا گیا۔ مؤذنوں کے چبوترے کے پاس بڑا فانوس بھی اسی عہد میں آویزاں کیا گیا اور مسجد کے فرش پر سنگ مرمر بچھایا گیا اور شیشے کی کھڑکیاں لگائی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالحمید (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۳ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرة کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مسجد میں ایرانی قالین بچھوا دیئے، معمرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قدیل معلق کی (جسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصیٰ میں منتقل کر دیا گیا) اور قبة کے قاعدے کے بیرونی جانب سورۃ اسراء کی ابتدائی آیات نقش کرائیں۔

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلیٰ اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد

امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمہ داری لی۔ مصر کے محکمہ آثار عرب کے ناظم محمود احمد پاشا نے اسلامی کونسل کے نمائندے کی حیثیت سے قبة اور مسجد کی عمارات کا جائزہ لے کر ایک رپورٹ مرتب کی، جس میں ان تمام چیزوں کی نشاندہی کر دی گئی جو محتاج تجدید تھیں۔ کونسل نے جزوی طور پر چند ترمیمات کرائیں۔ ایسی ہی جائزہ رپورٹ ۱۹۳۷ء میں عبدالفتاح بک طلی مدیر آثار عربیہ مصر نے بھی پیش کی اور ایک لاکھ ساٹھ ہزار اسٹرلنگ پونڈ کا تخمینہ تجویز کیا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان کے بعد عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکتے رہے۔ ۲۱ جولائی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے حرم شریف پر حملہ کیا اور مقامی وقت کے مطابق شام آٹھ بجکر بیس منٹ پر انھوں نے گولہ باری شروع کی، جو اگلے روز صبح چار بجے تک جاری رہی۔ صحن حرم میں ساٹھ بم گرے، جن میں سے ایک بم قبة کے اوپر گرا اور اسے شدید نقصان پہنچا۔ ایسے ہی گیارہ حملے یہودیوں نے اگست، ستمبر، اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء کے مہینوں میں حرم شریف پر کیے۔ ان حملوں سے شمال مغربی سمت میں قبة کی چالی دار کھڑکیاں متاثر ہوئیں تاریخی نقوش سے مزین شیشے کی قدیم تختیاں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ طہارت خانے اور باب الموازین کی سیڑھیوں میں شکاف پڑ گئے نمازی شہید ہوئے اور کئی دوسرے حصوں کو نقصان پہنچا۔

۲۵ اپریل ۱۹۵۶ء کو حکومت اردن نے عالم اسلام سے حاصل کردہ عطیات کی مدد سے مرمت کا آغاز کیا اور اس کے اہم حصے درست کر دیئے گئے۔ جون ۱۹۶۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضے میں ہے اور اس کی واکزاری کے لیے مسلمان جدوجہد کر رہے ہیں (یہ جملہ تفصیلات بیت المقدس کے ریکس البلدیہ عارف العارف کی کتاب القبة المشرفة والمسجد الاقصیٰ (ص ۹۶ تا ۱۱۸) سے لی گئی ہیں)۔ عمارت مشن الاصلاح شکل میں ہے، جس کا ہر پہلو چھپاٹھا فٹ طویل ہے۔ اندرونی قطر ۱۹۲ فٹ ہے اور قبة کے قاعدے کا قطر چھپاٹھا فٹ ہے۔ یہ قبة نٹالوے فٹ بلند اور کھڑکی کا بنا ہوا ہے، جس پر باہر کی طرف سیڑھیاں لگائی ہیں اور اندر کی طرف سچ کا ستر لگایا گیا ہے، جس میں خوبصورت سنری کام اور پرتکلف آرائش کی گئی ہے۔

'The story of Jerusalem: C.M. Watson (1)
'The Temple of the Jews: Ferguson (2) لندن ۱۸۷۸ء
(3) The High Sanctuary at Jerusalem: Conder (3)
مقالہ Institute of British Architects کے اجلاس میں پڑھا
گیا اور اس میں Ferguson کی رائے کی مخالفت کی گئی؛ (۴) ناصر
خسرو: سفرنامہ، طبع Schefer، ص ۸۹، بعد؛ (۵) محمد البتونی: الرحلة
المجازیہ، ص ۱۲، بعد؛ قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) Van Berchem 'در
CIA ۵/۳: ۲۱۷، ۷۵۴؛ (۷) ZDPV ۳۳: ۳۳، بعد؛ (۸) FNN
'Stirring Times' ۲: ۲۵۰؛ (۹) Robinson: Biblical
'Researches in Palestine' لندن ۱۸۳۱ء؛ ۳۳۰، بعد؛ (۱۰)
'The City of Jerusalem: Conder' ص ۲۳۶، بعد



قبض : (۱) "سکیرا" بھینا، صوفیہ کی اصطلاح میں ایک
حالت ہے جو "بط" (یعنی کشادہ کرنا، پھیلانا یا پھیلانا) کی ضد ہے تاہم
قرآن مجید کی اس آیت میں کہ "لَا تُقْبِضُوا يَدَیْکُمْ وَلَا تَبْذُرُوا" [البقرہ: ۲۳۶]
جس کا حوالہ صوفیہ دیتے ہیں، ان الفاظ کا مفہوم زیادہ عام ہے۔
یہ دونوں حالتیں عارف پر طاری ہوتی ہیں اور جہدی کے لیے ان کی
جگہ جذبات خوف و رجا ہیں، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ خوف و رجا
کا تعلق مستقبل سے ہے اور قبض و بط موجودہ روحانی انقباض و
انشراف کو ظاہر کرتے ہیں۔ مغربی تصوف صوفی کی زبان میں یہ لفظ تقریباً
CONSOLATIO (تسکین) اور DESOLATIO (روحانی بیوست)
کے مترادف کے جاسکتے ہیں۔

(۲) نقد میں اس سے مراد ہے کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا
خواہ بذریعہ وراثت ہو یا بواسطہ بیع و شراء۔ فقہ اسلامی کی کتابوں میں
قبض کا ذکر عقد بیع کے ساتھ بیع کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں آتا
ہے، مثل کے طور پر ابن قاسم کی فتح القریب پر ہاجوری کا حاشیہ
(یولاق ۱۳۰۷ھ: ۳۵۸) میں باب التبیح کی ابتدا میں اس کا ذکر ہے۔

مأخذ : (۱) التفسیری: الرسالة (قاہرہ ۱۲۸۷ھ) ص ۳۸
بعد؛ (۲) ۱۳۳۰ھ ص ۲۲، بعد؛ (۳) الجوزیری: کشف المحجوب (سلسلہ
یادگار کتب، عدد ۱۷) ص ۳۷ تا ۳۷۶؛ (۴) عبدالرزاق الکاشی:
اصطلاحات الصوفیہ، طبع شہر مکر، کلکتہ ۱۸۳۵ء، ص ۱۵، ۱۳۸، بعد؛
(۵) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۶، ۱۱۹۸۔

عمارت کے بیرونی طرف پہلے سنگ مرمر کا ہوا تھا، لیکن سلطان سلیمان
قانونی نے ۱۵۶۷ء میں بعض حصوں میں اس کی جگہ کاشی کاری کرا
دی۔ واقعہ یہ ہے کہ سولویں صدی عیسوی میں تمام عمارت نئے
سرے سے درست کروا کر اس کی آرائش کی گئی ہے، چنانچہ دیواروں
کی بیرونی میناکاری، خوبصورت رنگین شیشوں کی کھڑکیاں اور دوسرا
سالن تزئین سب کا سب مخصوص ترکی طرز کا ہے۔ عمارت کے باہر
چاروں طرف ایک حاشیے کی شکل میں آیات قرآنی خط طغرا میں
دلچسپ انداز سے تحریر کی گئی ہیں رنگوں کا استعراج بھی نہایت متناسب
ہے۔

نیچے کے غار میں جانے کے لیے صخرہ سے مشرق میں باب
الغفارة نامی ایک دروازہ ہے۔ جب اس دروازے میں سے گزرتے
وقت دائر عاجزانہ انداز میں گیارہ بیڑھیاں نیچے اترتا ہے تو حضرت
سلیمان علیہ السلام کی یہ دعا اس کے ورد زبان ہوتی ہے: "خدایا ان
گنہگاروں کی بخشش فرما جو یہاں حاضر ہوئے ہیں اور مصیبت زدہ
لوگوں کو نجات دے۔" غار کی بلندی اوسطاً چھ فٹ ہے اور اس کی
چھت پر ایک نشان بنا ہے۔ اس کا فرش سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے اور
اس کی دیواروں پر سفیدی پھیری ہوئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں
ہاتھ آدمی ساکتے ہیں (ابن الفقیہ، در B.G.A. ۱۰۰)۔ صخرہ کے ایک
طرف باہر کو نکلے ہوئے کھڑے کو لسان الصخرہ (= صخرہ کی زبان)
کہتے ہیں۔ غار کے اندر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک
سنگ مرمر کے دو ستونوں پر استوار ہے۔ دائیں محراب کے سامنے
مقام خضر (علیہ السلام) ہے اور شمالی کونے میں ایک چبوترہ ہے جسے
مقام الخلیل کہا جاتا ہے۔

صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے، جو اوپر تہ کی غلام
گردش تک جاتا ہے۔ وہاں سے ہم اس ہال تک پہنچ سکتے ہیں جو
تہ کے کلس پر لگا ہوا ہے۔ اس منظر کی دلکشی کی تعریف میں
القدس (۷۳/۹۸۳ء) نے جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی صحیح معلوم
ہوتا ہے: "بحر کے وقت جب آفتاب کی شعاعیں تہ پر پڑتی ہیں اور
اس کا ڈھولنا منور ہو جاتا ہے تو اس عمارت کے منظر میں اتنا حسن و
جمال ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مجھے ایسا عجیب و غریب نظارہ
کیس دیکھنے میں نہیں آیا" (PPTS ۲: ۴۲)۔

مأخذ : متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے:

گیا، آپ قبلہ اولیٰ کی طرف ہی رخ کر کے نماز پڑھتے رہے (۲) [البقرہ: ۱۴۴]۔

فقہ اسلامی میں استقبال قبلہ کی عملی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں یا اس کے قریب نماز ادا کرے وہ عین (مقام) کعبہ کی طرف رخ کرے۔ دور کے علاقوں میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے جہت کعبہ کی طرف رخ کر لینا کافی ہے۔ البتہ مدینہ منورہ میں مسجد نبویؐ کے محراب کے رخ کا تتبع ضروری ہے کیونکہ یہ محراب عین کعبہ کے رخ بتایا گیا تھا (الجزیری: الفتح، علی المذاهب الاربعہ، ۱: ۱۳۳)۔ دور کے علاقوں میں جہت کعبہ کے تعین کے لیے، سورج کے طلوع و غروب کے مقامات، قطب نما، علم مثلث کروی (فقہائے اس علم کی رو سے جہت قبلہ کے تعین کا طریقہ آسان انداز میں بیان کیا ہے، دیکھیے احمد رضا خان: العنایا النبویہ فی الفتاویٰ الرضویہ، محمد حسین رضوی نے پاکستان کے چند مشہور شراور اطراف کے لیے بارہ جدولیں تیار کی ہیں جو سمت قبلہ معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہیں دیکھیے سمت قبلہ کا تعین، در فکر و نظر، جلد ۱۳، شمارہ ۷، جنوری ۱۹۷۶ء) اور مواقع نجوم سے مدد لی جاسکتی ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۳۵) تاہم فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ جہت قبلہ کے تعین میں مقامات بعیدہ کے لوگوں پر قواعد ریاضیہ کی شدید پابندی عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ایسا کرنا عامۃ الناس کو وقت اور تکلیف میں مبتلا کرنے کے مترادف ہے (رشید احمد: احسن الفتاویٰ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸)۔

جہت قبلہ کی تعریف اور اس کی حد بندی فقہائے یوں کی ہے کہ چہرے کا کوئی حصہ کعبے یا اس کی فضا کے مقابل ہو جائے تو کافی ہے، اس کے لیے دائیں یا بائیں جانب، ہر دو اطراف میں ۴۵ درجے کے زاویے کو حد قرار دیا گیا ہے۔ مفتی محمد شفیع کے نزدیک بھی پانچ دس ڈگری کے فرق سے نمازوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا (تفصیلات کے لیے دیکھیے معارف القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۳۲۶، سمت قبلہ، درجواہر الفقہ، ۱: ۲۲۷ تا ۳۰۷)۔

جہت قبلہ کا اختیار کرنا پہلے بھی اور اب بھی صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں اور نہ پاؤں کی انگلیوں کی نوک کے ساتھ (البخاری، کتاب السلاۃ، باب ۲۸ و کتاب الاذان، باب ۱۳۱)۔

حدیث میں قضاے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف منہ کرنے سے منع کیا گیا ہے (البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۱، مسلم: کتاب

قبلہ، ۱: (ج) لفظ قبلہ، لغت میں جہت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ انْبَلَّہُ فی الاصل البتہ (لسان، بذیل مادہ ق ب ل) کہا جاتا ہے اِنَّ رَبَّکُمْ؟ جس سے مراد ہے اِنَّ رَبَّکُمْ؟ "تمہاری جہت (یا تمہارا رخ) کدھر ہے" (کتاب مذکور)۔ لسان ہی میں قبلہ کے معروف معنی جہت نماز بیان کیے گئے ہیں: وَانْبَلَّہُ تَابِیۃً الْقَلَوۃ۔

شرع اسلام میں جہت عبادت کے طور پر قبلہ کا تعین کرتے ہوئے یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ قبلہ معبود نہیں، بلکہ وہ ایک نقطہ توجہ ہے جو عبادت کے وقت تمام افراد ملت کو وحدت جہت متبیا کرتا ہے۔ اصل مقصود خیر کی طرف سبقت کرنا ہے۔ (۲) [البقرہ: ۱۴۸] قرآن مجید میں بعراحت کہا گیا ہے کہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لینا ہی بھلائی کی اصل نہیں، بھلائی کی اصل یہ ہے کہ اللہ پر اور اس کے اتارے ہوئے احکام پر ایمان ہو اور اس کے مطابق عمل ہو....

الایہ (۲) [البقرہ: ۱۷۷]۔ تحویل قبلہ کے سیاق میں پابندی قبلہ کا ایک مقصد اجتماع رسولؐ بھی بتایا ہے (۲) [البقرہ: ۱۴۳]۔

استقبال قبلہ (قبلہ کی جانب رخ کرنا) کا نماز کے لیے لازمی قرار دیا جانا، قرآن مجید، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے دیکھیے قرآن مجید میں یہ حکم (۲) [البقرہ: ۱۴۳] اور حدیث نبویؐ میں بھی یہی حکم دیا گیا ہے (مسلم کتاب السلاۃ) اسی طرح استقبال قبلہ کے شرط نماز ہونے پر اجماع بھی پایا گیا ہے (الجزیری: الفتح علی المذاهب الاربعہ، ۱: ۱۳۳، عبدالحکوم: علم الفقہ، ۲: ۱۵۳)۔

کئی زندگی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ انبیاء سابقین کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرماتے رہے، بلکہ مدینے کے جو چند لوگ اسلام قبول کر چکے تھے، وہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے قبل، تقریباً تین برس سے قبلہ اولیٰ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہے تھے۔ ہجرت مدینہ کے بعد سولہ یا سترہ ماہ اسی پر عمل رہا ہے (الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن)۔ ایک روز آپؐ نماز ظہر کی پہلی دو رکعت ادا کر چکے تھے کہ تحویل قبلہ کا حکم آگیا اور، پھر آپؐ نے بقیہ نماز بیت المقدس سے رخ ہٹا کر کعبہ کی طرف رخ کر کے ادا فرمائی (حوالہ سابق)۔ تحویل قبلہ کے سلسلے میں قرآن مجید کے بیان سے بعراحت معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ شروع ہی سے کعبہ کے قبلہ اسلام بنائے جانے کے متیقن تھے، مگر جب تک حکم الہی سے قبلہ تبدیل نہ کر دیا

دوسری باتوں کے ساتھ اس بات پر بھی بیعت کرتا تھا کہ وہ کسی کو ناحق قتل نہیں کرے گا۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ناحق قتل کرنے والے پر لعنت کی [رک بہ قصاص]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ جس مسلمان پر لمانہ جاہلیت کا جرم قتل عائد ہوتا ہو وہ معاف (بدر) ہو گیا۔ یہ حکم گویا منشور امت کی اسی نوع کی دفعہ پر ایک اضافہ ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قائل ذکر ہے کہ سیرت میں قتل عمد اور شبہ عمد کی بھی متعدد صورتیں ملتی ہیں، ان میں جملہ تک سزا دینے کا تعلق ہے، ان کے لیے رک بہ قصاص۔

کسی مسلمان کو قتل کرنے کی اجازت صرف ایک ہی صورت میں ہے جب اس نے کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ہو، یا ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو اسے واجب القتل بنا دے۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ قتل عمد کا شمار کبائر، یعنی سخت ترین گناہوں میں ہے، چنانچہ عموماً "اسے شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ہے۔"

پہلا قتل جس سے دنیا میں قتل کی ابتدا ہوئی اس کی خاص انداز میں مذمت کی گئی ہے، یعنی قاتل ہر اس قتل میں شریک ہے جو اس کے بعد ہوا۔ قتل کی سزا دنیا میں بھی ہے اور عقبیٰ میں بھی۔ قیامت کے دن سب سے پہلے بے گناہوں کے قتل کے مقدمات پیش ہوں گے۔ رہی اس کی سزا تو اس کے بارے میں احادیث سے اسی خیال کی توثیق ہوتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات نے ظاہر کیا ہے کہ جس نے عمداً قتل کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، مثلاً "جو شخص کسی کو ناحق قتل کرتا ہے، اس کے لیے نجات کی کوئی سہیل ہی نہیں" اور "جو کسی مسلمان کے قتل کی حمایت میں ایک لفظ بھی کہتا ہے،" "اسے رحمت خداوندی سے محروم ہو جانا چاہیے۔" متعدد احادیث میں مسلمان کو قتل کرنا کفر کے مراد قرار دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ دیا گیا ہے کہ "اگر دو مسلمان ایک دوسرے پر گوار سے حملہ کریں اور ان میں ایک شخص دوسرے کو مار دے تو دونوں جہنم میں جائیں گے (اس کے سوا کہ جائز طریقے پر اپنی مدافعت کا معاملہ ہو)" قاتل تو اپنے فعل کی بنا پر جہنم میں جائے گا اور مقتول اس لیے کہ وہ دوسرے کو قتل کرنا چاہتا تھا" (دیکھیے البخاری، کتاب الدیات، باب ۲)۔ نیز یہ کہ "اگر زمین و آسمان کے رہنے والے سب مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو سب جہنم میں جائیں گے۔"

المبارۃ، حدیث ۷، التلخیص: کتاب المبارۃ، باب ۱۸ تا ۲۰۔ اس مسئلے میں کہ آیا قتل عام جنت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے اور اس طرح عرب کے بعض علاقوں میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں، فقہاء میں بہت اختلاف ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الوضوء، باب ۳، کتاب فرض الحس، باب ۴، کتاب الصلوۃ، باب ۲۹، مسلم: کتاب المبارۃ، حدیث ۵۹، ۶۱، بعد ابو داؤد: کتاب المبارۃ، باب ۴) قبلے کی جنت میں تمکنا بھی نہیں چاہیے (البخاری: کتاب الصلوۃ، باب ۳۳)۔

شافعی مذہب کے مطابق (الشیرازی: کتاب النبی، طبع JUYNBOLL ص ۲۰) میں درج ہے کہ صحت صلوۃ کے لیے استقبال قبلہ ایک ضروری شرط ہے۔ صرف سخت خطرے کے وقت اور سفر میں لوافل ادا کرتے وقت اس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر کوئی پیدل ہو یا اپنے گھوڑے کو موڑ سکتا ہو، تو بحیرہ تحریمہ، رکوع اور سجود کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے، مسلمان کو ٹھیک قبلے کی طرف رخ کرنا چاہیے، جو قبلے کے قریب ہے وہ تو یقینی طور پر یہ کر سکتا ہے، لیکن جو دور ہو وہ حتیٰ الوسع سوچ کر اندازے سے قبلے کی طرف منہ کرے۔ دوسروں کے خیال میں دور والوں کے لیے صرف عام جنت قبلہ کی طرف رخ ضروری ہے کئے سے باہر جب کسی مسجد کے اندر نماز ادا کی جائے تو محراب کی طرف منہ کرنا چاہیے۔ اگر نماز پڑھنے والا مسجد میں نہ ہو تو معتبر لوگوں کے کہنے کے مطابق رخ کر لے، صرف اس آدمی کو جو ویران جنگل میں ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے لیے چند علامات کو دیکھ کر جنت قبلہ متعین کرے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قتل : (ع) مار ڈالنا، موت کے گھاٹ اتارنا، یہ دو بڑے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جرم قتل کا ارتکاب اور کسی جرم کی پاداش میں موت کی سزا۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر قتل کی ممانعت اور اس کی مذمت کی گئی ہے اور اس کو سخت ترین انسانی جرم قرار دیا گیا ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۱۵۲، ۲۵ [الفرقان]: ۲۳)۔

عمد نبوی میں بیعت کرتے وقت امت میں داخل ہونے والا

آلے سے کسی کی گردن مار دے اور بری نیت سے اس کو قتل کر ڈالے۔ یہ قتل گناہ، یعنی ماثم ہے اور عموماً اس کی سزا قصاص ہی ہے۔

(ب) خطا، یعنی صورت (الف) کی طرح میں دوسرے کے خلاف کسی ناجائز فعل کے ارتکاب کی نیت نہ تھی، لیکن فعل کا بجائے خود پہلے سے ارادہ تھا۔ اس سلسلے میں دو قسم کے امتیاز پیدا کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مقتول کے قتل کی نیت تو نہ تھی، لیکن مارنے والے کے ارادے میں خطا (خطا فی القصد) ہوئی، دوسری صورت خطا فی الفعل کی ہے، یعنی عمل انجام کو غلط طرح پہنچا۔ اس قسم کا قتل گناہ تو نہیں، لیکن (قصاص کے بغیر) اس کی عاقلہ پر دیت ادا کرنا فرض ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں قاتل کو کم درجے کی دیت دینی پڑتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کوئی ورثہ پہنچنے والا ہو تو صورت (الف) کی طرح وہ اس سے بھی محروم ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔

(ج) شبہ (یا شبہ) عمدہ: یہ قتل عمد کے برابر ہے، یعنی یہ کہ ایک آدمی دوسرے کے خلاف بالارادہ کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جو ہمیشہ تو نہیں، لیکن کبھی کبھی ملک بھی ہو سکتا ہو اور اس طرح موت واقع ہو جائے۔ اس حکم کے ذریعے وہ تمام صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جن میں تجربے سے یہ پتا چل گیا ہو کہ وہ ہرگز ملک نہیں ہوتیں، مثلاً ہاتھ پر واسطی قلم مارنا۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے کسی فعل سے مر جائے تو وہ ایک الوسوس ناک حادثہ ہو گا، لیکن اس پر تعزیر قائم نہیں ہو سکتی۔ شبہ عمدہ کی صورت میں جو قتل ہو گا، وہ گناہ ہے اور قاتل کی عاقلہ پر (بغیر قصاص عائد ہوئے) زیادہ بھاری دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کچھ ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی وہ صورت (ا) کی طرح محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔ عمدہ کی اس قسم کے تحت صرف وہی صورتیں آتی ہیں جن میں واقعی موت واقع ہو جائے۔ رہی جسمانی ضرر کی صورتیں، تو ان کی مختلف صورتوں کی تعین بھی کر دی گئی ہے اور ان میں بھی یہ فعل عمدہ ہی کہلائے گا۔

(د) جاری مجری الحظا (یا مجری مجری الحظا یا القائم مقام الحظا) یعنی خطا کے برابرہ میں نہ تو خود فعل ہی عمدہ ہوتا ہے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے خلاف ناجائز اقدام کا ارادہ کیا گیا ہو،

مسلم کو قتل کرنے والے کی سزا کے متعلق جو اختلاف ہے وہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت پر مرکوز ہے جو اس مسئلے کے متعلق نص مرتج ہو سکتی ہے، بلکہ ہے۔ یہ آیت ایک حد تک مستقل اور قطعی ہے۔ سزا کے بارے میں یہ اختلاف اور قتل کا عام تصور بہر حال اس اختلاف کی بنا پر ہے جو خوارج، قدریہ اور معتزلہ نے پیدا کیا۔

قتل کے بارے میں حنفی علما کی مروجہ آرا کا بیان: فقہ میں قتل ایک ایسا فعل ہے جس سے ایک آدمی کی موت واقع ہو جائے (فعل کے فوراً بعد ہی موت کا واقع ہو جانا ضروری نہیں)۔ حسب ذیل پانچ فقہی صورتوں کے تحت اس کی تعین کی جاسکتی ہے: (۱) واجبہ: مثلاً قتل مرتد، (ب) مندوب، مثلاً جب غازی اپنے کسی قریبی رشتے دار کو اس جرم میں قتل کر دے کہ اس نے اللہ یا اس کے رسول کی جناب میں گستاخی کی تھی؛ (ج) مباح: جب امام کسی ایسے غیر مسلم جنگی قیدی کو قتل کر دے جسے قتل کرنے یا نہ کرنے کی وجہ برابر ہوں۔ اسی طرح اپنی حفاظت کی خاطر بھی قتل کر دینا مباح ہے، یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی جان، اس کی ذات یا مال پر ناخن حملہ آور ہو اور آدمی اپنی یا اس شخص کی مدافعت کرے جو اس کی مدد کے لیے آیا ہو، بشرطیکہ اس حملے کا جواب کسی دوسری طرح نہ دیا جاسکے؛ (د) مکروہ، مثلاً غازی اپنے کسی غیر مسلم رشتے دار کو قتل کر ڈالے حالانکہ اس نے اللہ یا اس کے رسول کی جناب میں گستاخی نہیں کی تھی؛ (ه) باقی تمام صورتیں ناجائز، یعنی حرام ہیں۔

ایسے افعال جو خود تو جائز ہوں، لیکن ان کے نتیجے میں ناجائز قتل کا ارتکاب ہو جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(الف) عمدہ: یعنی ایک شخص بری نیت سے کسی کو نشانہ بنائے اور ایسا طریق کار کسی کی ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہو اور اس طرح آدمی مر جائے۔ ایسی صورت میں ایک رائے تو یہ ہے کہ عمدہ ثابت کرنے کے لیے ارتکاب قتل کے ارادے کا ثبوت بھی موجود ہو۔ ایسا ارادہ ہمیشہ ان حالات میں فرض کر لیا جاتا ہے جن میں کسی فعل کا نتیجہ موجب ہلاکت ہو، مثلاً ایسا ہتھیار جو قتل کرنے کے لیے مستعمل ہوتا ہو، ایک شخص نے کسی کے ہاتھ پر مارا اور اتفاق سے وہ گردن پر جا لگا اور آدمی مر گیا۔ صورت حالات نہ بدلنے میں یہ متفقہ فیعلہ ہے کہ ایسا شخص، اگر صورت حال نہ بدلے (CETERIS PARIBUS) تو ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ کوئی شخص اس قسم کے

نیز حالات وہی ہوتے ہیں جو دلع (ب) اور (ج) میں گزرے، مثلاً "کوئی شخص سوتے میں کسی دوسرے شخص پر جاگرا" یا پھت پر سے اس پر گر پڑا اور وہ دوسرا شخص مر گیا۔ یہاں قانونی نتیجہ وہی ہے جو دلع (ب) میں گزرا۔

(ھ) قتل بسبب (قتل بالواسطہ): مثلاً "ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف مارنے کے لیے کوئی فعل کرتا ہے جو اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے" مثلاً "اس نے کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا۔ بعض اوقات اس صورت میں یہ قضیہ بھی دلع د کے تحت آ جاتا ہے۔ یہاں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل جس سے بالواسطہ موت واقع ہوئی ہے، واقعی بالارادہ تھا یا بلا ارادہ مقصود تھا یا غیر مقصود، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص نہایت چالاکی کے ساتھ تدبیر کرے، مثلاً "آدی کو مار ڈالنے کی نیت سے اس پر وحشی جانور چھوڑ دے اور وہ اسے مار ڈالے" تب بھی صورت حل میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس قسم کی ہر صورت میں قانونی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ملزم کی عاقلہ پر کم درجے کی دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے۔ فقہ کی مبسوط کتابوں میں بالعموم اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے کہ کس فعل کو موت کا براہ راست سبب قرار دیا جائے، اور کس قتل بسبب سمجھا جائے اور کونسی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ نہ تو موت کا سبب سمجھی جائیں اور نہ ان کا مرکب قانونی قتلے میں آئے۔

حنفی مذہب کے بیان میں ہم جو کچھ اوپر کہ چکے ہیں ان میں حسب ذیل امور کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے (یعنی مختلف مذاہب کا اختلاف سامنے رکھ کر صرف اہم نکات کا بیان):

(۱) خود حنفی مذہب کے اندر اس بارے میں جو اختلاف رائے ہے کہ قتل عمد میں ارادے کا تعلق کس حد تک ہے، وہ اوپر بیان ہو چکا۔ یہ اختلاف حنفیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی موجود ہے، مثلاً "شافعیوں میں اب یہ رائے غالب ہو گئی ہے کہ قتل میں ارادے کی تعمین ضروری نہیں۔ رہا استشہاد دوسری رائے سے جو اس کے خلاف ہے، تو وہاں بعض اوقات تاویل یہ کی جاتی ہے کہ ارادہ پہلے ہی سے متصور ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں امام مالکؒ، امام الشافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ جب کوئی فعل مملک ہو تو وہ باقصد سمجھا جائے گا۔ برخلاف ان کے امام ابو حنیفہؒ

باقصد "حابت کرنے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہتھیار استعمال کیا گیا ہو یا ایسی کوئی چیز جو ہتھیار کی طرح اعضا کاٹنے کے لیے استعمال ہو سکے (ان اشیاء میں انھوں نے آگ کو بھی شامل کیا ہے) لہذا اول الذکر کے نزدیک قتل عمد یہ بھی ہو گا کہ مثلاً "بڑا پتھر استعمال کیا گیا ہو" خواہ اس کے کنارے چیز نہ ہوں، یا ایسا موٹا ڈنڈا ہو جو معمولی حالت میں مملک ہو سکتا ہے، کسی کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو جس کے متعلق یہ تصور لاپدی ہے کہ پانی کی گہرائی ڈوبنے کے لیے کافی تھی۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں شبہ عمد کی ہیں۔ اگر قصاص عائد نہ ہوتا ہو تو مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک عمد کی صورت میں صرف دیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں، لیکن امام الشافعیؒ کفارے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں۔ بشرطیکہ قصاص عائد نہ ہو۔ یہ دونوں رائیں امام احمد بن حنبل کی سند سے مروی ہیں۔

(ب) خطا کے بارے میں: عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ خطا گناہ نہیں تو اس کی تعبیر زیادہ بہتر طریقے پر یوں کی گئی ہے کہ نہ تو اس کی اجازت ہے اور نہ اس سے منع کیا گیا ہے، بلکہ اس قسم کا قتل فعل الفاعل ہے (یعنی خالی الذہن کا فعل) اور اس لیے اس قسم کے فعل کو ایسے ہی حکم کے تحت لانا چاہیے جو "مجبوط العقل شخص" یا جانور کے افعال پر عائد ہوتا ہو، البتہ حنفی مذہب میں دلع و اور ہ جو شق مجرم کے تحت بیان ہوئیں، یعنی قائم مقام خطا اور قتل بسبب اور خطا میں کوئی امتیاز نہیں۔ یہی رائے قدیم ترین حنفیوں کی بھی تھی (ZDMG ۵۸: ۳۳۸) نیز یہ کہ قتل بسبب کو بھی قانونی حیثیت سے خطای کا درجہ دیا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں قتل کی تین صورتیں ملتی ہیں، عمد، شبہ عمد اور خطا۔ ان میں سے شبہ عمد گویا عمد اور خطا کا مرکب ہے۔

(ج) شبہ عمد کے بارے میں: اس قسم کو عمد خطا، خطا عمد یا خطا شبہ عمد بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عمد کو عمد محض اور خطا کو خطا محض بھی کہا جاتا ہے (یعنی خالص عمد اور خالص خطا)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص ایسی صورت میں بھی عائد ہوتا ہے جیسے، مثلاً "کسی شخص نے ایسے آلے سے جو عداۃ قتل کے لیے مستعمل نہیں ہوتا، بار بار اس طرح ضرب پہنچائی کہ مضروب مر گیا۔ اس صورت میں یہ فعل عمد" سمجھا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے دو رائیں مروی ہیں۔ وہ بھی اسی کے حق میں ہیں، لیکن جو فیصلہ بعد

(۴) رہنمی (قطع الطريق) پر بھی بعض صورتوں میں موت کی سزا دی جاتی ہے۔ اس حکم کا مآخذ خود قرآن مجید ہے۔ [المائدہ ۵: ۳۳] بعد اس آیت کا نزول ۶۱ھ یا ۶۲ھ میں فتح خیبر سے پہلے ہوا۔ (نیز دیکھیے ۱۱۱۱ بذیل مادہ)۔

(۵) مرتد یعنی اس شخص کے لیے جو اسلام لانے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائے، موت کی سزا ہے، بشرطیکہ اس کا ارتداد ثابت ہو چکا ہو۔

شریعت میں مرتد کی جو سزا ہے وہ بعض اوقات حد کھلائی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ دوسری صورت میں عام کافر کی طرح اسے بھی قتل کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں ہر مرتد کو یہ سزا دی جائے۔ صرف ایسا آدمی ہی مرتد قرار دیا جاسکتا ہے جو بالغ ہو، صاحب ہوش و حواس اور اس پر زبردستی بھی نہ کی گئی ہو۔ رہا وہ شخص جو فتنے کی حالت میں مرتد ہو جائے یا ایسا بالغ جو قریب قریب حد بلوغ کو پہنچ چکا ہو اور تیز کی قوت اس میں آچکی ہو، یعنی مراہت اور تمیز ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اسی طرح دین میں دوبارہ واپس لانے کی کوشش اور غور کرنے کے لیے تین دن کی مقررہ میعاد دینے کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اگر مرتد توبہ نہ کرے تو تکوار سے اس کا سرتن سے جدا کر دیا جائے، اسے تکلیف پہنچانے اور مار ڈالنے کے دوسرے پر اذیت طریقے استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

مرتد ہی کی طرح زندیق کی بھی سزا ہے۔ زندیق وہ ہے جو دعویٰ تو مسلمان ہونے کا کرتا ہو، لیکن دراصل وہ یا تو کافر ہو یا بے دین۔

شریعت میں بغاوت سے مراد وہ مسلمان ہیں جو امام کے اقتدار سے منکر ہو کر اپنا ایک فرقہ الگ بنالیں اور ان کی قوت بھی اتنی ہو کہ وہ مقابلہ کر سکیں، نیز اپنے موقف کی صحت کا اعتقاد بھی رکھتے ہوں اگرچہ ان کا عقیدہ غلط کیوں نہ ہو (ان لوگوں کو ایک طرف تو مثل کے طور پر قطع الطريق سے الگ اور ممتاز سمجھنا چاہیے اور دوسری طرف کفار سے، انفرادی بغاوت جو قانون شکنی کے مجرم ہوں انھیں بھی ویسی ہی سزا دی جائے گی)۔ اگر یہ لوگ راسخ العقیدہ جماعت پر حملہ نہ کریں تو ان پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں، ورنہ امام (یعنی امیر المؤمنین) کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کی سرکوبی کرے اور

میں غالب آیا وہ سراسر اس نظریے کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ شبہ عمد میں بھی عمومیت کے ساتھ قصاص کے قائل ہیں۔

(۶) قتل بسبب امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبلؒ ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب سمجھتے ہیں جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس آلے سے جان تلف ہوئی ہے اس کا استعمال ناجائز تھا۔ (۷) جینن کے قتل کے بارے میں جو رقوم عائد ہوئی ہیں ان کی تعین میں مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔

(۸) شہادۃ الزور (جعلی گواہی) کی بنا پر اطلاق جان: اگر جعلی گواہی قصداً دی جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق، گواہوں پر قصاص عائد کیا جاسکتا ہے۔

ساحدوں کے متعلق خاص قواعد ہیں اور ان کے بارے میں متعدد احادیث بھی ہیں۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبلؒ سب سحر کو واقعی ایک قوت تسلیم کرتے ہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ بہر حال یہ امر متفق علیہ ہے کہ اس "علم" کا حصول ممنوع ہے، بلکہ تقریباً ایک قاعدہ کلیہ کے تحت اسے کفر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ساحر کو جھٹ سحر سیکھنے، سکھانے اور اس سے کام لینے کی بنا پر تکوار سے قتل کر دیا جائے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سزا کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ سحر کے ذریعے کسی شخص کو واقعی مار ڈالا گیا ہو، یعنی وہ اسے قصاص عائد کرنے کی ایک وجہ قرار دیتے ہیں، جس پر عمل صرف اس وقت جائز ہو گا جب مجرم (اپنے جرم کا) اقرار کر لے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبلؒ اس سزا کو حد ہی قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف اور زیادہ نرم قسم کی رائیں مروی ہیں۔ اس خاص مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ (۱) ساحر کے دائرۃ اسلام میں آ جانے پر سزا معاف ہو جائے گی یا نہیں؟ (ب) آیا عورت کو بھی اتنی ہی سزا دی جائے جتنی مرد کو؟ (ج) اہل کتاب کے ساحدوں سے کیا سلوک کیا جائے؟ (د) کلمات کو کس حد تک سحر کے تحت لیا جائے؟ (نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ سحر)۔

(۳) رجم (پتھر مار کر مار ڈالنا) اور بعض صورتوں میں تکوار کے ذریعے قتل کرنا بھی اخلاقی جرائم کی بعض صورتوں میں بطور حد کے وارد ہوا ہے۔ (اس موضوع پر رکت بہ زائد)

حاصل ہے انھیں نے پہلے یہ نام اختراع کیا ہو اور وہ اسے اپنے لیے استعمال کرنے لگے ہوں۔ ایک اور حدیث، جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب کی جاتی ہے، یوں ہے: ”وہ قدر میں اللہ تعالیٰ کے مخالف ہیں“، یعنی اللہ تعالیٰ کی قدر کے مقابلے میں وہ ایک دوسری قدر کے قائل ہیں۔ معتزلہ نے اس اصول کے سلسلے میں اپنے لیے جس نام کو ترجیح دی وہ ’اصحاب العدل‘ ہے: ”ہے عدل الٰہیہ کا تقاضا ہے کہ اگر انسان کے لیے سزا اور جزا کا مستوجب ہونا ضروری ہے تو اس کا اپنے ان فعل میں آزاد ہونا ضروری ہے۔“

ماخذ : رکبہ قدر، نیز: (۱) اللابی: مواقف، بولاق ۱۲۶۶ء، ص ۶۳۰ (۲) الشریستانی: الملک، ۵۴، بر حواشی الملک از ابن

۴۴



القدس : یروثلم کا عام عربی نام، جسے قدیم مصنفین عام طور پر بیت المقدس (بعض کے نزدیک المقدس دراصل اس سے مراد ہیکل سلیمانی) ہے۔ (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۱۳ س ۲) لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ہونے لگا۔ یہ مصنفین ایلیا کا لفظ بھی، جو AELIA سے لیا گیا ہے (دیکھیے نیچے) بکثرت استعمال کرتے ہیں۔

بیت المقدس دنیا کا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں یکساں طور پر حبرک ہے۔ قدیم ترین تاریخی شہادت سے پتا چلتا ہے کہ یہاں مصریوں کی مملداری تھی۔ ایک عرصے کے بعد حضرت یعقوب نے مسجد بیت المقدس کی بنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی وجود میں آئی۔ ایک ہزار برس قبل از مسیح میں حضرت داؤد نے بیت المقدس کو فتح کر لیا اور ان کے جانشین حضرت سلیمان کے حکم سے مسجد اور شہر کی تعمیر کی تجدید کی گئی (حفص الرحمن سیو حاروی: قصص القرآن، مطبوعہ لاہور ۵۲: ۱۰۶-۱۰۷)۔ چھٹی صدی قبل از مسیح کے اداسل میں ہاہل کے حکمران بخت نصر نے یروثلم کو فتح کر کے ہیکل سلیمانی جو جلا دیا اور یروثلم کو بیوست زمین کر دیا۔ اس کے علاوہ بخت نصر نے یہودیوں کے تمام صحیفے نذر آتش کر دیے اور ایک لاکھ یہودیوں کو قید کر کے ہاہل لے لیا۔ اس کے بعد فلسطین ایرانیوں اور یونانیوں کے زیر اقتدار رہا۔ ہیرود اعظم کے زمانے میں ہیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر ہو گئی اور بیت

باقی مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے [رکبہ فرض] اس سزا کو بھی بعض اوقات حد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ صرف وہ لوگ قتل کیے جائیں جنہوں نے واقعی جنگ میں حصہ لیا ہو، جو بھاگ جائیں یا زخمی ہوں، یا ہتھیار ڈال دیں یا گرفتار ہو جائیں، نیز عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک امام کا یہ حق ہے کہ اگر کسی ایسے امیر جنگ کے بارے میں اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ آزاد ہو کر دوبارہ بغاوت سے مل جائے گا اور خروج کرے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک وہ غلام بھی قتل کیا جاسکتا ہے جو اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں شریک رہا ہو۔ دوسری صورت جہاد کی ہے۔

ماخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث بعد مجمع المنہرس للالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ قتل، کتب فقہ، بذیل متعلقہ ابواب۔

○
قدر : رکبہ قضا و قدر



قدریہ : ایک توسیفی نام یا لقب، جو عموماً معتزلہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح معتزلہ سے پہلے اس دور کی طرف رہنمائی کرتی ہے جب مسلمانوں کے دل میں چند مسائل انہیات کے بارے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوئے تھے۔ اس دور میں وہ لوگ بھی تھے جن کا دل جبر کے اس تشددانہ نظریے کو صحیح ماننے سے گھبراتا تھا جو ابتدائی زمانے ہی میں رائج ہو گیا تھا۔ متاخر معتزلہ کو اس نام سے چڑھتی اور وہ اس کا استعمال ان لوگوں کے لیے زیادہ موزوں سمجھتے تھے جو کہتے تھے کہ اللہ ہر اچھی اور بری چیز کو قدر مقدر کرتا ہے، نہ کہ معتزلہ کے لیے۔ معتزلہ کا خیال صرف یہ تھا کہ انسان کو اپنے ان فعل پر ایک خاص حد تک قدرت حاصل ہے۔ ہاں ہمہ اس العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک معتزلہ کا یہ کہنا اس لیے تھا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس حدیث سے بچتا چاہتے تھے کہ ”قدریہ اس امت کے مجوس (زرتشتی، ثنویہ) ہیں“ جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے انسان کو اپنے ان فعل کا خالق قرار دیا اور اس طرح اسے جھٹلیق میں اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھہرایا، لیکن یہ حدیث یقیناً اس زمانے سے متاخر ہے جب قدریہ کا آغاز ہوا اور ممکن ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل تھے کہ انھیں اپنے ان فعل پر کچھ قدرت (قدر)

المقدس میں چل پھل نظر آئے گی۔ حضرت مسیح کی دعوت و تبلیغ کا مرکز بیت المقدس اور اس کا قرب و جوار تھا (مزید تفصیل کے لیے رک ۳۰ آ آ ۱۱۱۱ بارہ)۔

۲۔ اسلامی دور: عہد رسالت میں بیت المقدس کی عظمت اور تقدس قائم رہی، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سولہ ماہ تک بیت المقدس کی سمت منہ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ ہجرت مدینہ کے کچھ عرصہ بعد وہ مسجد الحرام کی طرف نماز پڑھنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر معراج کا تعلق بھی بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ سے ہے (عائقی اسرائیل) یعنی پاک ہے وہ خدا جو لے گیا راتوں رات اپنے بندے کو

اسلامی افواج آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد جزیرۃ العرب کی حدود کو عبور کر کے وادی فرات کی طرف فلسطین میں بھی داخل ہوئیں۔ اجنادین [رک ۱۱۱] نیز ماخذ میں السعودی: مروج الذهب ۵: ۲۲۵ کا اضافہ کریں کے مقام پر ۱۱۳ھ جولائی ۶۳۳ء میں قیصر کی افواج کو شکست ہوئی، جس کے بعد یوزلی سپہ سالار ARETION کو یروشلم میں پناہ لینا پڑی۔ فلسطین میں یوزلی حکومت ڈگمگانے لگی اور اگست ۶۳۶ء میں یرموک کے مقام پر اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر یہاں کے قلعہ بند شہر ایک ایک کر کے عرب فاتحین کے مطیع ہو گئے۔ حضرت عمرو بن العاص نے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں ابو عبیدہ بھی پہنچ گئے۔ عیسائیوں نے چند روز تک مدافعت کی، لیکن آخر میں صلح کے لیے تیار ہو گئے اور شرط یہ پیش کی کہ امیر المومنین حضرت عمر فاروق خود آکر صلح کا معاہدہ لکھیں۔ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کی اس شرط کو منظور فرما لیا اور حضرت علیؓ کو مدینے میں اپنا قائم مقام بنا کر رجب ۱۸ھ میں بیت المقدس روانہ ہوئے۔ جابیہ میں مسلمان انصروں نے ان کا استقبال کیا۔ بیت المقدس کے عیسائی بھی جابیہ آ گئے تھے، چنانچہ ہمیں معاہدہ لکھا گیا۔ یہ شرائط جو متعدد روایات میں محفوظ ہیں (مثلاً الطبری ۳: ۲۳۰۴، بعدہ البلاذری، ص ۱۳۹، الیعقبی، طبع DE GOEJE ۲: ۱۸۷، کتاب مذکور، ص ۱۲۲، بعدہ) بالکل نرم تھیں، عیسائی باشندوں کے جان و مال، گرجاؤں اور حضرت مسیح معلوب کی مورتوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی اور یہودیوں کو عیسائیوں کے درمیان رہنے سے منع کر دیا گیا۔ گرجاؤں کے متعلق

ملے ہوا کہ ان سے اقامت گاہوں کا کام نہیں لیا جائے گا، نہ انھیں توڑا جائے گا اور نہ ان کی عمارتوں کے حجم میں کوئی کمی کی جائے گی۔ عیسائیوں کی مذہبی آزادی بحال رکھی گئی۔ اس کے عوض میں وہ جزیہ ادا کرنے اور اس بات کے پابند کیے گئے کہ یوزلی افواج اور حملہ آوروں کو روکنے میں مدد دیں گے۔

حضرت عمرؓ نے بیت المقدس سے روانگی کے وقت سحر اور براق باندھنے کی جگہ کے قریب، جہاں انھوں نے اپنے ہمراہیوں سمیت نماز ادا کی تھی، ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ یہی مسجد بعد میں مسجد الاقصیٰ کہلائی۔ اس دور میں بیت المقدس امن و امان اور علم و فن کا گوارہ بن گیا اور بہت سے صحابہ نے تبلیغ اسلام اور اشاعت دین کی خاطر بیت المقدس میں مستقل اقامت اختیار کر لی۔

اموی خلافت میں بیت المقدس کو خاص اہمیت حاصل ہوئی، جو مسلمان کسی وجہ سے حرمین نہیں جاسکتے تھے، وہ قبلہ اول کی زیارت کو باعث ثواب جانتے تھے۔ عبدالملک کے عہد میں اس شہر کو عظمت و وقار میں مزید اضافہ ہوا۔ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر مکمل کی۔ مسجد اقصیٰ کی تعمیر کی تکمیل اور تزئین اس کے چائشین ولید نے کی اور اس کی خدمت کے لیے بہت سے خدام مقرر کیے۔

اموی خلافت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا کی زمام اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آئی۔ ان کے عہد خلافت میں بیت المقدس کی تقدیس و تعظیم برقرار رہی۔ منصور عباسی یہاں دو دنہ آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کی دوبارہ مرمت کرائی۔ مرمت کا کام المہدی کے زمانے تک جاری رہا اور مسجد کے رقبے میں توسیع ہوئی۔ ہارون الرشید کے زمانے میں عیسائی زائرین بکثرت آنے لگے۔ اس کے عہد میں عیسائیوں اور یہودیوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی۔ مامون الرشید اور المعتمد کے زمانے میں قبۃ الصخرہ کی تجدید ہوئی۔

خلافت عباسیہ کے تدریج زوال کے ساتھ ہی فلسطین بھی سیاسی مصائب میں گرفتار ہو گیا اور یہ علاقہ ایک مرتبہ پھر مصر اور مغربی ایشیا کی حکومتوں کے مابین وجہ خاصیت بن گیا۔ ۸۷۸ء/۲۶۵ھ میں یہ طولونی حکومت کے قبضے میں چلا گیا اور ۹۰۵ء/۲۶۷ھ میں فاطمیوں کے قبضے میں۔

سلجوقیوں نے کچھ عرصے کے لیے فلسطین میں فاطمی حکومت کا خاتمہ کر دیا اور ان کا رہنما غفرل بیگ ۱۰۵۵ء/۴۴۷ھ میں بغداد میں

سلطان تسلیم کر لیا گیا (بعد کے حالات کے متعلق دیکھیے ۲۲۲ بذیل بارہ)۔

اس زمانے میں بیت المقدس مسلمانوں کا علمی اور مدحی مرکز بنا ہوا تھا۔ اسلامی دنیا کے گوشے گوشے سے علماء، فضلا اور صلحا یہاں آکر مہلوت و ریاضت اور تصنیف و تالیف میں مشغول رہا کرتے تھے تاکہ صلیبی جنگ بازوں کی یلغار سے شام اور فلسطین کی گل ریز داریاں خاک و خون میں نہانے لگیں۔ امام غزالیؒ نے سلوک کی حریفانہ حرم شریف کے باب الرحمتہ کے پاس سٹے کی قمیص اور احیاء علوم الدین کی تصنیف کا آغاز بھی بیت المقدس کی سکون پرور فضاؤں میں کیا تھا۔

بلجویوں نے جب فلسطین پر قبضہ کر لیا تو زائرین کے لیے یہاں آنا مشکل ہو گیا۔ پطرس راہب نے فرانس اور جرمنی کا دورہ کیا اور مسلمانوں کے تسلط سے ارض مقدس کو واکذار کرانے کے لیے یورپ کے عیسائیوں کو برا بیکھ کیا اور مسلمانوں کے فرضی مظالم بڑھ چڑھ کر بیان کیے گئے۔ ۱۵ اگست ۱۰۹۶ء کو یورپ کی متحدہ افواج ساحل ایشیا پر اتریں اور قونیہ، انطاکیہ اور مغرۃ النعمان کے راستے فلسطین کی طرف بڑھنے لگے۔ ۲۳ شعبان ۵۰۷ھ کو عیسائی بیت المقدس کے شہر میں داخل ہو گئے۔ انھوں نے بچوں، بوڑھوں اور جوانوں کو بلا امتیاز قتل کیا۔ شہر کے گلی کوچوں کے علاوہ مضافات میں لاشوں کے انبار لگ گئے۔ شہر کی تعداد ستر ہزار بیان کی جاتی ہے۔

مسلمانوں کا یہ قتل عام اس ضبط و تحمل کے بالکل برعکس تھا جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شہر پر قابض ہوتے وقت دکھایا تھا۔ صلیبی جنگ باز قبۃ الصخرہ کے قیمتی خزانے بھی اٹھا کر لے گئے۔ اب یروشلم مملکت یروشلم کا صدر مقام بن گیا، جس کا پہلا فرمانروا گولفرے ڈی بولون تھا، لیکن وہ تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا (۱۱۸۶ جولائی ۱۱۰۰ء) اور اس کا بھائی بالڈون اول اس کا جانشین ہوا۔ بطریق کا عہدہ جو اب تک یونانیوں کے پاس تھا اب رومیوں کے پاس چلا گیا۔

صلیبی جنگ باز صرف عالم نصرانیت کے مقدس مقامات پھر سے حاصل کر لینے پر قانع نہ تھے، انھوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انھیں مگر جانا دیا۔ قبۃ الصخرہ جسے وہ اس کی تاریخ کے متعلق ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے DOMINI Templum کہتے تھے، تقریباً ویسے کا دینا رہا، پھر بھی گنبد کی چوٹی پر ایک سونے کی صلیب

لگا دی گئی اور ”سمر“ جو ابھی تک بیچ میں سے کھلا ہوا تھا، سنگ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا اور اس کے اوپر ایک قرآن مجید کی مکتبی۔ مسجد اقصیٰ میں بہت بارود بدل کیا گیا اور اب اس کا نام معبد سلیمان (SALOMONIS یا TEMPLUM SALOMONIS) رکھا گیا۔ یہ تغیر و تبدل اس لیے کیا گیا کہ یہ عمارت پہلے تو لاطینی بادشاہوں کا محل تھی، لیکن پھر ”فرمان الیکل“ (TEMPLARS) کی فنی قائم شدہ جماعت کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے مسجد میں رہنے کے کئی کمرے بنا لیے اور متعدد دیگر عمارتوں کا اضافہ کیا، جو بطور جائے ضرور اور اہلج کی کوشیوں کے استعمال کی جاتی تھیں (اللادیکسی در ZDPV ۸: ۷۵، ابن الاثیر: ۳۷۳ بعد)۔

مسلمانوں کی القدس کی فنی سلطنت میں جلد ہی بتری پھیل گئی، جس میں ذاتی مفاد اور خود غرضیوں کا کھلم کھلا اظہار ہونے لگا اور بعض اوقات عیسائی اپنے عیسائی بھائیوں سے لڑے اور انھوں نے اپنے مسلمان مخالفوں سے بلا تکلف اتملو قائم کر لیے، لہذا جب فریق مخالف کی جانب حملہ الدین دنگی اور اس کے بیٹے لورد الدین جیسی طاقتور ہستیاں تلوار میں آئیں اور سب سے بڑھ کر جب صلاح الدین آہولی جو اعلیٰ پائے کی انتظامی منہات سے متصف تھا ۱۱۸۹ء میں مصر کا حکمران بن گیا اور اس نے لورد الدین کی وفات پر شام کا علاقہ فتح کرنا شروع کر دیا تو فلسطین میں عیسائیوں کی قہمت کا فیصلہ ہو گیا۔ جنگ طین کے بعد جو عیسائیوں کے لیے مسلک ثابت ہوئی تھی، صلاح الدین نے القدس کی طرف پیش قدمی کی۔ جب وہ اپنی افواج لے کر شہر کے سامنے آیا تو اہل شہر نے جنھوں نے نابلس Balian کو اپنا سپہ سالار بنا رکھا تھا، صلح کی وہ اچھی شرائط مسترد کر دیں جو انھیں پیش کی گئی تھیں اور آخری دم تک لڑنے کی نھان لی مگر بالآخر وہ صلح پر رضامند ہو گئے (۱۱۸۷ء) اور شہروں کو جزیئے کی رقم ادا کر کے شہر سے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ صلاح الدین کا رویہ اس قدر رحمانانہ تھا کہ نہ صرف تلوان کی رقم میں کمی کر دی گئی بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کو جو مطلوبہ رقم ادا نہیں کر سکتے تھے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ مزید برآں اس نے اپنے صلح پایوں کو حکم دیا کہ وہ ان وطن سے نکلنے والے گروہوں کے ساتھ حفاظت کے لیے جائیں، حالانکہ اسی دوران میں ملک کے بعض حصوں میں عیسائی

محمد علی کی حمایت سے ہاتھ اٹھایا اور سلطان عبدالجید انگلستان اور آسٹریا کی مدد سے ۱۸۳۰ء میں ایک بار پھر فلسطین اور القدس پر قابض ہو گیا۔ پھر یہ ملک ترکوں کے قبضے میں پہلی جنگ عظیم تک رہا۔

سلطان عبدالحمید کے زمانے میں یہودیوں نے سلطان کو پیش کش کی کہ اگر یہودیوں کو فلسطین میں اراضی خریدنے کی اجازت دے دی جائے تو وہ ترکیہ کے تمام قرضے لوا کر دیں گے، لیکن سلطان نے یہ پیشکش ٹھکرا دی۔ اس کے باوجود یہودی چوری چھپے فلسطین میں داخل ہوئے رہے اور عربوں سے سستے داموں اراضی خرید کر اپنی بستیاں بناتے رہے۔ اس اثنا میں روسی کلیسا اور روسی حکومت نے فلسطین میں غنا اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ پہلی جنگ میں عربوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا، چنانچہ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور اسے عظیم الشان فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرس میں فلسطین پر برطانوی سیادت قائم کر دی گئی۔ پہلا برطانوی کنشنسر سربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ء تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی تھا جس نے یہودی مہاجرین پر فلسطین کے دروازے کھول دیئے اور امریکہ کی مسیونی تنظیموں نے یہودیوں کے ناجائز داخلے اور فلسطین میں اراضی کی خرید کے لیے کروڑوں پونڈ دیئے۔ یہودیوں کی روز افزوں تعداد سے عرب ممالک میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور عربوں اور یہودیوں میں خون ریز فسادات شروع ہو گئے۔ ان آئے دن کے خون خرابوں سے تنگ آ کر حکومت برطانیہ نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو انگریزوں نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ یہودیوں نے، جو ابھی طرح مسلح ہو چکے تھے، عرب علاقوں پر حملے شروع کر دیئے۔ نئے باشندوں کا قتل عام ہوا اور عرب خوف و دہشت کے مارے اپنے اپنے دیارت اور شہر چھوڑنے لگے، چنانچہ طبرہ، حیفہ اور یافا کے شہر عرب آبادی سے خالی ہو گئے۔ عرب افواج کی مداخلت ناکام رہی، لیکن اردن نے فلسطین کا مغربی کنارہ اور بیت المقدس کا قدیم شہر بچا لیا۔ یہودیوں نے اسرائیلی سلطنت کے قیام کا اعلان کر دیا، جسے روس اور امریکہ نے فی الفور تسلیم کر لیا۔ عرب باشندے فلسطین سے باہر دھکیل دیئے گئے، چنانچہ اب بھی تقریباً پانچ لاکھ فلسطینی عرب شام اور لبنان کے مختلف امدادی کیمپوں میں بے خانمان زندگی گزار رہے ہیں۔ ۷ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے قدیم بیت المقدس اور اردن کے مغربی

اپنے ہم لمبوں کو اپنے علاقوں سے گزرنے سے روک رہے تھے (دیکھیے ابن الاثیر: ۳۶۱ تا ۳۶۲)۔ متحدہ مآخذ سے یہ بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں کے القدس پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی عیسائیوں کی معتدبہ جماعت وہاں اور بالعموم فلسطین میں موجود رہی (دیکھیے ROTERMUD 'Z D P V ۳۵: ۲۳ بعد)۔ لیکن القدس کا نصرانی کردار غائب ہو گیا اور صلاح الدین نے نصرانی حکومت کے زمانے کے نشانات ختم کر دیئے۔ قبۃ الصخرہ کی سنہری صلیب کو اتار دیا گیا، جس پر مسلمانوں کی طرف سے نمونہ تحسین اور عیسائی کردہ سے صدائے ماتم بلند ہوئی اور اس کی جگہ ہلال نے لے لی۔ عہد کے گرد کی دیوار مع قریب لاکھ کے ہنادی گئی۔ صلاح الدین نے، جیسا کہ ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے، گنبد پر دوبارہ سنہری رنگ پھولایا لیکن اس کے سوا عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا گیا۔ مسجد اقصیٰ کی دوبارہ تعمیر بہت مدت کرتا پڑی کیونکہ اسے نہ صرف عیسائیوں کی عبادت کے تمام نشانات سے پاک کرنا پڑا، بلکہ انھوں نے جو عمارتی تہذیبیاں کی تھیں ان سب کو بھی دور کیا گیا۔

صلاح الدین کی وفات (۵۹۸ھ/۱۱۹۲ء) پر اس کے بھائی نے حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک کو اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا، جن میں سے المعظم کے حصے میں دمشق اور فلسطین آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کے لیے ایک نیا لکڑی کا برج بنا دیا اور قبۃ الصخرہ کی جنوبی جانب کے عربی والان کو دوبارہ تعمیر کیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد مصر میں مملوک سلاطین آئیویوں کے جانشین بنے، جن میں سے قوطز الملک المنصور سیف الدین نے ۱۲۶۰ء میں عین جاہوت کی جنگ میں مغول کی آگے بڑھتی ہولی افواج کو شکست دے کر بہت نام پایا۔ اس کے بعد شام اور فلسطین مل کر ایک صوبہ بن گئے (نیز دیکھیے قبۃ، بذیل بارہ در آ آ)

انیسویں صدی میں فلسطین پر جو جمود طاری تھا وہ نپولین کے حملے سے ٹوٹا۔ نپولین نے ترکوں سے یزر بیکل کے قدیم میدان جنگ پر لڑائی لڑی، لیکن اس نے القدس پر قبضہ کرنے کا منصوبہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد مصر کے محمد علی پاشا نے ملک پر قبضہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں القدس نے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیئے۔ یورپی طاقتوں نے اس کے منشی ابراہیم پاشا کی مزید پیش قدمی روک دی۔ جب ملک میں مصر کی حکومت کے خلاف بے چینی بڑھتی گئی تو فرانسیسیوں نے

حکومت کو حاصل ہے (حق اللہ) اور مطعون یا اس کا وارث مجرم کو اس سزا سے بچا نہیں سکتے۔

اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر بیوفائی کا الزام لگایا ہو اور مقررہ قاعدے کے ماتحت اپنے الزام کو ثابت نہ کر سکا ہو تو وہ محض کلمہ لعن کا اعلان کر کے مستثنیٰ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ممکن ہے کہ مطعون کے باپ، ماں یا اس کے نسبتاً دور کے اسلاف یا نابالغ اور جنونی افراد کو سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے۔ غلام کے لیے قذف کی سزا صرف چالیس درے ہے۔

ماخذ : (۱) کتب احادیث اور فقہ میں باب حد؛ (۲) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزوی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۲: ۲۲۱ بعد؛ (۳) صدر الشریعہ الثانی: مختصر الوقایہ، قازان ۱۲۹۶ھ، ص ۶۷ بعد؛ (۴) الدمشقی: رحمة الامة في اختلاف الامة، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۳۲

قرآن مجید : لفظ قرآن قرأ یتقرء کا مصدر ہے۔ یہ فعل اگرچہ متعدی ہے، تاہم بعض اوقات متعدی بنانے کے لیے اس پر حرف بہ بھی داخل ہوتا ہے۔ قرأ کے معنی پڑھنے اور ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا کر جمع کرنے کے ہیں۔ اس کو قراءت کہتے ہیں۔

قرآن مقروء (مفعول) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں اس کا مطلب وہ صحیفہ ہے جو پڑھا جاتا ہے۔ اصطلاحی طور پر قرآن اللہ تعالیٰ کا وہ انزل اور ابدی کلام ہے جو اس نے اپنے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا۔ اس کی وجہ تسمیہ کی کئی وجوہ ہیں: (۱) یہ آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے؛ (۲) انبیاء سابقین پر نازل شدہ کتب و صحیفوں کا عطر اور خلاصہ ہے؛ (۳) اس میں قصص و واقعات، اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید کو مناسب انداز میں جمع کیا گیا ہے؛ (۴) علوم و معارف کا بہترین مجموعہ ہے۔

لفظ قرآن (= قرء ان موز = ہزے والا) ہے، بعض ائمہ اسکو غیر موزوم (قرآن) قرار دیتے ہیں۔ اس صورت میں یہ قرآن افشئ سے ماخوذ ہو گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ لفظ قرآن نہ تو موزوم ہے اور نہ کسی لفظ سے مشتق ہی ہے، بلکہ اس علم اور مجموعہ کا نام ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا۔ ایک اور ماہر لغت الیابانی کا قول ہے کہ قرآن موزوم اور مصدر (بر وزن فغفران) ہے اور یہ قرء (تلاوت کرنے اور پڑھنے) سے مشتق ہے۔ حقیقت یہ

کنارے پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ مقبوضہ فلسطین کو آزاد نہ کرا سکی۔ اب مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ہیں، لیکن اسرائیل کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا۔

بیت المقدس اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ہے اور اس کی آبادی کافی بڑھ گئی۔ مشرقی یورپ اور روس سے یہودیوں کی آمد لگا تار جاری ہے، جس کی وجہ سے نئے محلے اور نئی آبادیاں قائم ہو رہی ہیں۔ شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کیے جا رہے ہیں۔ بیت المقدس یہودیوں کا دینی اور تعلیمی مرکز بھی ہے۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ہے، جس میں سولہ ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ ویزمن WEIZMANN انسٹی ٹیوٹ آف سائنس میں گیارہ سو سائنس دان اور دسریج سکالر طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور دوسرے سائنسی علوم میں مصروف تحقیق و تفتیش ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک بہ ۲۲۲ بذیل مادہ۔

قذف : (ع) لفظی معنی: تیر چلانا، نکالنا، پھینکنا، ہاتس دینا، الزام تراشی، تهمت لگانا، کسی چیز کو دور سے پھینکنا، قذف کے معنی ہیں مٹی بھر کوئی چیز لے کر اسے پھینکنا (لسان، تاج العروس)۔ قذف کا لفظ بطور استعارہ کھلی دینے اور عیب لگانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قذف المصنات کے معنی ہیں پاک دامن عورتوں پر بدچلتی کی تهمت لگانا (راغب: المفردات، بذیل مادہ)۔ اصطلاح شریعت میں یہ ایک جرم ہے، (۲۳: ۴) یعنی جو لوگ پاکدامن خواتین پر زنا کا الزام لگاتے ہیں اور اپنے اس الزام کی تائید میں چار گواہ نہیں پیش کر سکتے تو حکومت انھیں اتنی درے کی سزا دے اور عدالتوں میں ان کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ گویا اسلامی شریعت میں قذف کی سزا (حد) اسی درے ہے۔

اس سزا کے نافذ کرنے کے مطالبے کا حق پیشتر فقہاء کے نزدیک اس شخص کا ذاتی حق ہے جس پر بہتان لگایا گیا ہے اور اسی کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ خود یا اس کا وارث اپنی مرضی سے اس سزا کے نفاذ کو روک دے، لیکن فقہ حنفی کے نزدیک حدود کے نفاذ کا حق

ہے کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

قرآن مجید میں لفظ قرآن چھیاسٹھ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید کے نام: قرآن مجید کو صفاتی طور پر متعدد ناموں سے

پکارا جاتا ہے۔ بقول ابن جریر البرقی اس کے چار ناموں کا قرآن حکیم میں بکثرت ذکر ملتا ہے: القرآن، الفرقان، الکتاب اور الذکر۔ القرآن نام کا پس منظر بیان کیا جا چکا ہے۔ الفرقان قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچا گیا ہے۔ الکتاب (کتوب) اس لیے ہے کہ یہ باقاعدہ ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ اور الذکر اس بنا پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو ہدایت و نجات سے نوازا ہے۔

ان کے علاوہ دیگر صفاتی ناموں میں السبارک، الحکیم، المبین، العزیز، العظیم، القرآن المستقیم، الموعود، المبرہن، البصائر، البیان، الرشد، الوہی، المہدی، الہدٰی، الرحمة، کلام اللہ، النفس، احسن المحدث، ذکرہ، الحق، التذکرۃ، البصیرۃ، المنزل، العلی، الصفاء، الحکیم اور المصدق وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ جن سے قرآن حکیم کی صداقت کے ثبوت سے پہلو واضح ہوتے ہیں۔

قرآن مجید کے یہ سب صفاتی نام خود قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ بعض کے نزدیک ان کی کل تعداد پچاس اور بعض کے نزدیک ننانوے ہے۔ حدیث میں بھی قرآن مجید کے بعض صفاتی ناموں کا ذکر ملتا ہے مثلاً: النجاء، جل جلالہ، التبین، الرشد، المعجل، الدافع، صاحب المؤمن اور کلام الرحمن وغیرہ۔

وحی [رکت ہائے] اور اس کی حقیقت: قرآن مجید اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی نازل کیا ہے۔ لفظ وحی کے لغوی معنی اشارہ کرنے، لکھنے، پیغام دینے، الہام اور خفیہ طریقے سے بات کرنے کے ہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کو تقریباً ان سب معانی میں استعمال کیا ہے۔

اصلاح شریعت میں وحی سے مراد وہ فیہی ذریعہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے کسی نبی کو اپنا پیغام پہنچاتا ہے۔ یہ لفظ اس خاص معنی میں شری اور دینی اہمیت رکھتا ہے۔

کتاب احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر مندرجہ ذیل طریقوں سے نزول وحی ہوتا تھا: (۱) سچا خواب دیکھنا (روایۃ صلوٰۃ)؛ (۲) کسی بات کا دل میں ڈالنا یا پھونکنا (نفث فی الزور)؛ (۳) کھنٹی کی طرح کی آواز (مسلۃ الجرس)؛ (۴) فرشتے کا

کسی شکل میں مشعل ہو کر سامنے آنا (مٹھا)؛ (۵) فرشتے کا اپنی اصلی صورت میں آنا؛ (۶) بصورت مکالمہ نزول وحی، جیسا کہ شب معراج میں ہوا؛ (۷) بغیر کسی ذریعے کے مکالمہ۔

احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نزول وحی کا آغاز رویاے صادق سے ہوا جس کا مقصد وحی کے دوسرے طریقوں کے لئے آپ کو ذہنی اور جسمانی طور پر تیار کرنا تھا۔ پھر بھی جب آپ پر پہلی بار عار حراء میں وحی نازل ہوئی تو آپ اس سے ذہنی طور پر متاثر ہوئے۔ وحی کے بعض طریقے مثلاً: مسلۃ الجرس وغیرہ آپ پر سخت گزرتے تھے۔ آپ کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی، جسم پر بوجھ بڑھ جاتا، آپ کی اس کیفیت کو سب اہل مجلس یکساں طور پر محسوس کرتے تھے، تاہم اس دوران آپ کی باطنی قوتیں، باطنی احساس اور اندرونی شعور بدرجہ اتم عالم لاہوت میں رسائی حاصل کر لیتے تھے، اور آپ ایسی باتیں سن سکتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں سن سکتے تھے۔

وحی کی شدت کا یہ سلسلہ ہمیشہ یکساں نہیں رہا بلکہ وحی کی کثرت و مزاوت سے آہستہ آہستہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا چنانچہ مدنی سورتوں کے زمانہ نزول میں یہی کیفیت نظر آتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر پہلی وحی کے ذریعے سورۃ ملئ کی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہوئیں۔ اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصلی شکل میں آئے تھے، بعد ازاں تین سال وحی کا سلسلہ منقطع رہا۔ اس زمانے کو فترۃ کا زمانہ کہتے ہیں۔ اس زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بے چینی سے وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے۔ ایک مرتبہ جب آپ عار حراء سے لوٹ رہے تھے کہ آپ کو زمین اور آسمان کے درمیان حضرت جبرئیل علیہ السلام کرسی پر بیٹھے ہوئے نظر آئے جس سے آپ کی طبیعت پر گہرا اثر طاری ہو گئی۔ اس حالت میں آپ گھر تشریف لائے اور کہا مجھے کبھی اڑھاوا۔ اس موقع پر سورۃ المدثر کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں۔ یہ آپ پر نازل ہونے والی دوسری وحی تھی، پھر یہ سلسلہ باقاعدگی کے ساتھ برابر جاری رہا۔ آخری وحی کے سلسلے میں روایات میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں سورۃ البقرہ کی آیت ۲۸۱ کو، بعض میں المائدہ کی تیسری آیت کے درمیانی حصے کو، بعض میں آیت رہا کو اور بعض میں سورۃ النصر کو آخری وحی قرار دیا گیا ہے۔

کی اور معنی سورتیں: قرآن مجید بعض سورتیں کی دور (نفل از ہجرت) میں نازل ہوئیں اور بعض معنی دور (بعد از ہجرت تا وصل شریف دور) میں نازل ہوئیں۔ اصطلاح میں اول الذکر سورتوں کو کی اور مؤخر الذکر کو معنی سورتیں کہا جاتا ہے۔ مفسرین قرآن نے کی اور معنی سورتوں کی ایک الگ علامتیں بیان کی ہیں جن میں سے کچھ نقلی ہیں اور کچھ معنوی، تاہم ان میں خطوی فرق زیادہ اہم ہے جس کے مطابق کی سورتوں میں اصول دین بعض توحید باری حیات بعد الملت رسالت مصلی اور عمدہ اخلاق کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ معنی سورتوں میں فروع احکام اور دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ پھر کی سورتیں مختصر ہیں مگر معنی سورتیں لمبی اور طویل ہیں۔

کی سورتیں تعداد کے لحاظ سے چھیاکی (۸۶) ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلے اعلق اور سب سے آخر میں المطففین نازل ہوئی۔ معنی سورتوں کی تعداد اٹھائیس ہے۔ البتہ ۳۵ کی سورتوں میں معنی آیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح آٹھ معنی سورتیں ایسی ہیں جن کی بعض آیات مدینہ منورہ سے باہر نازل ہوئیں غرضیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیس سالہ دور نبوت میں پورا قرآن مجید مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں نازل ہوا۔

آیات و سورتوں کی تعداد: قرآن مجید کے معنی پارتے ایک سو چودہ سورتیں چھٹ مندرجہ ذیل ہزار و دو سو اٹھارہ (۳۶۸) آیات اور چودہ یا پندرہ (مقتول شوالیخ) سورتیں ہزار چار سو بیسٹیس (۴۰۲۳۷) کلمات اور تیس لاکھ تیس ہزار چار سو اکتیر (۳۰۲۳۷۴۱) حروف ہیں۔ قرآن مجید کی سورتوں کی طوالت کے اعتبار سے حسب ذیل چار اقسام ہیں: (۱) الفل یا الفل یا الفل یعنی بڑی سورتیں جو تعداد میں سلت ہیں (از البقرہ تا الانفال مع التوبہ)؛ (۲) المئون (= المئین) جو کم و بیش سو آیات پر مشتمل ہیں (از یونس تا الفاطر کل تعداد ۲۶)؛ (۳) الشقلیٰ یعنی جن میں فرائض و حدود نیز قصص و امثال کو بار بار بیان کیا گیا ہے (از میں تا ق) کل تعداد پندرہ)؛ (۴) المنفل یہ چھوٹی چھوٹی سورتیں ہیں جن کا مسلمہ سورۃ ق سے شروع ہو کر اختتام تک چلا گیا ہے۔ ان کی مزید تین اقسام ہیں۔ طوالت ق سے سورۃ المرسلات تک؛ اور سلا سورۃ النبا سے سورۃ النبی تک اور تعداد سورۃ الانشراح سے سورۃ الناس تک۔

رموز اوقاف: قرآن مجید میں آیتوں کے درمیان اور اختتام پر

مختلف قسم کے رموز اوقاف نظر آتے ہیں۔ جس کا مقصد قاری کی رہنمائی کرنا ہوتا ہے۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کو وقف کی تعلیم دیتے تھے، بہر حال رموز اوقاف کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آیات کے اختتام پر گول نشان ○ اختتام آیت کی غمازی کرتا ہے، م سے مراد وقف لازم ہے، یہاں وقف کرنا چاہیے، ورنہ مفہوم تبدیل ہونے کا اندیشہ ہے۔ ط وقف مطلق کا محقق ہے۔ یہاں قاری کو وقف کرنا چاہیے، ج وقف جائز کی علامت ہے یہاں نہ ٹھہرنا ٹھہرنے سے بہتر ہے، قن: لفظ مرض کا مختصر ہے، اگر سانس ٹوٹ جائے کا خدشہ ہو تو یہاں وقف کیا جاسکتا ہے، ق پر وقف کرنے کو کہا گیا ہے۔ راجع قول یہ ہے کہ یہاں وقف نہ کیا جائے۔ قف و یوقف علیہ (یہاں ٹھہرا جاتا ہے) کا محقق ہے۔ یہاں سانس روک کر وقف کرنا لوثی ہے۔ س سکتہ کی علامت ہے اس پر اور جہاں سکتہ لکھا ہے اس پر قاری سانس توڑے بغیر کسی قدر ٹھہر جائے، جبکہ ”وقف“ لے سکتے کی علامت ہے۔ ”صل“ پر ٹھہرنا اور نہ ٹھہرنا اور صلی پر ملا کر پڑھنا زیادہ لوثی ہے۔ کسی عبارت سے پہلے اور پیچھے تین تین نقطے (...) معاقہ یا مراقبہ کا محقق ہیں جس سے مراد وصل و وقف دونوں طرح پڑھنے کی اجازت ہے۔ حرف لا لا وقف علیہ کی رمز ہے، لیکن اگر ”لا“ کی علامت گول راسے کے اوپر ہو تو سانس ٹوٹ جانے پر وہاں وقف کیا جاسکتا ہے۔

قرآن مجید کے حاشیے پر ع کا نشان رکوع کی غمازی کرتا ہے، جس کے ساتھ سورۃ اور پارے کے رکوع کے نمبر لکھے جاتے ہیں اور اس کے درمیان میں آیات کی تعداد ہوتی ہے۔ حاشیے پر ع کا نشان ”مراقبہ“ کی رمز ہوتا ہے۔

حروف مقطعات: قرآن حکیم کی تقریباً اسی سورتوں کے آغاز میں کچھ حروف آتے ہیں۔ جس کو الگ الگ حروف لکھا جاتا ہے۔ ان حروف کو حروف مقطعات کہتے ہیں۔ ان کے متعلق متعدد اقوال بیان کیے جاتے ہیں۔ (۱) ان کا مقصد جانفین کو یہ بتانا ہے کہ قرآن مجید انہیں حروف سے مل کر بنا ہے۔ جو تم اپنی روزگار زندگی میں استعمال کرتے ہو۔ اگر یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وضع کردہ کلام ہوتا تو تم بھی ایسا ہی کلام بنا سکتے؛ (۲) کلام الہی حروف سے بنا ہے مگر پھر بھی اسکی سطح اتنی بلند ہے کہ وہاں تک کوئی فرد بشر نہیں

حفاظت قرآن، قرآن کی روشنی میں: جو قرآن مجید ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ بالکل وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا تھا اور اسی ترتیب و صورت میں موجود ہے جس میں آنحضرتؐ نے اپنے سامنے کتابت کرائی اور صحابہ کرامؓ کو حفظ کرایا۔ خود قرآن مجید اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں اسکا ثبوت موجود ہے۔

قرآن مجید کی جمع و تدوین اور اسکی حفاظت کی دو صورتیں ہیں: نہ ایک جمع صدور، یعنی قرآن کو سینوں میں محفوظ کر دینا اور دوسرا جمع مکتوب، یعنی تحریر و کتابت کی صورت میں اسکی جمع و تدوین۔ قرآن و حدیث پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان دونوں پر عمل ایک ساتھ شروع ہوا۔ چنانچہ قرآن مجید کے بعض مقالات (مثلاً ۲۵ [الفرقان] ۳۲، ۲۹ [الحکیموت] ۴۵، ۴۵ [القیاسہ] ۱۷) میں حفاظت صدوری اور کچھ آیات مثلاً ۵۲ [الطور] ۳، ۵۱ [الواقعہ] ۷، ۷۹ [میس] ۱۱، ۱۱، ۹۸ [الین] ۳، ۲ میں جمع مکتوب کی وضاحت و مراحت کی گئی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ جب کوئی آیت یا سورۃ نازل ہوتی تو آپ کا تین وحی میں سے کس ایک کو بلا کر اتنے حصے کو لکھوا کر محفوظ فرما لیتے۔ قرآن مجید کی یہ اولین کتابت کافذ کے علاوہ مختلف اشیا، مثلاً کجور کے چوں، مختلف قسم کی لکڑیوں، اونٹ کی چوڑی ہڈیوں، باریک اور بہتر چمڑے، اچھی کھل اور صاف پتھروں وغیرہ پر کی گئی تھی، کیوں کہ اس زمانہ میں کافذ کیباب تھا، حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں کافذ عام دستیاب ہونے لگا تو انہوں نے پورا قرآن کافذ پر تحریر کروا کر جمع کر دیا۔ چنانچہ موطا امام مالک کی ایک روایت میں اسکی تصریح کی گئی ہے قرآن مجید کو لکھنے اور لکھ کر پاس رکھنے کی تحریک اس زمانے میں گھر گھر پھیل چکی تھی جس سے عہد نبویؐ میں حفاظت و کتابت قرآن مجید کا پورا نقشہ سامنے آجاتا ہے۔

جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام: قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا سرکاری سطح پر اہتمام عہد صدیقی میں ہوا جس کی ضرورت بظاہر یہ پیش آئی تھی کہ صحابہ کرامؓ میں سے بہت سے حفاظ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے تو حضرت مڑ فاروقؓ کی تحریک پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کی ایک جماعت کو حضرت زید بن ثابتؓ کی سربراہی میں

بھیج سکتا، لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہی کی کتاب ہے؛ (۳) یہ حروف اللہ تعالیٰ کے اسمے گرامی ہیں؛ (۴) یہ حروف دیگر الفاظ یا جملوں کا مخفف ہیں۔ مثلاً "الم" میں اسے انا (میں) ل سے اللہ اور م سے اعلم (سب سے زیادہ علم والا) مراد ہے۔ اس سلسلے میں اور بھی اقوال روی ہیں؛ (۵) یہ حروف قشابت میں سے ہیں؛ (۶) ان سے مقصود مخالفین کے لیے دلچسپی پیدا کرنا ہے، تاکہ وہ متوجہ ہو کر کلام الہی کو سن سکیں؛ (۷) یہ حروف بطور قسم کے لیے گئے ہیں۔ مقصود یہ بتانا ہے کہ جملہ صحف سلویہ انہی حروف کا مرکب ہیں؛ (۸) یہ سورتوں کے نام ہیں۔ اس کے علاوہ قرأت و تجوید اور مخارج کے اعتبار سے بھی ان کی بڑی اہمیت ہے۔

سبعۃ اُحرف: قرآن مجید کے سلسلے میں ایک اہم بحث "سبعۃ اُحرف" کی بھی ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "قرآن مجید سات حروف پر اتارا گیا ہے۔ تمہارے نزدیک جو طریقہ آسان ہو اسکے مطابق اسکی تلاوت کرو۔" ان کی تعبیر میں حسب ذیل اقوال مروی ہیں: (۱) نزول قرآن کے وقت جو سات قبیلے (قریش، بنو سعد، بنو ہذیل، بنو ربیعہ، بنو ہوازن، بنو ازد اور بنو حنیملہ) فصاحت و بلاغت میں ممتاز تھے اور جن کے محاورات اور لہجات میں معمولی فرق تھا، آپ نے ان قبیلوں کے لہجوں کے مطابق اسے تلاوت کرنے کی اجازت دی تھی؛ (۲) صحابہ کرامؓ میں سے سات مشہور قاری (حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، اشعری اور حضرت ابو الدرداءؓ) مراد ہیں۔ جن سے آگے سات قراتیں چلیں؛ (۳) اس سے مراد سات طرح کے مضامین ہیں جن کی تفسیر مختلف فیہ ہے؛ (۴) اس سے مراد جنت کے سات دروازے ہیں، جو کوئی قرآن مجید کی صحیح نسخ پر تلاوت کرے گا تو اس کے لیے جنت کے ساتوں دروازے کھول دیئے جائیں گے؛ (۵) قرآن مجید فصیح عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جس کے تلفظ اور لہجے کی پابندی کرنا غیر عربوں کے لیے قدرے مشکل ہے۔ اس فرمان نبویؐ کے ذریعے ان کے لیے آسانی پیدا کی گئی ہے کہ اگر تلاوت میں کوئی معمولی فرق پڑ جائے تو مضائقہ نہیں؛ (۶) اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن حکیم کے ذخیرہ الفاظ اور اس کی ترکیب کو سمجھنا تمام اہل عرب کے لیے آسان ہے۔

طرح محفوظ رکھا جائے۔

رسم الخط کے قواعد سن: قرآن مجید کا رسم الخط چھ مشہور قاعدوں پر مشتمل ہے، جنہیں قواعد سنہ کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حذف: بعض اوقات کوئی حرف مخدوف کر دیا جاتا ہے، مثلاً "و ان: (۲) زیادتی: اس سے مراد یہ ہے کہ بعض مقامات پر بعض حروف مثلاً "الف" واو اور یاء وغیرہ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ (۳) حزو: بعض مقامات پر حروف یا یا ولو کی جگہ حمزہ لایا جاتا ہے: (۴) بدل: رسم الخط میں بعض حروف کو بعض حروف سے بدل دیا جاتا ہے، مثلاً "ملاۃ کے بجائے صلوۃ اور زکات کے بجائے زکوۃ وغیرہ: (۵) وصل: بعض مقامات پر دو دو حرفوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے، مثلاً "نسما (نس اور ما): (۶) فصل: جبکہ کچھ مقامات پر چھ حروف کو الگ الگ کر کے لکھا جاتا ہے (مثلاً اور ان پر بحث کے لیے دیکھیے "آذیل مادہ)۔

قرآن مجید: جس طرح قرآن حکیم لکھنے کا ایک خاص انداز ہے اس طرح قرآن حکیم کو پڑھنے اور پڑھانے کا بھی ایک مخصوص طریقہ ہے، جس کو اصطلاحاً "قراءت" کہا جاتا ہے۔ زبانہ گزرنے کے ساتھ اس فن کے بڑے بڑے امام اور ماہر پیدا ہوئے جن میں سے قراءے بعد اور قراءے عشرہ نے شہرت حاصل کی، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ابو عمرو بن العلاء البزازی البصری (۶۸-۱۵۴) ان کا شمار عظیم المرتبت قراء میں ہوتا ہے: (۲) نافع بن عبد الرحمن اللیثی المدنی (۷۰-۱۶۹/۷۸۵) قراءت اور تفسیر میں شہرت کے مالک تھے، الاممی اور قائلون ان کے شاگرد ہیں: (۳) عبد اللہ بن کثیر ابو معبد (۳۵-۱۲۵/۷۳۸) مکہ مکرمہ کے طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے: (۴) عاصم بن بحدلہ الاسدی الکوفی (م ۷۴ھ) مشہور محدث ہونے کے علاوہ طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے: (۵) عبد اللہ بن عامر الجعفی (۲۱/۷۳۱-۳۱/۷۸۸) انھوں نے متعدد صحابہ سے قرات کا فن سیکھا، قراءے بعد میں بزرگ ترین شخص تھے: (۶) حمزہ بن حبیب التریات (۸۰ھ ۱۵۶/۷۷۳) جماعت قراء میں سے سب سے زیادہ عابد و زاہد تھے: (۷) الکسائی ابو الحسن (م ۱۸۹ھ) عباسی دور کے نامور قاری تھے، ان پر قرات بعد ختم ہو گئی، باقی کے تین قاری ابو جعفر المدنی (م ۳۰ھ ۱۳۰/۷۴۷) (۹) یعقوب الخفزی (م ۲۰۵ھ ۸۲۱/۷۸۲) اور

اس کام پر مامور کیا۔ انھوں نے بڑی تنگ و دو اور محنت سے ایک ایسا نسخہ تیار کیا جو عمدہ نبوی کے تمام نسخوں کا جامع تھا۔ اس نسخے کی نقول تمام اسلامی علاقوں میں بھیجی گئیں۔ اور اسکا ایک نسخہ حضرت ابو بکر صدیق کے پاس رہا۔ یہ نسخہ حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے یہ اس شکایت کے ملنے پر کہ لوگ قرآن مجید کی تلاوت و قراءت میں باہمی اختلافات کا اظہار کرنے لگے ہیں صحابہ کرامؓ کی چار افرو پر مشتمل ایک جماعت کو مدینہ منورہ سے نقول تیار کرنے پر مامور کیا۔ اور جو نقول تیار ہوئیں انھیں سرکاری طور پر مملکت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں بھجوا دیا گیا۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا کام نہیں ہوا، کیونکہ یہ عظیم الشان کام تو اس سے پہلے مکمل ہو چکا تھا، البتہ نقل و کتابت اور نسخے تیار کرنے کا کارنامہ انجام دیا گیا۔ روایات کے مطابق تمام بڑے اور اہم شہروں بالخصوص مکہ مکرمہ، دمشق اور بصرہ، کوفہ وغیرہ میں اس نسخے کی ایک ایک نقل ارسال کی گئی اور ایک نقل خود حضرت عثمانؓ نے اپنے پاس رکھی۔ ان نسخوں کو مصحف امام کا نام دیا گیا۔ آج تک قرآن حکیم کی تحریر و کتابت اسی نسخہ عثمانی کے مطابق انجام دی جاتی ہے۔

کاتبین وحی: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چند صحابہ کرام کو قرآن حکیم کی تحریر و کتابت کے کام پر مامور کیا تھا۔ کاتبین وحی کی اس فہرست میں خلفائے اربعہ کے علاوہ امیر معاویہؓ، ریان بن سعد، خالد بن ولید، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ثابت بن قیس ارقم بن الارقم، حنظلہ بن الربیع اور ابو رافع قبلی شامل ہیں۔

رسم الخط: ظہور اسلام کے وقت عرب میں تحریر و کتابت کا رواج تو پڑ چکا تھا، مگر یہ فن زیادہ اشاعت پذیر نہ ہو سکا تھا۔ اس وقت صرف چند لوگ ہی اس فن سے واقف تھے۔ جن سے کچھ کاتبین وحی مقرر ہوئے۔ ابتدائی زمانے کا رسم الخط سادہ اور معمولی نوعیت کا تھا۔ بعد ازاں بالخصوص خلفائے راشدین کے زمانے میں عربی رسم الخط نے کافی ترقی کی اور اس میں کچھ بدلتی اعتبار کر لی گئیں، مگر قرآن مجید کی تحریر و کتابت عربی زبان کے اس سادہ اور ابتدائی رسم الخط کے مطابق ہی کی جاتی رہی جس کے مطابق اولین کاتبین وحی نے اسے لکھا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قرآن مجید کے نہ صرف الفاظ و حروف کی حفاظت کی جائے، بلکہ اس کے سابقہ رسم الخط کو بھی پوری

خلف (م ۵۲۹۹/۶۸۳۳) قرآن عشرہ کی فہرست میں شامل ہیں۔

روایت قراء: ان مشہور و صاحب قاریوں کے علاوہ چند اور قاری بھی قراءت کی دنیا میں شہرت کے مالک ہیں۔ ان قاریوں کو روایت (واحد راوی) کہا جاتا ہے۔ اس فہرست میں قالون (ابو موسیٰ عیسیٰ بن یثا ۵۳۰ھ/۶۳۸-۶۴۵/۲۲۰) درش (ابو سعید عثمان بن سعید ۵۸۰ھ/۶۲۸-۶۳۸/۱۹۷) ابوبکر شعبۂ الازدی الکوفی (م ۱۹۳ھ/۶۸۰) ہشام بن عمار (۱۵۳-۲۳۵ھ) ابن زکوة (۱۴۳-۲۳۳ھ) اور ابو الحارث (م ۲۳۰ھ) وغیرہ زیادہ نامور ہوئے مگر ان میں سب زیادہ شہرت و مقبولیت ابو عمر حفص بن سلیمان الاسدی الکوفی اور ان کی روایت کو حاصل ہوئی جسے ان کے نام پر دایفہض کہا جاتا ہے اور عملاً دنیاے اسلام میں انہی کی قراءت متداول ہے اور ہر جگہ اس کو اولیت دی جاتی ہے۔

قرآن مجید پر نقطے: جس وقت قرآن حکیم نازل ہوا اور اسکی اولین تدوین و کتابت ہوئی اس وقت اہل عرب کے ہاں حروف پر نقطے ڈالنے کا رواج نہ تھا، مگر غیر عرب چونکہ نقطوں کے بغیر الفاظ و حروف کی پہچان کے عادی نہ تھے۔ اس بنا پر انہیں غیر مشکوٰۃ مصاحف کو پڑھنے اور تلاوت کرنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس مشکل کا احساس سب سے پہلے دور فاروقی میں کیا گیا۔ بعد ازاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت میں ابو الاسود الدؤلی نے زیاد بن ابیہ والی بصرہ کے ایما سے اس کام کا آغاز کیا اور قرآنی الفاظ و حروف پر نقطے ڈالنے کی ابتدا کی، اسی بنا پر ان کو نقطہ ابو الاسود کہا جاتا ہے۔

چند مشہور کتب قرآن: اسلامی تاریخ کے ابتدائی ایام میں قرآن حکیم کے جن کاتبوں نے شہرت حاصل کی ان میں خالد بن ابی البلاج پہلا شخص ہے جو اپنے حسن خط میں کی وجہ سے مشہور ہوا جو مشہور اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک کا باقاعدہ ملازم تھا۔ ابو حدای (بعد مقتسم باللہ عباسی) ابن ام شیبہ، المسور، ابو حمیرہ اور ابن حمیرہ وغیرہ بھی کوفہ کے مشہور کاتبین قرآن تھے۔

قرآن مجید کی زرکاری کرنے والے لوگ: قرآن حکیم زرکاری اور تذهیب کرنے والوں میں السیفی، ابراہیم الصغیر، ابو موسیٰ ابن عمار، ابن السقی، محمد اور اسکا بیٹا اور ابو عبداللہ الخزیمی اور اس کا بیٹا وغیرہ قابل ذکر ہیں (الفہرست، ص ۱۵، ۱۶، طبع فلوگل)۔

جلد بندی کرنے والے مشاہیر: حسب ذیل افراد نے قرآن حکیم کی جلد بندی میں نام پیدا کیا۔ ابن ابی الحریش، شذہ المتراض عجینی، ابو عیسیٰ بن شیران، دیمانہ الاسمران الحجام، ابراہیم اور اسکا بیٹا محمد اور حسین بن الصغار وغیرہ۔

طباعت قرآن مجید کا آغاز: خط عربی میں سب سے پہلا قرآن مجید ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں بیہرگ (المانیا) میں طبع ہوا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق ۹۲۲ھ/۱۵۱۱ء میں پہلا قرآن مجید ہندو (اٹلی) سے شائع ہوا۔ بعد ازاں ترکی اور مصر میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی۔ مضامین قرآن: قرآن حکیم کے موضوعات انسانی زندگی کے تمام ضروری اور اہم پہلوؤں کو محیط ہیں، جن کی مزید توضیح و تشریح سنت نبویہ میں کی گئی ہے۔ قرآن مجید میں جس موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ توحید باری تعالیٰ: توحید باری تعالیٰ قرآن حکیم کا سب سے اہم بنیادی اور ہمہ گیر موضوع ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ کے دلائل و شواہد، اسکی یگانگی و وحدانیت، اس کے لیے صفات کمال کا اثبات (حمد) اور نقائص و عیوب سے پاک و تنزیہ، اس کے لیے علم غیب کلی کا اثبات اور باقی افراد سے اسکی نفی، وغیرہ کے عنوانات پر کھل کر بحث کی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی فرد ان صفات میں خدا کا ہم سر نہیں ہے، (۲) شرک: قرآن حکیم توحید باری کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اسکی ذات و صفات میں شرک (= برابری، ہم سری) کی بھی ہر جگہ تردید و مذمت کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا نہ کوئی شریک ہے اور نہ کوئی ہو سکتا ہے، (۳) تقویٰ: قرآن مجید کے نزدیک دنیوی اور اخروی فلاح و نجات کا وارودار تقویٰ پر ہے۔ جس کے معنی خدا تعالیٰ کے ڈر سے اس کے احکام کی نافرمانی سے باز رہنے کے ہیں۔ قرآن حکیم میں تقویٰ کے اس عمل کو عبادت سے لے کر عام مقامات اور اخلاق تک سبھی شعبہ ہائے حیات تک وسیع کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ بندہ جب تک زندگی کے جملہ معاملات میں تقویٰ اختیار نہیں کرتا اسکی کامیابی محل نظر رہتی ہے، (۴) رسالت و نبوت: قرآن مجید میں نظام رسالت و نبوت پر بھی بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جب سے یہ دنیا وجود میں آئی ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے نبی اور رسول آتے رہے ہیں اور یہ نبی انسانوں میں سے ہی پنے جاتے

دلوں کی ادائیگی کے مخصوص طور طریقوں (مسلک) کا ذکر بھی قرآن مجید کا خاص موضوع ہے؛ (۱۱) عدل و انصاف کا قیام: اسلام کا بنیادی نصب العین ہے اس باب میں کسی کی بے جا رو رعایت یا کسی کی بے جا مخالفت سراسر اسلام کے منافی ہے، عدل و انصاف کے قیام اور استحکام کے لیے ہر مسلمان کو مکلف ٹھہرایا گیا ہے اور حکم دیا گیا ہے کہ ان معاملات میں مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ اس کے رسول اور اولوالامر (با اختیار حکام) کی اطاعت کرنی چاہیے۔ تاہم مؤخر الذکر کے بارے میں مزید صراحت یہ کی گئی کہ تنازعہ امور میں آخری فیصلہ اللہ اور اس کے رسول ہی کا ہو گا؛ (۱۲) حرمت سودہ سود اور سودی لین دین کی قیادت و مذمت قرآن مجید کا ایک اور اہم موضوع ہے۔ قرآن حکیم میں ہر قسم کے سودی لین کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور اسکے بجائے صدقات اور قرض حسنہ کی ترغیب دی گئی ہے؛ (۱۳) اخلاق حسنہ: قرآن حکیم میں اخلاق حسنہ کی اہمیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں تقویٰ کی اصطلاح دو رس مقاصد کے لیے استعمال کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں اخلاقیات کے سلسلے میں خاص طور پر اسوہ حسنہ (آنحضرت کی سیرت و شمائل) کا بار بار ذکر دیا گیا اور لوگوں کو آپ کے اسوہ حسنہ کی پیروی کی ہدایت کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اسلامی اخلاقیات کے اہم اصولوں کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ جن میں سے غیبت، تجسس یا بدظنی، کسی کا مذاق اڑانے اور نام بگاڑنے کی ممانعت، عنو و درگزر، ناپ تول میں درستگی، امانت اور عہد کے ایفا، ماں باپ اور دیگر عزیزوں، رشتے داروں اور ہمسایوں سے حسن سلوک وغیرہ کا حکم بطور خاص دیا گیا ہے۔ اسکے علاوہ انکساری، ازدواجی زندگی میں بیویوں سے حسن سلوک، دیگر مذاہب کے پیشواؤں کے خلاف نازیبا الفاظ استعمال کرنے کی ممانعت، راست بازی، پاکبازی اور پاک دامن کی اہمیت کا بیان بھی قرآن حکیم کا خاص موضوع ہے۔

(۱۴) معاشیات: قرآن مجید میں مسلمانوں کی معاشی زندگی کے متعلق بھی اہم ہدایات دی گئی ہیں۔ اس ضمن میں بطور خاص اتفاق فی سبیل اللہ کا حکم اور ارتکاز و اعتدال (ذخیرہ اندوزی وغیرہ) کی ممانعت کی گئی ہے۔ دولت مندوں کے مال میں محتاجوں کا حق رکھا ہے کہ وہ ان کی مدد کریں۔

(۱۵) آداب مجلس: قرآن مجید میں آداب مجلس کی تعلیم بھی

تھے۔ اس اعتبار سے وہ بشری تھے مگر خدا تعالیٰ نے انھیں منصب نبوت پر سرفراز کر دیا تھا۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام تھے اور سب سے آخر میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہمت ہوئی۔ آپ کے آنے کی خوشخبری تمام انبیاء نے اپنی اپنی قوموں کو سنائی۔ آپ کی آمد سے دنیا میں نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داری امت محمدیہ پر عائد کر دی گئی؛ (۵) اطاعت رسول: قرآن حکیم میں بتایا گیا ہے کہ امت پر اپنے نبی کی اطاعت ضروری اور لازمی ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم ایسا نہ کرے تو وہ عذاب خداوندی کا شکار ہو جاتی ہے، چنانچہ اس حوالے سے امت محمدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمانبرداری اختیار کرنے کا پابند کیا گیا ہے؛ (۶) جہاد: قرآن مجید میں جہاد کو عبادت کی حیثیت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہر مسلمان کو اپنی جان اور اپنے مال سے جہاد کرنا چاہیے؛ (۷) نماز: نماز اسلام کا بنیادی اور اہم رکن ہے۔ قرآن حکیم میں واضح کیا گیا ہے کہ ہر نبی نے خود بھی نماز قائم کی اور اپنے متوسلین کو بھی نماز کی پابندی کا حکم دیا۔ اس طرح اللہ نے امت مسلمہ پر نماز، ہنگامہ فرض کی ہے جسکی ہر مسلمان کو پابندی کرنی چاہیے؛ (۸) زکوٰۃ: اسلام کے ارکان خمسہ میں شامل اہم مالی عبادت ہے جسکا مفہوم کسی ثانی مال (مال تجارت) یا نقد روپیہ پیسہ یا سونے چاندی) میں سے سال گزرنے کے بعد اڑھائی فیصد کے حساب سے حصہ نکالنا اور اسے مصارف زکوٰۃ پر خرچ کرنا ہے۔ مصارف زکوٰۃ کی کل تعداد آٹھ ہے؛ (۹) روزہ: روزہ عظیم روحانی و مذہبی اہمیت کا حامل عمل ہے۔ قرآن حکیم میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس طرح پہلی امتوں پر روزے فرض کیے گئے تھے اسی طرح امت محمدیہ کو رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا پابند کیا گیا ہے۔ رمضان المبارک کا مہینہ چونکہ نزول قرآن کا مہینہ ہے اس لیے رمضان المبارک میں خصوصی عبادت کا اہتمام ایک طرح سے نزول قرآن کے سالانہ جشن کی حیثیت رکھتا ہے؛ (۱۰) حج: قرآن مجید میں ہر صاحب استطاعت مسلمان کو حج بیت اللہ ادا کرنے کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں عالمگیر سطح پر خشوع و خضوع کے جذبات پیدا کرنے کے علاوہ باہمی اخوت و بھائی چارے کی فضا کو پروان چڑھایا جائے۔ حج صرف خاص دنوں میں کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ سال کے بقیہ ایام میں عمرے کی سعادت حاصل کی جاسکتی ہے۔ ان

ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عظمت قرآن: قرآن مجید کی روشنی میں: قرآن مجید کی عظمت و فضیلت کا اس امر سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں کی تثبیت، ذہن و فکر کے استحکام اور ہدایت و رحمت کے لیے دنیا میں نازل کیا ہے۔ اسے حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعے نہایت اہتمام کے ساتھ اتارا گیا۔ اس بنا پر اس کی حفاظت و مینا کی ذمہ داری بھی خود اللہ تعالیٰ نے اٹھائی ہے۔

قرآن مجید کے تقدس کا یہ حال ہے کہ شیاطین اس کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتے۔ یہ کتاب انداز و تبشیر دونوں موضوعات پر حاوی ہے۔ اسے ہر لفظی و معنوی کجی سے محفوظ رکھا گیا ہے، اسی بنا پر یہ کتاب لوگوں کو کفر کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی کی طرف لیجانے کا ذریعہ ہے، پھر یہ کتاب سابقہ کتب ساریہ کے مضامین کا عطر و خلاصہ بھی پیش کرتی ہے اور اس کے سوا بھی یہ بہت کچھ ہے، اس لیے یہ کتاب سابقہ کتب کی مصدق (تصدیق کرنے والی یا مصداق) ہے۔

قرآن مجید کی بنیادی فضیلت یہ ہے کہ یہ کتاب بنی نوع انسان کے لیے حقائق کی راہیں واضح کرتی ہے اور انھیں صراطِ مستقیم پر چلنے کی تلقین کرتی ہے اور پھر یہ اس درجہ معیار حق و صداقت ہے کہ اسکے بارے میں ذرہ برابر بھی شک و شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی صفات حسنہ میں سے خود قرآن حکیم میں متعدد صفات، مثلاً: شفا، رحمت، ہدایت، موعظہ، قیام، نور، نور مبین، بشری، مبارک، ذکر، برہان، بشار، کتاب مبین، حکمت، کتاب عزیز، فرقان اور عظیم و مجید وغیرہ کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے قرآن حکیم کی عظمت و رفعت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت کا یہ پہلو بھی قابل ذکر ہے کہ یہ اپنے افکار و معانی اور اپنے الفاظ و تراکیب دونوں پہلوؤں سے ایک عظیم الشان معجزہ ہے اور اسکی تلاوت کی تاثیر انگریزوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے انسانی دلوں کا رشتہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے جا جڑتا ہے۔ اس کی تلاوت سے آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں اور جسم پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید کا یہ بھی فضل و کمال ہے کہ وہ اس کتاب کنون، یعنی لوح محفوظ میں مندرج ہے، جس کو مطہرین کے سوا کوئی ہاتھ

دی گئی ہے، مثلاً: مجلس میں ایک دوسرے میں کس کر نہ بیٹھا، بلکہ کھلے کھلے ہو کر بیٹھنا اور خواخواہ اوپنی آواز سے نہ بولنا وغیرہ؛ (۱۳) آداب رسول: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آداب و تعظیم کی تعلیم بھی کی گئی ہے، مثلاً: حضور کا نام آتے ہی آپ پر درود و سلام پڑھنا، حضور کو ایذا پہنچانے سے گریز کرنا۔ حضور کے سامنے اوپنی آواز سے نہ بولنا اور حضور کی شان میں سوائے ادبی سے محتاط رہنا وغیرہ؛ (۱۵) حصول علم کی ترغیب اور اس کے فضائل: علم اور فضیلت علم بھی قرآن مجید کا اہم مضمون ہے۔ قرآن مجید میں ہر جگہ علم اور اہل علم کی تعریف اور جہالت و اہل جہالت کی پائی بیان کی گئی ہے؛ (۱۶) دین میں عقل کا مقام: اسلام ایک دین فطرت ہے، لہذا اس کے جملہ احکام عقلی تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔ اس بنا پر قرآن مجید میں ہر جگہ عقل و بصیرت سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے۔ البتہ اسلام میں عقل کو وحی کے تابع کیا گیا ہے کہ وہ اس سے برتر نہیں؛ (۱۷) قصاص و دیت: قرآن مجید میں بنی نوع انسان کی تکریم کا ذکر کرتے ہوئے انسانوں کی جانوں، عزت اور اموال کو محترم قرار دیا گیا ہے، اسی بنا پر جو لوگ اس قانون کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں تو ان کو قصاص (بدلے میں) قتل کیے جانے کا حکم دیا گیا ہے، البتہ اگر ورثہ معاف کر دیں یا قتل عمد کے بجائے قتل خطا ہو تو دونوں صورتوں میں دیت [رگ بانی] واجب ہو جاتی ہے؛ (۱۸) چوری اور ڈکیتی کی سزا: قرآن مجید میں چور کے ہاتھ کاٹنے اور ڈاکو کو اس کے جرم کی نوعیت کے پیش نظر قتل، سولی، مخالف جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے یا جلا وطن کرنے کا حکم دیا گیا ہے؛ (۱۹) حد زنا: قرآن مجید نے حد زنا بھی بیان کی ہے۔ جس کی دو صورتوں رجم (ستساری) اور جلد (سو درے لگانا) ان میں سے مؤخر الذکر کی تفصیل احادیث میں مندرج ہے؛ (۲۰) امر بالمعروف و نہی عن المنکر: قرآن مجید میں جہاں ”مستم نبوت“ کا ذکر آیا ہے وہاں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو امت محمدی کی مجموعی ذمہ داری قرار دے کر امت کو ہر زمانے اور ہر علاقے سے تبلیغ و دعوت کا مکلف ٹھہرا دیا گیا ہے۔

فضائل و آداب قرآن مجید: قرآن مجید نہایت فضیلت و برکت والی کتاب ہے۔ اس کے فضائل و آداب قرآن مجید میں بھی بیان کیے گئے ہیں اور احادیث مبارکہ و آثار صحابہ و تابعین میں بھی منقول

کے دن ایسا تلخ پہنایا جائے گا جس کی چمک دمک سورج سے بھی زیادہ ہوگی۔ خود حاملین قرآن قیامت کے دن انبیاء اور برگزیدہ لوگوں کے ساتھ ہوں گے اور اس دن کی تمام مصیبتوں سے محفوظ و معدون ہوں گے اور ہر حال قرآن دس دس افراد کی شفاعت کا اہل ہوگا۔

فضیلت قرآن کے بارے میں ایک روایت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ قرآن مجید کا نماز میں تلاوت کرنا بغیر نماز کے تلاوت کرنے سے اور بغیر نماز کے تلاوت کرنا تسبیح و تکبیر سے اور تسبیح و تکبیر صدقہ سے اور صدقہ روزے سے افضل ہے۔ نیز یہ کہ قرآن مجید کو زبانی پڑھنا ہزار درجے ثواب رکھنا ہے اور دیکھ کر پڑھنا دو ہزار درجے کا ثواب رکھتا ہے نیز قرآن مجید کی تلاوت سے دلوں کا رنگ دور ہو جاتا ہے۔

جس گھر میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ہو اس گھر میں اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے اور فرشتے ان پر سایہ کر لیتے ہیں۔ قرآن مجید مرد مومن کی زندگی کا مکمل دستور حیات ہے، اس بنا پر ایک حدیث طیبہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن مجید اپنے ماننے والے کو جنت میں اور نہ ماننے والے کو جہنم میں لیجانے کا ذریعہ ثابت ہوگا۔

مختلف صورتوں کے فضائل: کتب احادیث میں بعض سورتوں اور آیتوں کے الگ الگ بھی فضائل بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سورۃ الفاتحہ سب سے مقدم ہے اس کو السبع الثانی (سات دھرائی جانے والی آیتیں) بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی نماز بھی مکمل نہیں ہوتی۔ یہ سورہ مبارکہ ہر بیماری کا علاج اور شفا بھی ہے، نیز اسکے پڑھنے کو دو تہائی قرآن مجید پڑھنے کے برابر قرار دیا گیا۔ قرآن مجید کی دوسری سورتوں میں سورۃ البقرہ بھی بڑی فضیلت و برکت کی حامل ہے۔ اس سورہ مبارکہ کو قرآن مجید کی کوہن اور قرآن مجید کا فکر انگیز حصہ بھی کہا گیا ہے۔ سور مفصلات قرآن مجید کا خلاصہ اور نچوڑ ہیں۔ سورہ البقرہ اور سورہ آل عمران کی آخری آیتیں بھی بے حد فضیلت کی حامل ہیں، جمعہ کے دن سورہ آل عمران اور دوسری روایت میں سورہ الکہف کی تلاوت کی بڑی فضیلت آئی ہے اسے اگلے جمعہ تک کے لیے نور اور مغفرت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ سورہ یس کی صحیح سویرے تلاوت سے حالتیں پوری ہوتی ہیں اور سابقہ گناہوں سے معافی ملتی ہے۔ سورہ الرحمن کو عروس القرآن کہا گیا ہے، جبکہ بعد از نماز مغرب سورۃ فاتحہ کی تلاوت فقر و فاقہ سے

نہیں لگاتا۔ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کے سامنے اہل عرب کی فصاحت و زبان دانی کے چرچے ماند پڑ گئے اور اسکے حسن بیان سے متاثر ہو کر لوگوں نے دھڑا دھڑا اسلام قبول کیا۔ قرآن مجید کے اعجاز کا پہلو اس درجہ مستحکم ہے کہ مخالفین کو اس جیسی ایک سورۃ بنا کر لانے کو کہا گیا، مگر وہ کوشش کے باوجود ایسا نہ کر سکے۔

اس کے حسن بیان سے انسان ہی نہیں بلکہ جنات بھی نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ بخوبی مستفید بھی ہوئے، پھر اس کا اہل معیار بلند ہونے کے باوجود اس کا پڑھنا اور سمجھنا نیز یاد کرنا اتنا سہل ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بھی با آسانی اس کو پڑھتے اور حفظ کر لیتے ہیں۔

فضائل قرآن حدیث کی روشنی میں: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی مختلف مواقع پر قرآن مجید کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں۔ آپ ان لوگوں کو بہترین لوگ قرار دیتے ہیں جو قرآن مجید کو خود بھی پڑھتے ہیں اور دوسروں کو بھی اسکی تعلیم سے آراستہ کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی دعائیں اور آرزوئیں پوری کی جاتی ہیں۔ ایک اور حدیث میں قرآن مجید کی ہر ایک آیت کے پڑھنے یا پڑھانے کا ثواب ایک صحت مند اونٹنی ذبح کرنے اور خیرات کرنے کے مساوی بیان کیا گیا ہے اور قرآن میں مہارت رکھنے والے کو ملائکہ کرام کی ہمراہی کی بشارت دی گئی ہے۔ بعض دیگر روایات کے مطابق حامل قرآن ان دو افراد سے ایک ہے، جن پر رشک کیا جاسکتا ہے (البغاری)۔

قرآن مجید صرف آخرت کی زندگی کے لیے ہی مفید نہیں بلکہ اسکے ذریں اصول دینی فوز و فلاح کے بھی ضامن ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک حدیث میں بیان فرمایا کہ قرآن حکیم کے ذریعے اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کو سر بلند فرماتے ہیں اور کچھ لوگ اس کے (ترک کرنے کے) باعث ذلیل و خوار ہو جاتے ہیں۔

قرآن مجید ان تین اشیا میں سے ایک ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ہوں گی اور اللہ کے حضور سفارش کریں گی، قرآن حکیم کے ہر حرف کے بدلے دس نیکیاں ملتی ہیں۔ پھر اس کی کثرت تلاوت و مزاوت سے دل آگاتا نہیں، بلکہ ہر دفعہ اس کی تلاوت سے حظ و لطف حاصل ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کے پڑھنے پڑھانے والے کے والدین کو قیامت

نجات کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ سورۃ الاعلیٰ، سورۃ النکاح، سورۃ الاخلاص اور مؤذنتین کی فضیلت خصوصی طور پر بیان ہوئی ہے۔

آداب تلاوت قرآن مجید: قرآن مجید کی بے پایاں عظمت و فضیلت کا یہ تقاضا ہے کہ اسے اس کے آداب ملحوظ رکھ کر تلاوت کیا جائے، چنانچہ قرآن و حدیث میں اسکے حسب ذیل آداب تلاوت بیان کیے گئے ہیں: (۱) تلاوت کا آغاز تعوذ و بسم پڑھا جائے؛ (۲) مؤدب بیٹھ کر پوری حاضر قلبی کے ساتھ اسکی تلاوت کی جائے؛ (۳) قرآن مجید کی تلاوت تدبر و تفکر کے ساتھ کی جائے؛ (۴) قرأت کرنے والے کو اپنے اور خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کر لینی چاہیے؛ (۵) قرآن مجید کو صاف آواز میں ترتیل کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۶) عذاب یا ثواب والی آیت کو بتکرار پڑھا جائے۔ تاکہ اس کے تمام پہلو اچھی طرح سامنے آ جائیں؛ (۷) آیت رحمت پر حصول رحمت کی اور آیت عذاب پر پناہ کی دعا کی جائے؛ (۸) قرآن مجید کو نہایت غور و فکر کے ساتھ پڑھا جائے اور سننے والے کان لٹکا کر سنیں؛ (۹) قرآن مجید کی تلاوت عربی لب و لہجے میں کی جائے؛ (۱۰) متعلق علیہ قرأت کے مطابق تلاوت کی جائے، شاذ و اور اختلافی قرأت سے اجتناب کیا جائے؛ (۱۱) جس قرأت کے مطابق تلاوت کی جا رہی ہو اس کے مطابق تلاوت جاری رکھی جائے، کسی اور قرأت کو درمیان سے شروع کر دینا مناسب نہیں؛ (۱۲) نماز میں قرآن مجید کو موجودہ ترتیب کے اعتبار سے پڑھا جائے؛ (۱۳) قرآن مجید کو حسن صورت اور عمدگی سے پڑھا جائے؛ (۱۴) قرآن مجید ان لوگوں سے سنا جائے جن کی آواز اور ادائیگی خارج کا طریقہ عمدہ ہو؛ (۱۵) پوری آیت پڑھی جائے یا اتنا حصہ پڑھا جائے جو باہم مربوط ہو؛ (۱۶) اگر دوران تلاوت جہاں آئے تو قرآن شریف بند کر دیا جائے؛ (۱۷) علاوہ ازیں بعض قرآن آیات (دیکھیے آ آذیل مادہ) پر آواز پست کر دی جائے؛ (۱۸) بعض آیات میں استفساریہ انداز اختیار کیا گیا ہے وہاں جواب میں ملی ... کے (دیکھیے آ آذیل مادہ)؛ (۱۹) قرآن مجید پڑھنے والے کو دوسرا شخص سلام نہ کہے، اگر کہے تو جب بھی جواب دینا ضروری نہیں؛ (۲۰) حافظ اپنے اپنے حصہ حفظ کی حفاظت کرے؛ (۲۱) اگر قرآن مجید بھول گیا ہو تو یہ نہ کہے کہ میں بھول گیا ہوں بلکہ یہ کہے کہ مجھے بھلا دیا گیا ہے؛ (۲۲) قرآن مجید کی کسی آیت کے منہموم یا مصداق میں نہ شک کیا جائے نہ اس کی غلط توضیح و تفسیر کی جائے؛ (۲۳) جہاں خطرہ ہو وہاں

قرآن مجید کو ساتھ لے کر نہ جائے؛ (۲۴) قرآن مجید ختم کر کے صاف ستھرا لباس پہن کر خداوند تعالیٰ سے دعا مانگے؛ (۲۵) قرآن مجید ختم کرنے کے بعد سورۃ البقرہ کی ابتدائی پانچ آیتیں (تا المنفلون) بھی پڑھی جائیں؛ (۲۶) قرآن مجید کو تدبر و تفکر کے ساتھ اور اس کے معانی سمجھ کر پڑھا جائے؛ (۲۷) دعائی آیات کی تلاوت کے وقت خود پر وہی کیفیت طاری کر لی جائے؛ (۲۸) اس کو غایت درجہ صحت تلفظ اور صحت اعراب کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۲۹) کتابت قرآن مجید کے لیے صاف ستھرا اور پاکیزہ کاغذ استعمال کیا جائے؛ (۳۰) قرآن مجید غیر مسابوں کے ہاتھ فروخت نہ کیا جائے؛ (۳۱) قرآن مجید کی بعض آیات کو روحانی و جسمانی بیماریوں کے موقع پر (حسب تصریحات صلف) پڑھا جائے؛ (۳۲) قرآن مجید کی تلاوت اور منہموم کو سمجھنے میں جلدی نہ کی جائے؛ (۳۳) جہاں قرآنی احکام کی توبین کا پہلو نکلتا ہو وہاں بیٹھنے سے پرہیز کیا جائے؛ (۳۴) اس کا اتباع کیا جائے؛ (۳۵) اس کو لوگوں تک پہنچایا جائے؛ (۳۶) اس راستے کی مشکلات اور مصائب سے دل برداشتہ نہ ہو؛ (۳۷) ہر دور میں لوگوں کو اس کی دعوت دی جائے۔

اعجاز القرآن: اعجاز قرآن سے مراد قرآن کا وہ اعجازی پہلو ہے جس نے دنیا کو اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز کر دیا ہے۔ اس طرح قرآن مجید رسالت محمدی کے اثبات اور دین اسلام کی حقانیت و صداقت کا ایک دائمی اور ابدی معجزہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اعجاز القرآن کا پس منظر: ہر نبی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق معجزات عطا کیے گئے، چنانچہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں عربوں میں شعر و شاعری اور خطابت کے چرچے تھے۔ اس بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جو معجزہ عطا کیا گیا وہ حسن نظم اور حسن بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔ قرآن کی فصاحت و بلاغت کا یہ عالم ہے کہ اسکی معنی آفرینی اور تاثیر معنوی کا اعتراف بڑے بڑے دشمن اسلام نے بھی کیا ہے۔

جب مخالفین نے یہ افترا پر دازی شروع کی کہ قرآن مجید کو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھڑتے ہیں تو اس پر قرآن مجید میں انھیں کہا گیا کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسا کلام بنا سکتے ہیں، تو تم کیوں نہیں بنا سکتے۔ لہذا تم اس جیسی دس یا پھر ایک ہی سورہ بنا کر دکھا دو۔ مخالفین کوشش کے باوجود اس چیلنج کا جواب نہ

دے سکے۔

وجہ اعجاز: قرآن حکیم کے وجود اعجاز کا احاطہ کرنا استطاعت

بشری سے باہر ہے، چند پہلوؤں کا ذکر حسب ذیل ہے:

(۱) فصاحت و بلاغت: قرآن حکیم اپنی فصاحت و بلاغت کے

اعتبار سے معجزہ ہے۔ اس میں ہر موقع و محل پر یکساں طور پر فصاحت

و بلاغت پائی جاتی ہے؛ (۲) قدرت اسلوب: قرآن مجید نے مروجہ طور

طریقوں سے ہٹ کر نیا انداز اور اسلوب اختیار کیا اور پھر اسے آخر

تک بھالایا۔ الفاظ کی بندش، جملوں کی برجستگی، عالمانہ انداز بیان اور

پھر موقع محل کے مطابق انداز بیان نے نظم قرآن کو جو حسن بخشا ہے

اس کی مثل دنیا پیش کرنے سے عاجز ہے؛ (۳) پیشین گوئیاں: قرآن

حکیم میں آئندہ پیش آنے والے واقعات کے متعلق جو پیش گوئیاں

کی گئی ہیں، مثل کے طور پر دین اسلام کے غلبہ و استحکام، معرکہ بدر

میں فتح و کامرانی اور اہل روم کے اہل فارس پر جنگ میں غلبہ وغیرہ

کی پیشگوئیاں، سب حریف، بحرف پوری ثابت ہو چکی ہیں؛ (۴) ام

سابقہ کے حالات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ای (ان

پڑھ) ہونے کے بلوجود قرآن حکیم نے ام سابقہ کے جو حالات اور

واقعات بیان کیے ہیں، تاریخ ان کی صداقت کا اعتراف کرتی ہے۔

واقعات کا یہ پہلو یقیناً "بست بڑا معجزہ ہے؛ (۵) قوت تاثیر: قرآن مجید

کی اثر انگیزی بھی اس کے عظیم محاسن میں سے ہے۔ اسے سن کر

بڑے بڑے مخالفین اسلام دنگ رہ گئے۔ بہت سوں نے اسلام قبول

کر لیا اور بہت سے اپنی کفریات سے تائب ہو گئے؛ (۶) بقاء و ثبات:

قرآن مجید میں اور باتوں کے علاوہ اس بات کا ذکر بھی کیا گیا ہے کہ

اس کتاب کو جس طرح اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اسی طرح اس کی

حفاظت و صیانت بھی خداوند تعالیٰ ہی کریگا، چنانچہ چودہ صدیاں

گزرنے کے بلوجود قرآن مجید اپنی مکمل آب و تاب کے ساتھ دنیا پر

موجود ہے جبکہ سابقہ آسمانی کتب چند سالوں میں کچھ سے کچھ ہو گئیں

(رک پہ تورات، انجیل)؛ (۷) کثرت تکرار: عام طور پر اچھی سے اچھی

کتاب کو بھی دوبارہ پڑھنے کو دل نہیں چاہتا، مگر قرآن مجید کی حالت

اس سے مختلف ہے۔ اس کو جتنی بار پڑھا جائے ہر دفعہ نئی لذت و

فرحت حاصل ہوتی ہے؛ (۸) دعائیہ کلمات کی سحر آفرینی: قرآن مجید

میں موقع محل کے مطابق جو دعائیں نقل کی گئی ہیں ان کی سحر آفرینی

اور اثر انگیزی اپنی مثال آپ ہے۔ اس کے پڑھنے سے قاری کو

عجیب لطف و سرور کی کیفیت محسوس ہوتی ہے؛ (۹) نظم و تالیف:

قرآن کریم کا انداز نہ تو اشعار کے مشابہ ہے اور نہ ہی نثر کے، بلکہ

اس کا انداز سب سے منفرد اور نرالا ہے۔ قرآن مجید کی حیرت انگیز نظم

و تالیف ہی اس کا اعجاز ہے؛ (۱۰) اعجاز القرآن: کی تعبیر ممکن نہیں۔ ان

سب پہلوؤں کے اظہار کے بلوجود، علمائے یہ صراحت کی ہے کہ جس

طرح ملاحظہ (خوبصورتی) کا ادراک تو ممکن ہے، مگر اسے لفظوں میں

بیان نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح اعجاز القرآن کا ادراک تو کیا جاسکتا ہے

مگر اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

عصر حاضر میں قرآن مجید کے فنی حسن و جمال کو بھی اسکے وجہ

اعجاز میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ السیوطی نے قرآن مجید کے بلاغی

پہلوؤں کو حقدین کی کتب سے اخذ کر کے یکجا کر دیا ہے، چنانچہ

سیوطی نے قرآن مجید کے تشبیہ و استعارہ، کنایہ و تزیین، حقیقت و

عجاز تخصیص، استعارہ و الخشب، خبر و انشاء، جمل و مناظرہ اور امثال و

اقسام سب مباحث پر تفصیلاً روشنی ڈالی ہے، مگر قرآن مجید کا سب

سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ اس نے جاہل اور وحشی عربوں کی اخلاقی و علمی

کاپا پلٹ کر کے ان کو تہذیب اور انسانیت کے اعلیٰ مدارج تک پہنچا

دیا۔

اعجاز القرآن پر تصنیفات: اعجاز القرآن کے موضوع پر حسب

ذیل کتب تصنیف کی گئی ہیں: (۱) الجاظ (م ۳۵۵): نظم القرآن

(انظام کے رد میں لکھی گئی)؛ (۲) ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد البستانی

(م ۳۶۱): نظم القرآن؛ (۳) ابو زید بلخی (م ۳۲۲): نظم القرآن؛ (۴)

ابو عبداللہ محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶): اعجاز القرآن؛ (اس کی شرح

عبد القاہر جرجانی نے المعتمد کے عنوان سے لکھی)؛ (۵) ابوالحسن علی

بن عیسیٰ الرمالی قم (م ۳۸۳): اعجاز القرآن؛ (۶) ابوسلیمان احمد بن محمد۔

... بن الخطاب البستی (م ۳۸۸): اعجاز القرآن؛ (۷) ابوبکر الباقلائی

(م ۴۰۳): اعجاز القرآن؛ طبع سید احمد مقرر، قاہرہ؛ (۸) شیخ عبدالقادر

جرجانی (م ۴۱۷): دلائل الاعجاز؛ (۹) وہبی مصنف: الرسالة الشافیہ در

ملاط رسائل فی اعجاز القرآن؛ مطبوعہ قاہرہ؛ جرجانی علم بلاغت کے بانی

ہیں۔ ان کی کتابیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں؛ (۱۰) قاضی عبدالجبار معتزلی

(پانچویں صدی ہجری): اعجاز القرآن؛ قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) الر حشری (م

۵۳۸): الکشف؛ مطبوعہ بیروت؛ (۱۲) ضیاء الدین ابن الاثیر (م

۶۱۷): اللؤلؤ السمر؛ قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) ابن ابی الصمغ المصری (م

انسانی عقل و فکر کے لیے بہت سے اسباق مضمیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں ہابیل و قابیل کا قصہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد حضرت نوح علیہ السلام اور ان کی تبلیغ و دعوت، نیز ان کی قوم کی سرکشی و عیاری اور پھر نزول عذاب کا واقعہ قرآن مجید کے متعدد مقامات پر بیان کیا گیا ہے۔ حضرت ادریس علیہ السلام کا قصہ بھی قرآن مجید کا اہم موضوع ہے۔ اس کے علاوہ قوم عاد و ثمود اور ان کے انبیاء (ہود و صالح) ان کی بستیوں اور پھر تباہی کی عبرت انگیز داستان بھی قرآن مجید میں کئی مقامات پر اس انداز میں بیان کی گئی ہے جسے سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور خدا کی گرفت کا مضمون اچھی طرح سمجھ میں آ جاتا ہے۔

بعد کے انبیاء میں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام، ان کا نمرود اور اہل خاندان بالخصوص اپنے والد سے مناظرہ، ان کا ترک وطن کرنا اور ہمیشہ توحید الہی کی دعوت دینا، حضرت اسماعیلؑ کا خانہ کعبہ کی تعمیر کرنا، حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ اور ان کے بیٹوں بالخصوص یوسفؑ کے واقعات ایک سے زیادہ مقامات پر نہایت موثر انداز میں بیان کئے گئے ہیں۔

دیگر انبیاء کرام میں حضرت شعیبؑ، حضرت موسیٰؑ و ہارونؑ، حضرت یوشعؑ بن نونؑ، حضرت حزقیلؑ، حضرت الیاسؑ، حضرت اسیحؑ، حضرت شمعونؑ، حضرت داؤدؑ، حضرت سلیمانؑ، حضرت ایوبؑ، حضرت یونسؑ، حضرت ذوالکفلؑ، حضرت عزیرؑ، حضرت زکریاؑ، حضرت یحییٰؑ، حضرت مریمؑ اور ان کا خاندان، عیسیٰؑ اور ان کے حواری نیز ان کا رفع سلاوی قرآن مجید کے خاص موضوعات ہیں جن سے متعلق بڑی اہم اور مفید معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔

متفرق واقعات میں ذوالقرنینؑ، یا جوج ماجوجؑ، اصحاب الکھن، والرقيم، اصحاب الرس (کنوین والوں)، اصحاب ایکہ، قوم تبع، اصحاب سبت، اصحاب القریہ، اصحاب الجہ، (بالغ والوں) قوم یا اصحاب الاغودود (کھائی والوں) اور اصحاب فیل وغیرہ کا ذکر قرآن حکیم کی کئی جگہوں پر کیا گیا ہے۔

سیرۃ نبوی: سیرۃ نبوی سے تعلق رکھنے والے بھی بہت سے واقعات قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں۔ جس میں جنوں کی سماعت

۱۹۵۳ء) بدیع القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء، (۱۳) وہی مصنف تحریر التجربہ فی منامہ الشرو بیان اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔

متاخرین کی تصنیفات: (۱) یحییٰ بن حزم الطولی (م ۴۵۹ھ):
الدرار المتضمن بأسرار البلاغہ و علوم حقائق الاعجاز، قاہرہ ۱۹۱۳ء، (۲) ابن قیم (م ۷۵۱ھ): کتاب الفوائد الشوق الی اعجاز القرآن و علم البیان، قاہرہ ۱۹۳۷ء، (۳) بہاء الدین البکی (م ۷۵۳ھ): عروس الافراح شرح تفسیر المفتاح، قاہرہ ۱۹۳۷ء، (۴) السیوطی: معرک القرآن فی اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۲ء، (۵) مصطفیٰ صادق الرفاعی: اعجاز القرآن، قاہرہ، (۶) سید قطب: التفسیر المفسر فی القرآن، (۷) عائشہ عبدالرحمن بنت الشاطی: الاعجاز البیانی فی القرآن، قاہرہ ۱۹۷۱ء، (۸) محمد یوسف بنوری: مقدمہ مشکلات القرآن۔

قصص القرآن: قصص القرآن ایک نہایت اہم مضمون ہے جو قرآن میں بعض جگہ تفصیل اور بعض جگہ اجمال کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعض قصص کئی بار اور متعدد مقامات پر بیان فرمائے گئے ہیں اور واقعات و قصص کا سلسلہ زیادہ تر اقوام سابقہ اور ان کی طرف بھیجے ہوئے رسولوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ان کی حیثیت حق و باطل کے مجاہدوں اور اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان کے معرکوں کے عبرت آموز مجموعے اور بصیرت افروز مرقع کی ہے۔ ان میں جو تکرار اور اعادہ پایا جاتا ہے یا مختلف اسباب اختیار کیے گئے ہیں اس میں بھی بڑی بڑی حکمتیں اور مصالح پوشیدہ ہیں۔ ان قصص کا ایک مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کی حوصلہ افزائی کرنا اور ان کی ہمت بڑھانا ہے۔

قرآن مجید میں ان واقعات و قصص کا ذکر تاریخی انداز میں نہیں کیا گیا بلکہ محض بصیرت دلانے کے لیے کیا گیا ہے۔ اس بنا پر واقعات کے انہی پہلوؤں پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے جو اس مقصد پر پورا اترتے ہیں۔ ان واقعات کا ایک اعجازی پہلو بھی ہے کہ یہ واقعات ایک ایسے مفصص کی زبان سے بیان ہوئے ہیں جو امی محض قلم اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں اور واقعات کتابوں سے نہیں بلکہ براہ راست وحی و الہام سے حاصل ہوئے ہیں۔

قرآن مجید کے پہلے قصہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ان کے مبدوء ملائکہ ہونے اور پھر ابلیس کے انکار سجدہ اور آدم و ابلیس کے باہمی مقابلے اور جہنم آدم کا بیان ہوا ہے۔ جس میں

قرآن کا قصہ، غلبہ اہل روم، ہجرت مدینہ منورہ، غزوہ بدر، احد، خندق، صلح حدیبیہ یا بیعت رضوان، فتح مکہ، غزوہ حنین، تبوک، مسجد منار، اصحاب ثلثہ کی توبہ اور، زید بن حارثہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

علوم القرآن: قرآن مجید کا ایک معجزاتی پہلو یہ بھی ہے کہ اس کی وجہ سے دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا ہوا اور قرآن کی روشنی میں علوم انسانی کی تہذیب و تنظیم کی گئی ہے۔

۱۔ وہ علوم جو مسلمانوں نے قرآن فہمی کے لیے مرتب کیے، مثلاً: (۱) جمع و کتابت قرآن مجید (علم رسوم الخط القرآن): (۲) آیات و سور کی ترتیب: (۳) مکی و مدنی سورتوں کا علم: (۴) علم قرأت و تجوید: (۵) مضامین قرآن: (۶) اعجاز قرآن: (۷) قصص قرآن: (۸) علم تفسیر (رکبہ تفسیر در ۲۲۲): (۹) تراجم قرآن مجید: (۱۰) علم اعراب القرآن جس سے علم نحو معروض وجود میں لایا گیا: (۱۱) علم اشتقاق: (۱۲) غریب القرآن (قرآن کے مشکل الفاظ کے معانی)۔

(ب) وہ علوم جو قرآن کی تعلیمات و اثرات کے تحت مرتب ہوئے، ان علوم کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ چند اہم علوم حسب ذیل ہیں: (۱۳) علم التاريخ: (۱۴) علم جغرافیا: (۱۵) علم سیر و سوانح (۱۶) علم الانساب۔

علم القرآن بذات خود بہت بڑا موضوع ہے، چنانچہ متعدد اہل علم نے اس عنوان پر داد تحقیق دی ہے (رکبہ در آآ آذیل مادہ)۔ قرآن مجید کے اثرات و برکات: قرآن مجید نے سب سے پہلے عربی زبان و ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ نزول قرآن سے الفاظ کی وسعت اور نظر و فکر کی بلندی پیدا ہوئی۔ پھر اس کے طفیل جاہلی دور کے ادبی سرمائے (لظم و نثر) کو محفوظ رکھنے کی کوشش شروع ہوئی، چنانچہ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید ہی کے طفیل عربی زبان آج تک زندہ ہے۔

قرآن مجید نے ادبی مضامین کا رخ عدل و انصاف، خدمت انسانیت، تائید حق و صداقت، طہارت و پاکیزگی، عفت و حیاء اور خدا پرستی کی طرف پھیر دیا۔ قرآن مجید کے طفیل ہی عربی زبان لظم سے نثر تک پہنچی اور اسے عالمگیر زبان ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ نثر کے علاوہ شعری تحریر بھی قرآنی اسلوب سے متاثر ہوئی۔

علم اللسان: نزول قرآن کی برکت سے عربی زبان میں علوم

لسان، یعنی گرائمر (نحو و صرف) وضع کئے گئے اس ضمن میں ابو الاسود الدؤلی، عبداللہ بن ابی اسحاق الخنصری (م ۱۱۷ھ)، ہارون بن موسیٰ، عیسیٰ بن عمر (م ۱۳۹ھ)، سیب (م ۱۷۷ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، الفراء (م ۲۰۷ھ)، المازنی (م ۲۲۹ھ)، البیرونی (م ۲۸۵ھ)، ابن درید (م ۳۲۱ھ)، ابو علی القالی (م ۳۵۶ھ)، الزبیدی (م ۳۷۹ھ) اور الزمخشری (م ۵۳۸ھ)، ابن الجاہب (م ۶۳۶ھ) وغیرہ علمائے نحو نے بڑا نام پیدا کیا۔ مقفوع و موصول قرآن: اس موضوع پر عبداللہ بن عامر الجعفی (م ۱۱۸ھ) الکسائی اور حمزہ بن حبیب نے قلم اٹھایا۔

تاریخ تدوین اور اختلاف مصاحف، اس عنوان پر الجعفی، الکسائی، الفراء اور البہستانی (م ۵۲۳ھ) وغیرہ نے کتابیں لکھیں۔ اس زمانے میں قرآن مجید کی وجہ و نظائر پر مقاتل بن سلیمان اور قاضی حسین بن واقد القرشی (م ۱۵۷ھ) وغیرہ نے کتابیں تصنیف کیں۔

حروف القرآن: پر امام ابو عمرو بن العلاء البسری نے اور اجزاء القرآن پر حمزہ بن حبیب الکونی اور نافع بن عبدالرحمن المدنی (م ۲۶۹ھ) نے کام کیا۔

آیات مشابہت پر الکسائی اور مقاتل بن سلیمان نے کام کی طرح ذالی، اعراب و معانی قرآن پر ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ (م ۲۱۰ھ) اور ابو عبیدہ القاسم بن سلام (م ۲۲۲ھ) نے کتابیں مرتب کیں۔ بعد میں اس عنوان پر مزید کام ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس مصادر القرآن، اسماء المنافقین، اقسام القرآن، امثل القرآن، سجود القرآن اور شہار القرآن وغیرہ کے عنوات بھی ابتدا سے ہی زیر بحث رہے اور ان عنوانات پر مستقل کتابیں تالیف کی گئیں۔

قرن باطلہ کی تردید: اس عنوان پر قرآنی تعلیمات کے زیر اثر سفیان بن عیینہ الکونی (م ۱۹۸ھ) اور قطرب ابو علی محمد بن المستنیر (م ۲۰۶ھ) اور ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) نے داد تحقیق دی۔

لغات القرآن: قرآنی مفردات اور ان کے معانی پر سب سے پہلے یشتم بن عدی الطائی الکونی (م ۲۰۷ھ) ابو زید سعید ابن زید انصاری (م ۲۱۵ھ) الفراء، الامعمی اور محمد بن یحییٰ النطشعی نے کتابیں لکھیں اور اس موضوع کو آگے بڑھایا۔ برصغیر پاک و ہند میں لغات القرآن پر شیخ محمد مراد کشمیری (م ۱۱۳۱ھ) حمید الدین قرانی، وحید الزمان اور ڈپٹی نذیر احمد وغیرہ نے قلم اٹھایا۔

صحیح اور مفید احادیث کی شناخت ممکن ہو سکی۔ اس عنوان پر حافظ یحییٰ بن سعید القطان، یحییٰ بن معین، علی بن الدینی، احمد بن حنبل، امام ابو زرعہ، ابو حاتم، امام بخاری، امام مسلم، ابو اسحاق الجوزجانی، النسائی، ابن خزیمہ، الترمذی، الدولابی اور العسقلانی، ابن عربی، الجرجانی، الذہبی اور ابن حجر العسقلانی نے کام کیا اور تصانیف مرتب کیں۔

مطالعہ کائنات: قرآن حکیم کے زیر اثر مطالعہ کائنات اور مطالعہ انفس کو بھی فروغ حاصل ہوا اور مسلمانوں نے اس عنوان پر تاریخی نوعیت کا کام کیا۔

عام دنیا پر قرآنی تعلیمات کے اثرات: اسلامی دنیا پر قرآن حکیم کے خصوصی اثرات کے ساتھ ساتھ پوری دنیا پر بھی قرآن مجید کے اثرات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ قرآنی اثرات کے تحت مغرب میں سائنس کی تحریک برپا ہو کر پروان چڑھی۔ قرآنی عقیدہ مساوات و اخوت نے دنیا کو بید متاثر کیا۔ علی ہذا القیاس قرآنی عقیدہ و عدل توسط، تدبیر عقلی، سیر و سیاحت بغرض تدبیر، نظریہ انسانیت (Humanis m) دوسرے مذاہب کے بارے میں عدم مداخلت اور دین میں جبر و اکراہ کی ممانعت، اہل کتاب کے ساتھ رواداری، برسر جنگ مشرکین کے ساتھ مصالحت کی ترغیب، نظریہ صلح و جنگ، نظریہ خاندان، امومت اور حقوق نسواں اور قرآن مجید کے اخلاقی نظریات نے جدید و قدیم دنیا کو یکساں طور پر متاثر کیا ہے۔

علوم القرآن سے متعلق تصانیف: مسلمانوں نے ہر دور میں علوم القرآن پر تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر اب تک سیکڑوں کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

تراجم قرآن مجید: دنیا کی بیشتر زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اور یہ تراجم بلا استناد دنیا کے ہر علاقے اور ہر خطے میں دستیاب ہیں۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ قرآن، در آآ، بذیل مادہ۔



قراٹھ : (Karmatians، واحد: قراٹھی) صحیح معنوں میں یہ عربوں اور ”نبیوں“ کی ان باغی جماعتوں کا نام تھا، جو ۲۶۳ھ/ ۸۷۷ء سے عراق زیریں میں زنج کی جنگ غلامی کے بعد منظم ہوئیں اور جن کی بنیاد ایک ایسے اشتراکی نظام پر رکھی گئی جس میں شمولیت کے لیے بعض رسوم کا بجا لانا ضروری تھا۔ پرہوش تبلیغ کے باعث

بلاغت: فن فصاحت و بلاغت کی تدوین و تہذیب بھی قرآن حکیم کے زیر سایہ مکمل ہوئی۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں الجاحظ (م ۲۵۵ھ)، محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ)، الربانی (م ۳۸۶ھ)، ابوبکر الباقالی (م ۳۰۳ھ)، عبدالقادر جرجانی (م ۳۷۱ھ)، شیخ محمد عبدہ، شیخ رشید رضا اور سید قطب وغیرہ کے اسامے گرامی شامل ہیں۔

جغرافیہ: قرآنی فیوض و برکات میں جغرافیہ کی تہذیب و ترقی بھی شامل ہے، جو مسلم جغرافیہ نگاروں کے ہاتھ پایہ تکمیل کو پہنچی۔ مسلم جغرافیہ نگاروں میں سلیمان تاجر (در ۲۳۷ھ) احمد بن ابی یعقوب المعروف یہ الیعقلی (م ۲۵۲ھ) السعوی (م ۳۳۶ھ) ابن خرداز، الاسطری، ابن حوقل، الادریسی اور یاقوت الحموی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تاریخ نویسی: قرآن مجید نے تاریخ کے علم کو بھی بہت متاثر کیا اور قرآنی تعلیمات کے زیر اثر عرب میں تاریخ نویسی کا آغاز کیا۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں عبید بن شریہ الجریہی (م ۶۸ھ)، محمد بن اسحاق (۱۵۱ھ)، ابن ہشام (۲۱۸ھ)، الواقدی (م ۲۰۷ھ)، ابن سعد (م ۲۳۰ھ)، الطبری، ابن الاثیر الجزری، السعوی ابن الفطقی وغیرہ قسم کے اکابر مؤرخ شامل ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ نگاری کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے قوموں کے عروج و زوال اور ان کے اسباب و عواقب کو بھی بیان کیا ہے۔

فلسفہ و تاریخ: مسلم علما نے صرف کتب و تاریخ کا ہی نہیں لکھیں بلکہ ان پر نقد و جرح کے عمل کا بھی آغاز کیا۔ جس سے فلسفہ تاریخ کا علم ایجاد ہوا۔ اس عنوان پر ابن خلدون کو شہرت دوام حاصل ہے۔ اس کا مقدمہ تاریخ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

علم الانساب: نسب دانی بھی تاریخ کے لوازم میں سے ہے۔ مسلمانوں میں سے انبکی (م ۲۰۳ھ)، البلاذری (م ۲۷۹ھ)، ابن ہشام (م ۲۴۳ھ)، ابن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ)، ابن بکار القرطبی (م ۲۵۶ھ)، ابن عساکر اور البغدادی (م ۲۴۳ھ)، ابن القسری، القاضی المذنب (م ۵۶۱ھ)، الہمدانی (م ۳۳۳ھ)، ابن درید اور ابن حزم (م ۳۵۶ھ) اور السمعانی (م ۵۶۲ھ) نے اس موضوع پر یادگار علمی و تحقیقی کام کیے۔

علم الجرح و التعديل: علم حدیث کے راویوں اور حالات کی جانچ پڑتال کے لیے علم الجرح و التعديل وضع ہوا۔ جس کی بنیاد پر

بلغات (agapes) میں وہ ”نان بشت“ کھاتے تھے۔ اس کا علم ہمیں اس زمانے میں علاج کے مقدمے کی روداد سے ہوتا ہے (دیکھیے البری، بذیل ۸۷۲/۸۹۱ء، قرملی فرج بن عثمان الوطن بہ نصرانہ یا نصرایہ کے بارے میں)۔

حمران کے ساتھ اس کے برادر نسبتی حمدان (م ۸۸۹/۸۸۶ء) کا ذکر بھی ملتا ہے، جو سات مدارج شمولیت (بلغات سد) کے ایک دستور العمل کا مصنف تھا۔ ان رہنماؤں میں سے ایک کا لقب صاحب الامور تھا، جس نے حمدان کو اس عہدے پر سرفراز کیا اور دوسرا صاحب الناقہ، جس نے حمدان کو برطرف کر کے اس کی جگہ ذکرابیہ الدندانی کو مقرر کیا۔ ۸۸۸/۹۰۰ء میں ذکرابیہ نے صحرائے شام میں بنو ملیکی کے درمیان قرامطہ کو عام بغاوت کا حکم دیا، جس کی مدت سے تیاری کی جا رہی تھی (اور جس کے متعلق خیال تھا کہ ۸۹۰ء/۹۰۲ء میں خراسان میں رونما ہو گئی)۔ اس نے صاحب الناقہ کو اس بغاوت کا امیر مامور کیا، جس کا اسمعیلی شاہی لقب ابو عبداللہ محمد اور خاندانی نام فاطمی تھا۔ وہ ۸۸۹/۹۰۱ء میں حاصره دمشق کے دوران میں مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بھائی ”صاحب الخلل“ نے لی، جس نے بطور امیر ابو عبداللہ احمد کاشانی نام اختیار کیا اور گرفتار ہو کر ۸۹۳/۹۰۳ء میں بغداد میں قتل ہوا۔ عراقی زیریں میں قرامطہ کی تحریک بزرور شمشیر ختم کر دی گئی اور ۸۹۳/۹۰۶ء میں جب ذکرابیہ کا انتقال ہوا تو عملی طور پر ان کی سیاسی اہمیت بھی ختم ہو گئی۔

کچھ عرصے بعد اس تحریک نے الاحساء میں ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا، جس میں صاحب الناقہ نے ابوسعید حسن بن ہرام البجلی کو ۸۸۱/۸۹۳ء میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا تھا۔ ۸۸۲/۸۹۵ء میں عبدالقیس کے ربیع قبیلے کی اعانت سے البجلی نے الاحساء کے سارے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک آزاد ریاست قائم کی، جو قرامطہ کی پشت پناہ اور خلافت بغداد کے لیے ایک زبردست خطرہ بن گئی۔ البجلی کے بیٹے اور جانشین ابو طاہر سلیمان (۳۰۱/۹۱۳ء تا ۳۲۲/۹۳۳ء) نے عراقی زیریں کی تافت و تاراج کے ساتھ ساتھ حجاج کے راستے بند کر دیے۔ آخر ۸ ذوالحجہ ۳۱۷/۱۲ جنوری ۹۳۰ء کو اس نے مکہ فتح کر لیا اور اس سے چھ روز بعد حجر اسود کو اٹھا لے گیا تاکہ اسے الاحساء میں نصب کر سکے۔ اپنے باپ کی طرح ابو طاہر بھی ایک غنیہ انجمن کا داعی اور الاحساء میں اس کا ناظر امور خارجہ تھا۔ متوقع امام کی تخت

اس غنیہ جماعت کا دائرہ عوام، کسانوں اور اہل حرفہ تک وسیع ہو گیا۔ الاحساء میں انھوں نے خلیفہ بغداد سے آزاد ہو کر ایک ریاست کی بنیاد رکھ لی اور خراسان، شام اور یمن میں ان کے ایسے اڈے قائم ہو گئے جہاں سے ہمیشہ شورشیں ہوتی رہتی تھیں۔

زیادہ وسیع معنوں میں قرملی سے معاشرتی اصلاح کی وہ تحریک مراد لی جاتی ہے جس کی اساس مساوات پر رکھی گئی اور جس نے نویں اور بارہویں صدی عیسوی کے درمیان ساری اسلامی دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بعد میں ایک جاہ طلب گھرانے، یعنی اسماعیلی خاندان (رکبہ اسماعیلیہ) نے اس تحریک پر قبضہ کر لیا۔ انھوں نے ۸۹۷/۹۱۰ء میں خلافت فاطمیہ کے نام سے ایک حریف سلطنت قائم کی۔ یہ تحریک ناکام رہی اور آخر کار دولت فاطمیہ کے ساتھ اس تحریک کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

بظاہر یہی تحریک مغرب میں پہنچی اور اس سے یورپ کی پیشہ ورانہ انجمنوں اور فری مین جماعت کی تشکیل متاثر ہوئی۔

۱۔ اشتقاق اور ابتدائی تاریخ: لفظ قرامطہ (نہ کہ اقرمطہ) کے اشتقاق کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس باغیانہ تحریک کے اولین قائد حمدان قرامطہ (دیکھیے علی بن قرامطہ) ایک طح نام کے ساتھ ایک توسیفی کلمے کے طور پر مستعمل ہوا ہے۔ لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ واسطہ کی مقامی آراہی بولی سے مستعار لیا گیا، جس میں آج بھی قرامطہ کے معنی مدلس (= دھوکے باز، ریا کار) کے لیے جاتے ہیں۔ ۸۵۵/۸۶۸ء سے اسی علاقے میں زنج کے باغی لشکر میں فراتیہ کے ساتھ ساتھ قرامطیہ کے ایک دستے کا نام بھی ملتا ہے (البری، ۳: ۱۷۵۷؛ نیز ۳: ۱۷۳۹؛ راشد قرطابی)۔

قرامطہ کی تحریک بغاوت کا آغاز حمدان نے واسطہ کے منسافات سے شروع کیا۔ ۸۷۷/۸۹۰ء میں اس نے کوفہ کے مشرق میں ایک دارالہجرہ (= محصور و محفوظ کمین گاہ یا ماسن) کی بنیاد اپنے ان رفقاء کے لیے ڈالی، جن کے مختلف رضاکارانہ چندے جماعت کے مشترکہ خزانے میں جمع ہوتے تھے۔ یہ چندے ذکوۃ الفطر، صدقہ فطر، دارالہجرہ کے استعمال کے حق، تمام آمدنی کے پانچویں حصے (خمس) اور بلغات (رکبہ نصیری) میں ہر طرح کی شرکت کے حق پر مشتمل ہوتے تھے۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں قوی ملکیت شمار ہوتی تھیں۔ یہ تفصیلات، جن کا علم ہمیں سنی ماخذ سے ہوتا ہے، شاید صحیح ہیں۔

نشینی کا مناسب وقت آنے تک اس نے یہاں بزرگان قبیلہ (السادہ) کی ایک نمائندہ مجلس قائم کی اور امور داخلہ کا نظم و نسق اس کے ذمے کر دیا۔ یہ تنظیم قرامطہ کی عسکری قوت کے زوال کے بعد ۳۲۲ھ/۱۰۳۰ء تک باقی تھی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انصار ہویں صدی عیسوی تک مقامی طور پر خود مختار رہی تا آنکہ اسماعیلی دعوت کے احیاء نے ایک نئے خاندان مکرمیہ کی شکل اختیار کی، جس کا مرکز الموصلہ تھا (حجر کا نیا نام، جسے آج کل حنفیہ کا شہر آباد ہے)۔

یمن میں قرامطی دعوت کا آغاز ۳۶۱ھ/۸۷۹ء میں منصور المین (جو ابن حوشب کا لقب تھا) نے عدن لاء کے نزدیک ایک دارالہجرۃ کی بنا رکھ کر کیا، لیکن یہ دعوت یمن کے زیدی اماموں کی مخالفت کے باعث کامیاب نہ ہو سکی اور صرف چند چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے قیام تک محدود رہی، مثلاً صنعاء کے صلیبیہ اور نجران کے مکرمیہ (متعلقہ متون کا Griffin نے مطالعہ کیا ہے)۔

خراسان میں اس دعوت کی ابتدا ۳۶۰ھ/۸۷۳ء میں خلف نے رے سے کی اور پھر یہ مرواروز اور جوزجان میں طالقان تک پھیل گئی، جس کے امیر نے قرامطی مذہب کے تمام مدارج طے کر لیے۔ بعد ازاں دیلم پر بھی قبضہ کر لیا گیا، جو آگے چل کر اسماعیلی خاندان (رکت بہ شیشیون) کا مرکز بننے والا تھا۔ بلاخر محمد السنفی البرزقی (م ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) نے شاہان سامانیہ کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا، لیکن اس کے قتل ہو جانے سے اس جماعت کی سیاسی امیدیں خاک میں مل گئیں۔ مشرقی خراسان کے چھوٹے چھوٹے مراکز میں (بشرطیکہ ہم ناصر خسرو کی تصنیف کو مستثنیٰ قرار دے دیں) محض معمولی قسم کی ادبی سرگرمی ظہور میں آئی (ان تصانیف کا مطالعہ ایوانوف Ivanow نے کیا ہے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ شام میں قرامطہ کا مرکز شکیہ تھا، لیکن سینوں کی جانب دارانہ روایات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے پتا چل سکے کہ ۳۸۸ھ/۹۹۱ء کی بغاوت کے بعد وہاں کیا واقعات پیش آئے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ عبید اللہ نے، جو آگے چل کر پہلا فاطمی خلیفہ بنا، اس میں کیا حصہ لیا۔ شامی قرامطہ پر آج بھی جمود طاری ہے۔ ان کے ہاں کسی سرگرمی کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اور نہ دروڑیوں ہی سے ان کا کوئی رابطہ معلوم ہوتا ہے، جو ان کے دور کے بھائی بند ہیں۔

چھوٹی چھوٹی مقامی جماعتوں میں، جن کے قرامطی مخطوطات اس زمانے تک محفوظ ہیں (فہرست کے لیے رک بہ اسماعیلیہ در آ آذیل مادہ)، مذہبی عقائد کے سلسلے میں رشید الدین سنان شامی (چودھویں صدی) کی تصانیف، محمود فانی (موبد شاہ) ہندی (سترھویں صدی) کی داستان اور حوٹلوں کی ترکی اور فارسی کتابوں (پندرھویں تا سترھویں صدی عیسوی) کے علاوہ کوئی اہم ادبی سرگرمی نظر نہیں آتی۔ ۲۔ فاطمین کے مقابلے میں قرامطہ کا نقطہ نظر: قرامطی عقائد میں عام رجحان یہ ہے کہ حضرت علیؑ کے حق خلافت کے نظریے کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ ان کے نزدیک امامت یا اقتدار اعلیٰ کوئی موروثی اجارہ نہیں، جو ایک ہی خاندان میں منتقل ہوتا رہے، یہ تو ایک ذہنی صلاحیت، ایک عطاۃ الہی اور ایک فرمان واجب الاذعان (صورۃ الامر) ہے، جو اس فرقے میں شامل ہونے والوں میں سے کسی ایک کو اس صورت میں تفویض کی جاتی ہے جب اس کے ذہن میں دفعہ کوئی تجلی پیدا ہو اور وہ اس قابل ہو جائے کہ اپنے پیش رو کا بدل یا روحانی فرزند قرار پائے۔ دروڑیوں کی کتابوں میں بھی اس حق قربت کو غصب کرنے کے لیے یہی جواز پیش کیا گیا ہے جس کا عبداللہ بن میمون سے لے کر حسن علی ذکرہ السلام تک قرامطہ کے اخبار و قانع میں بار بار ذکر ملتا ہے اور یہی امامت کی تعریف کا مطلب ہے، جسے ابن مسرۃ الریثی، ابن ہانی اور اخوان الصفا کے مصنفین ایسے ماہرین نے پیش کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں صاحب الناقۃ اور ۲۸۷ھ/۹۹۹ء میں عبداللہ نے فاطمی خاندانی لقب اختیار کیا تو ان میں سے کسی ایک نے بھی واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ نسلی اعتبار سے ان کا سلسلہ نسب حضرت علیؑ کی اسماعیلی شاخ سے ملتا ہے (دیکھیے المقریزی: اتعاط، طبع Bunz، ص ۷ تا ۱۱) اور اگر ان کے مخالفین کے خیال میں ان کا یہ دعویٰ عوام کے لیے کوئی اہمیت رکھتا بھی تھا تو جو لوگ اس صحیح عقیدے کو قبول کر لیتے تھے انہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ ان کا امام حضرت علیؑ کی نسل سے ہے یا نہیں۔ وہ اور سب باتوں سے قطع نظر صرف یہ دیکھتے تھے کہ باعتبار ”مدارج فکر“ اس امام کا تقرر مغایب اللہ ہے یا نہیں؟ قرامطہ کے نزدیک عالم جملہ مظاہر فطرت کا مجموعہ ہے جو ہاتواز ادوار کی صورت میں رونما ہوتے ہیں اور یہ ایک ہی کھیل ہے جو بار بار ہمارے سامنے کھیلا جاتا ہے۔ یہ منظر، جو عقول کے سامنے (جن کی

قرآن : رکت بہ احرارہ

○

قریبان : (ع) 'قریبان'، 'بجینٹ'، 'ذریعہ'، 'تقرب'۔ اس سے مراد ہے 'ہر وہ چیز جو انسان اللہ کے حضور میں اس کا قرب جانے کے لیے پیش کرے' نیز ہر چیز جسے اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے خواہ وہ جانور کا ذبیحہ ہو یا نذر و نیاز یا عام صدقہ و خیرات ہو (الرازی: تفسیر الکبیر، الراغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ و لسان العرب، بذیل مادہ قرب) ہر ایک عمل جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے قریب ہونے کا قصد کیا جائے وہ قربان ہے (الجماس: احکام القرآن، مطبوعہ استنبول) عرف عام میں یہ لفظ جانور کی قربانی کے لیے بولا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے: (۳) [آل عمران: ۸۳ اور ۵ (الانعام: ۳۰)] میں اس کے معنی صاف طور پر ذبیحہ (قربانی) کے ہیں، نام ۳۶ (الاحزاب: ۲۸) میں کہا گیا ہے کہ پھر ان کی مدد ان لوگوں نے کیوں نہ کی جنہیں انہوں نے تقرب کے لیے اللہ کے سوا معبود بنا رکھا تھا۔ یہاں یہ لفظ "اللہ" (معبودوں) کا مرادف ہو گا۔

مناسک اسلام میں یہ لفظ اس جانور کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو ہر سال ۱۰ ذوالحجہ کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ جشن کا دن ہے اور اسے اس کے بعد کے ایام تشریق سے ملا کر عید قربان (دیکھیے رکت بہ عید الاضحیٰ) کہتے ہیں۔ ان ملکوں میں جہاں ترکی بولی جاتی ہے اس کا نام قربان ہیرام ہے۔

عرب عیسائیوں میں قربان کے معنی مشائے ربانی کے ہیں۔ آخر میں یہ بھی بتا دیتا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خالص عربی کا ایک لفظ قربان (جمع: قربانین) اور بھی ہے جس کے معنی ان درباریوں اور مشیروں کے ہیں جو بلا واسطہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں یعنی مقرنین۔ یہ لفظ غالباً براہ راست ق۔ ر۔ ب "نزدیک ہونا" سے ماخوذ ہے (دیکھیے اوپر)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قریش : حجاز (جزیرۃ العرب) کا مشہور و معروف اور عظیم الشان قبیلہ جو مکہ مکرمہ اور اس کے گرد و لواح میں مقیم تھا۔ قریش نصر بن کنانہ کی اولاد ہیں۔ اس لحاظ سے قریش معری اور عدلانی

تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے) اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے نور سے منور ہو سکیں اس مادی حجاب کے بتدریج غائب ہونے کا نام ہے جس کا ہمارے حواس اور اک تو کرتے ہیں لیکن جو ایک سراب ہے کثیر الصور اور چند روزہ۔ پھر جب ذات باری کا عقلی شعور پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے لیے شواہد مایا ہو جاتے ہیں تو عقول وجود میں آتے ہیں (مطلق ثانی)۔

ماہیت الہیہ جس کے ہموار کوئی شے موجود نہیں محض ایک تصور واحد کی شہادت، عالم معقول کی حجت جمع کی تصدیق اور جملہ صفات سے مبرا ہے۔ قرامطہ کی تنزیہ جمیہ کی تعطیل سے بھی زیادہ شدید ہے۔ وہ تمام صفات الہیہ کی منکر ہے اور ایک اس قسم کی مطلق وحدت وجود کو تسلیم کرتی ہے جس کی بنیاد خالص عقلی ہے۔

۳۔ قرملی تحریک کا دوسری تحریکات پر اثر: مختلف الحیل مسلمان مفکرین نے خواہ وہ اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہوں یا راجح العقیدہ امامیہ فرقے سے، قرملی مصنفین بالخصوص رسائل اخوان الصفاء کے مولفین سے بہت گہرا اثر قبول کیا ہے۔

لغفے میں الفارابی اور ابن سینا کے مثالی امامت کے سیاسی نظریے (رازی کا اس مسئلے میں کیل سے مباحثہ رہا) اور عقول عشرہ کا نظریہ صدور (ابن سینا) ان کے زیر اثر تسلیم کیے گئے۔ خود آموز انسان (حی بن یثقلان) کی مشہور حکایت بھی شاید قرملی الاصل ہو ایسے ہی اصول و عقائد میں بھی قرملی اثرات سرايت کر گئے مثلاً قرآن مجید کی مجدد تیشلی تفسیر ابن حاتم اور ابن یوش کا مسئلہ تلخ اور نور محمدی کا نظریہ۔

مسلمانوں میں قابل ذکر پیشہ وارانہ انجمنوں (GUILDS) کا سلسلہ بھی قرامطہ کا مہمون منت ہے۔

ماخذ : عام ماخذ کے لیے دیکھیے (۱) L. MAS:

'SIGNON' در Oriental Studies Presented to E.G.

Browne، یکمیرج ۱۹۲۲ء ص ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۲) رسائل اخوان الصفاء، بیہی ۱۳۰۳ء ۲، ۶۰، ۶۲، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۸۲، ۲۱۷ وغیرہ؛ (۳) حمزہ

الدروزی: رسالہ مستقیم؛ (۴) وہی مصنف: رسالہ دامت (در احکام دروز)؛ (۵) المتقنی الدروزی: رسالہ السفر الی السادة (در احکام دروز)؛

(۶) نظام الملک: سیاست نامہ، ترجمہ و طبع Schefer ۱۸۹۳ء باب

○

ٹھہرے۔ قریش کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں (دیکھیے آآذیل مادہ)۔

سب سے پہلے قریش کا لقب نضر بن کنانہ کے لیے استعمال ہوا، پھر اس کی اولاد قریش کہلائی۔ جب نضر بن مالک کا زمانہ آیا تو یہ نام (قریش) زیادہ مقبول اور زبان زد عوام ہونے لگا، نیز قبیلہ قریش کو نضر کی طرف اس لیے بھی منسوب کیا گیا کہ نضر کی نسل نضر کی اولاد میں منحصر و محدود ہو کر رہ گئی۔ نضر کی نسل نضر کے سوا اور کسی سے نہیں چلی، اس لیے قریش کا لقب نضر کی اولاد کے لیے بولا جانے لگا۔

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ نضر بن کنانہ کی اولاد کی سب شاخوں کو قریش کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔

قریش کے دو بڑے گروہ تھے: (۱) قریش البطار: وہ قبائل قریش جو مکہ مکرمہ کے بطحاء میں سکونت پذیر تھے اور ان میں کعب بن لؤی کی اولاد بالخصوص بنو عبد مناف، بنو عبد العزی، بنو عبدالدار، بنو زہرہ، بنو تیم، بنو مخزوم، بنو نج، بنو سہام وغیرہ مشہور ہیں؛ (۲) قریش النواضر: وہ قبائل قریش جو مکہ کے باہر رہتے تھے۔ ان میں قبائل بنو عامر بن لؤی، بنو محارب، بنو الحارث، تیم الادرم بن غالب وغیرہ شامل ہیں۔

کعب بن لؤی بن نضر بن غالب عربوں کے ہاں بڑی قدر و منزلت رکھتا تھا اور عام الفیل سے پہلے کعب کی موت سے تاریخ کا حساب رکھا جاتا تھا۔ وہی پہلا سردار تھا جو قریش کو جمعے کے دن جمع کر کے خطاب کیا کرتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت یاد دلا کر انہیں تلقین کیا کرتا کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور آپ کا اتباع کریں (التفیشی: خاتمہ الارباب، ص ۳۰۷)۔ کعب کی اولاد میں مرہ، عدی اور حبیب قبائل ذکر ہیں۔ مرہ بن کعب کی اولاد میں کلاب اور تیم مشہور ہوئے۔ پھر کلاب کے دو بیٹے قصی اور زہرہ بڑے نامور ہوئے۔ قصی کے بیٹوں میں عبد مناف خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عبد مناف کے چار بیٹے تھے: ہاشم، مطلب، عبد شمس اور نوفل۔ ہاشم کی والدہ کا نام عاتکہ بنت مرہ بن ہلال تھا۔ ہاشم کے بیٹوں میں سے عبد المطلب (= شیبہ) کی نسل اور اولاد دنیا میں مشہور ہوئی اور عبد المطلب کے بیٹوں میں سے حضرت عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کی زوجہ محترمہ حضرت آمنہ بنت وہب کے بطن سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے ہاں پیدا ہوئے (تحریرۃ

انساب العرب)۔

قصی بن کلاب بھی قریش کا نامور سردار تھا۔ اس نے قریش کے منتشر قبائل کی شیرازہ بندی کی اور انہیں مجتمع کر کے وحدت قوی کا عملی سبق دیا اور ان کی عزت و عظمت قائم کی۔ اسی نے دارالندوة کی بنیاد رکھی، جس میں قریش کے تمام امور اور معاملات طے کیے جاتے تھے (خاتمہ الارباب)۔

عبد مناف کے بیٹوں میں سے ہاشم اور عبد شمس ملکی سیاست اور قبائلی ریاست میں برابر کے شریک رہے۔ چونکہ حاجیوں کی دیکھ بھال اور مسلمان نوازی اور خاطر مدارت ہاشم کے سپرد تھی، اس لیے وہ موسم حج میں زائرین بیت اللہ کے لیے کھانے پینے کا انتظام و اہتمام بڑی خوش اسلوبی سے کرتے، قحط کے زمانے میں غیر ملکوں سے غلہ اور خوراک لا کر حاجت مندوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان اوصاف کی وجہ سے جناب ہاشم کا نام اور اثر و رسوخ دور دور تک کے لوگوں میں پھیل گیا۔ دوسرے ممالک اور علاقوں کے حکمرانوں کے ہاں باریابی کی وجہ سے دنیوی اور سیاسی عزت و وجاہت بھی حاصل تھی۔

جناب ہاشم کے نامور بیٹے اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا جناب عبد المطلب بھی قریش کے مشہور و معروف سردار تھے۔ عبد المطلب کا نام عامر تھا۔ چونکہ پیدائش کے وقت ان کے سر میں کچھ سفید بال تھے، اس لیے انہیں شیبہ بھی کہا جاتا ہے۔ عبد المطلب اپنی فیاضی، خدمت حجاج، بیکیوں کی امداد، مظلوموں کی فریاد رسی اور قومی ہمدردی کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے۔ سقایہ اور رفاہ (یعنی حاجیوں کے پینے کے لیے پانی اور کھانے کے لیے اشیائے خوردنی کا میا کرنا ان کے ذمہ تھا)۔ جب عبد المطلب نے نظم و نسق سنبھالا تو رفاہ کے سلسلے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی، کیونکہ قریش کا ہر گھر مقدور بھر اس میں حصہ لیتا اور کھانا وغیرہ میا کر دیتا تھا، لیکن پانی میا کرنے میں خاصی دقت پیش آتی تھی۔ مکہ اور اس کے گرد و نواح میں گھوم پھر کر چشموں اور کنوؤں وغیرہ سے مشکیزوں میں پانی حاصل کر کے حاجیوں کو میا کیا جاتا تھا۔ بڑی تنگ و دو اور سخت محنت و مشقت کے بعد کہیں جا کر معلوم ہوا کہ بیت اللہ میں چاہ زمزم موجود ہے، جو ساز و سامان سے اٹا پڑا ہے۔ جناب عبد المطلب نے چاہ زمزم کو از سر نو کھود کر صاف کیا اور حاجیوں کے لیے آب زمزم میا کیا۔

نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قریش کی طرف نسبت قریشی بھی ہے اور قرشی بھی۔

مآخذ : (۱) ابن سعد طبعات بیروت ۱۹۶۰ء : ۵۵ بعد؛ (۲) ابن حزم: مہمراۃ انساب العرب، ہمد اشاریہ؛ (۳) ابن درید: الاشتقاق، ہمد اشاریہ؛ (۴) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۵) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۶) الجوهری: الصحاح، بذیل مادہ؛ (۷) القاسمی: الصحاح، الاغشی؛ (۸) ۳۵۱ تا ۳۶۰ (۸) وی مصنف: نہایۃ الارباب، ۳۲۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) ابن حبیب: المحرر، ہمد اشاریہ؛ (۱۰) المسعب الزبیری: نسب قریش؛ (۱۱) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۱۲) وی مصنف: مارایت و سمعت، ص ۱۰۱؛ (۱۳) عمر رضا کحالی: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ



قرینہ : بنو قرینہ، یثرب کے تین یہودی قبائل میں سے ایک قبیلہ جو بنو النضر کا رشتہ دار تھا۔ دونوں قبیلے مل کر بنو دریر کہلاتے تھے اور بیان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسرے یہودیوں کے مقابلے میں خاصی مدت بعد یثرب میں آباد ہوئے۔

بنو قرینہ کی دو شاخیں تھیں: بنو کعب اور بنو عمرو، وہ شہر سے باہر جنوب کی طرف وادی مزور کے ساتھ ساتھ اپنے ہم نسب قبیلہ حدل کی معیت میں رہتے تھے، ان کے شمال مغرب میں قبیلہ اوس اللہ کا علاقہ تھا، شمال مشرق میں بنو عبداللہ کا اور مشرق میں الحمرۃ واقع تھا۔ قرینہ نے جو زمینوں کے مالک اور ذراعت پیشہ تھے، ذراعت کو بہت ترقی دی، چنانچہ اپنی زرعی پیداوار، نیز تجارت کی بدولت بڑی فارغ البالی سے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری کے وقت ان میں ۷۵۰ سپاہی تھے اور ان کے پاس ہتھیاروں اور زرہوں کے بڑے ذخیرے موجود تھے۔

بنو نضیر کی طرح بنو اوس کے حلیف ہونے کی وجہ سے انہوں نے بھی ان کی طرف سے جنگ بعاث میں شرکت کی تھی، جو ان کے علاقے میں ہجرت سے چند سال پہلے لڑی گئی تھی۔

دیگر یہودیوں کی طرح [رکبہ] بنو قرینہ کا رویہ بھی اسلام کے بارے میں شروع ہی سے معاندانہ رہا تھا، لیکن مدینے کے محاصرے (غزوہ خندق، ذوالقعدہ ۵ھ) تک کوئی کلمہ کلاکشیہ کی پیدائش

۲۔ دور اسلام: ابتداء قریش مکہ نے اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھرپور مخالفت کی اور اسلام قبول کرنے والوں کو شدید طور پر اذیت کا نشانہ بنایا۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ ۵۸ھ / ۶۳۰ء میں مکہ مکرمہ مسلمانوں کے لیے فتح ہو گیا۔ جس کے بعد اسلامی حکومت کی توسیع اور اسلام کی اشاعت و تبلیغ میں قریش نے بھرپور حصہ لیا۔ خلفائے اربعہ، خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سب قریشی تھے۔ روایان حدیث میں نامور قریشی صحابہ کی کثرت ہے، مثلاً ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص وغیرہ۔

قریش کی فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور قریش کی زبان کو فصیح ترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریش کے سیاسی و سماجی اثر و رسوخ اور اسلام لانے کے بعد دینی فہم و فراست اور اصابت رائے کا اعتراف و اعلان فرمایا ہے (دیکھیے ابو داؤد اللیالی: مسند، تبویب جدید: سنۃ البعۃ، طبع احمد عبدالرحمن البناء السامانی، ۲: ۱۹۹، قاہرہ ۷۲ھ)۔ نیز قریش کی سیاسی فہم و فراست اور حسن تدبیر کے پیش نظر ہی آپ نے خبر دی تھی کہ ”الائتہ من قریش“ یعنی سیاسی امامت کی اہلیت قریش میں موجود ہے اور جب تک یہ اہلیت ان میں رہے گی وہ سیاسی رہنمائی اور رہبری کرتے رہیں گے۔ قریش نے ایک عرصے تک اپنی طبعی ذہانت اور سیاسی بصیرت کا لوہا منوایا۔

عصر حاضر میں قریش کا اطلاق ان اشراف قریش پر ہوتا ہے جو قریشی نسل سے ہیں۔ حجاز میں ان کی سکونت زیادہ تر منی عرفات اور اس کے قرب و جوار میں ہے۔ پاک و ہند میں بھی متعدد قریشی خاندان موجود ہیں۔ حجاز میں قبیلہ ثقیف کی ایک شاخ کو بھی قریش کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ لوگ علاقہ طائف میں آباد ہیں۔ ان میں حضری بھی ہیں اور بدوی بھی۔

قریش جہاں جہاں بھی گئے اپنا نام ساتھ لے گئے اور ان کی یادگار کئی جگہ اب تک موجود ہے۔ شرواط میں ایک نمر کا نام قریش ہے اور ایک بستی ابو قریش کے نام سے موسوم ہے۔ اعمال حمص میں ایک گاؤں (قریہ) القریشیہ کہلاتا ہے۔ اعمال زبید (یمن) میں ایک بستی کا نام القریشیہ ہے۔ مصر کے ایک گاؤں کو بھی القریشیہ کے

عام دستور کے مطابق تقسیم کر دیا گیا۔ ہر زیادہ مجاہد کو ایک حصہ اور ہر سوار کو تین تین حصے دیئے گئے۔ سواروں کی تعداد چھتیس تھی (دیکھیے شبلی نعمانی: سیرۃ النبیؐ، ص: ۴۴۰)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



القسطلانی: ابو العباس احمد بن محمد بن ابی بکر الخلیف شباب الدین الشافعی، ایک مستند محدث اور عالم دین، ۱۲ ذوالقعدة ۸۵۱ھ/ ۱۹ جنوری ۱۴۳۸ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ مکہ میں دو بار مختصر سے قیام کے علاوہ انھوں نے اپنی ساری زندگی وہیں تبلیغ دین میں بسر کی اور بروز جمعہ ۷ محرم ۹۲۳ھ/ ۳۱ جنوری ۱۵۱۷ء کو وفات پائی۔ ان کی شہرت بحیثیت مصنف زیادہ تر صحیح البخاری کی جوامع الکتب بعد کتاب السنہ ہے جامع شرح ارشاد الساری فی شرح البخاری کی بدولت ہے، جو متعدد قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی صورت میں ملتی ہے۔ غالباً سب سے پہلا مطبوعہ نسخہ بولاق سے ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا، دوسرا ۱۸۶۹ء میں لکھنؤ سے (دوسرے نسخوں کی تفصیل براکلمن Broeckelmann نے G.A.L: ۱۵۹ میں دی ہے) ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ میں جو نسخہ قاہرہ سے شائع ہوا تھا اس میں کئی لائبریری کے اور جو وہاں سے ۱۳۷۹ھ میں طبع ہوا تھا اس میں حسن العدوی (م ۱۴۰۳ھ/ ۱۸۸۳ء) کے حواشی شامل تھے۔ علم حدیث میں انھوں نے ایک مقدمہ لکھا تھا جو عبداللہی الایاری (م ۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۷ء) کی شرح کے ساتھ قاہرہ میں چھپ چکا ہے (تاریخ طباعت ندارد)۔ دنیاے اسلام میں ان کی لکھی ہوئی سیرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بہت شہرت حاصل ہے۔ اس کا نام: الواہب اللدنی فی السنۃ الحمدیہ ہے، اسے انھوں نے ۱۵ شعبان ۸۹۹ھ/ ۲۲ مئی ۱۴۹۳ء کو پایہ تکمیل تک پہنچایا تھا۔ اس کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں اور کئی بار چھپ بھی چکی ہے (مثلاً قاہرہ ۱۲۸۱ھ)۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں، مثلاً الزرقانی (م ۱۳۲۲ھ/ ۱۷۱۰ء) کی شرح جو ۸ جلدوں میں بولاق سے ۱۲۷۸ھ اور ۱۲۹۱ھ میں شائع ہوئی۔ عبدالباقی نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۲۶۱ھ میں استانبول میں چھپا۔ کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ الشیخ، صدر عدالت عالیہ بیروت، نے اس کا ایک طبع الانور الحمدیہ من الواہب اللدنیہ کے نام سے مرتب کیا، جو بیروت سے ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا۔ آخر القسطلانی نے اسی موضوع پر

ہوئی تھی غزوہ خندق کے موقع پر بنو قرینہ کا نہایت معاندانہ کردار مکمل کر سامنے آگیا انھوں نے بنو غطفان اور قریش مکہ سے سازش کر کے احزاب کو مدینے پر چڑھائی کی دعوت دی تھی۔ جی بن اظہب، جسے ابو سفیان نے بنو قرینہ کے سردار کعب بن اسد کے پاس بھیجا تھا، بنو قرینہ کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا، حالانکہ بنو قرینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک تحریری معاہدہ اٹھا کر چکے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوس و خزرج کے دو سرداروں حضرت سعد بن معاذ، حضرت سعد بن عبادہ اور ان کے ساتھ حضرت خوات بن جسر اور حضرت عبداللہ بن رواحہ کو ان کے روپنے کی تحقیق کے لیے بھیجا اور ان لوگوں نے واپس آکر ان کی غداری اور عداوت کی تصدیق کر دی۔

بنو قرینہ نے قریش اور غطفان سے مل کر مدینے پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، لیکن محاصرہ مدینہ کے دوران میں حضرت نعیم بن مسعود بن عامر غطفانی کے سیاسی تدبیر اور حبلی بصیرت و دانشمندی نے بنو قرینہ اور قریش میں بد اعتمادی کی فضا پیدا کر کے پھوٹ ڈالا دی۔ جب قریش مکہ نے ناکام و نامراد ہو کر محاصرہ اٹھالیا اور واپس لوٹ گئے تو حکم الہی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بنو قرینہ کے خلاف لشکر کشی کا حکم دیا (جوامع السیرۃ، ص: ۱۹۱)۔

۱۹۲: ابن خلدون (اردو ترجمہ، ص: ۳۵۰)۔

پلاخر بنو قرینہ مقابلے کی تاب نہ لا کر ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے۔ اطاعت قبول کرینے کے بعد قرینہ کو ان کی عورتوں اور بچوں سے الگ کر دیا گیا اور انھیں حراست میں لے لیا گیا۔ قبیلہ اوس نے ان کی سفارش کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ منظوری لے لی کہ بنو قرینہ کی قسمت کا فیصلہ ان کے حلیف قبیلہ اوس کے سردار حضرت سعد بن معاذ پر چھوڑ دیا جائے۔ حضرت سعد نے یہ فیصلہ دیا کہ بنو قرینہ کے تمام مرد، جو سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں، قتل کر دیے جائیں، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کے بل و اسباب کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ دوسرے دن صبح سب کو قتل کر دیا گیا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، انھیں قتل نہیں کیا گیا۔ عورتوں اور بچوں کو مدینے میں جنگی قیدیوں کی حیثیت سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اسی طرح بنو قرینہ کے اموال کو بھی بل غنیمت کے

مشاہدات عالم، یوم قیامت، شفق اور رات، وغیرہ کا نام لے کر ان کی قسم کھائی ہے۔

ان قسموں کے متعدد مقاصد ہیں، مثلاً یہ کہ عرب کے قدیم طریقے اور دستور کے مطابق بیان میں زور اور شدت پیدا کرنا؛ (۲) ان مظاہر فطرت سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی ذات و صفات پر محبت پیش کرنا، اس طرح یہ قسمیں دراصل دلائل فطرت ہیں۔

قسموں کی قانونی (شرعی) اہمیت: قسم کی قانونی اہمیت کی تفصیلی بحث کے لیے رکت بہ الیمین۔ یہاں ابتداءً یہ کئی ہو گا کہ فصل خصوصیات میں ثبوت کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔ ثبوت حاصل کرنے کی تین صورتیں ہیں: (۱) اقرار؛ (۲) تحریری شہادت اور زبانی گواہی اور (۳) یمین (= قسم) اگر مدعی علیہ اقرار کر لے تو معاملہ طے ہو جاتا ہے، اگر اقرار نہ کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہے۔ یا وہ کوئی دستاویز اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرے یا زبانی گواہی دلاوے، لیکن اگر یہ اس کے پاس موجود نہ ہوں تو پھر مدعی کو حق حاصل ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لے لے اگر وہ قسم کھالے تو فیصلہ مدعی کے خلاف ہو جائے گا، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے، یا یہ کہ مدعی قسم کھائے۔ ان تینوں صورتوں کے لیے احکام موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے المحمّدی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام)۔

اسلام سے قبل بھی قسم کو عربوں کے معاشرے میں بہت بڑی اہمیت حاصل تھی، عہد اسلامی میں بعض نامناسب تاکیدیں ذاتی قسمیں ممنوع ہو گئیں، البتہ بعض جو شرک اور دوسرے شوائب سے پاک تھیں، جاری رہیں، اور شرع میں قابل لحاظ ہوئیں۔ زہیر نے اسے نفاذ (= رجوع بہ حاکم برائے فیصلہ) اور جلاء (= مکمل وضاحت) کے ساتھ حق کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ شمار کیا ہے (قصیدہ عددا، بیت ۳۰)۔ قسم وہ لفظ ہے جس میں قسم کھانے والا اپنی پوری قوت ڈال دیتا ہے۔ (عہد قدیم میں) چونکہ قبیلہ ایک اخلاقی وحدت تھی جس میں ذمہ داری متحدہ یا مشترکہ ہوتی تھی، اس لیے اہم امور میں فرد کی قسم قبیلے کی قسم بن جاتی تھی۔ اس صورت میں اسے قسمہ کہتے تھے اور اس میں قبیلے کے پچاس آدمی مل کر اس بات پر قسم کھاتے تھے کہ وہ برحق ہیں، اس قسم میں شامل ہونے والے افراد گواہوں کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ذمہ دار افراد کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ قبیہ کے موقع پر بھی موجود ہوں۔

الترذی کی کتاب الشماک کی شرح بھی لکھی (براہکلمن: ۱۳۳)۔ عام حدیث کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے قرأت قرآن کے فن پر بھی کچھ کام کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی سب سے قابل ذکر تصنیف لطائف الاشارات لغنون القراءات ہے۔ انھوں نے قرأت قرآن کے استاد ابو القاسم الشاطبی کی ایک سوانح عمری بھی لکھی ہے (G.A.L.: ۳۰۹) اور تجوید پر الجزری کے مقدمے کی تشریح بھی قلبند کی (کتاب مذکور: ۲۰۲)۔ مزید برآں انھوں نے تصوف اور تزکیہ نفس پر بھی قلم اٹھایا۔ اس موضوع پر ان کی کتابیں، یہ ہیں: مقامات العارفين، مسالك الخفاء الى مشارع الصلوة علی الہی المصطفیٰ اور الیومیہ کے قصیدہ بردہ کی شرح (G.A.L.: ۲۶۵)۔

مانند: (۱) علی پاشا مبارک: الحظ التوفیق، بولاق ۱۳۰۶ھ

۱: ۱۱ (۲) براہکلمن: Geschichte der arabischen literature ۲۳: ۴۳۔



قسم: ق س م، یمین، سوگند، یوں تو لفظ عموماً یقین اور حلف کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اہل لغت اور فقہاء نے ان کے لطیف امتیازات پر نتیجہ خیز بحثیں کی ہیں۔ التھانوی نے کشف میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قسم یمین اور حلف کے مقابلے میں خاص ہے۔ احمد نمکری کا قول ہے کہ یمین اس قسم کو کہتے ہیں جس میں کھانے والا کسی فعل کے کرنے یا اس کے امتناع کے لیے اپنے عزم کو تقویت کے لیے خدا کے نام کی قسم کھاتا ہے (دستور العلماء، مادہ یمین)۔

قسم کے سلسلے میں اہم بحثیں یہ ہیں: (۱) قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کی قسمیں: (۲) قرآن مجید کی رو سے قسموں (ایمان) کی شرعی اہمیت: (۳) شرع اسلامی میں قسم کے تقدس، شرف انسانی اور فصل خصوصیات کے نقطہ نظر سے۔ (اس میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ اسلام نے جاہلی عربوں میں رائج شدہ رسوم قسم کی کس طرح اصلاح کی)۔

قرآن مجید کی بعض آیات میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو بڑی بڑی قسمیں کھا کر (خدا سے عہد کر کے) پھر سچے نہ نکلے (۱۷۱: ۱۷۱)۔ (۳۹: ۳۹) [ابراہیم: ۳۹] ۵ [المائدہ: ۵۳] دوسری نوع خدائے تعالیٰ کی طرف سے قسموں کی ہے۔ ان میں باری تعالیٰ نے مظاہر کائنات

(قاہرہ)۔

قشیری کے بچپن کے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے۔ وہ بچہ ہی تھے جب کہ والد کا سلیہ سر سے اٹھ گیا۔ پھر ابو القاسم الایمانی سے جو ان کے خاندان سے رشتہ مودت رکھتے تھے، عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں وہ نیشاپور چلے آئے اور ممتاز اساتذہ بالخصوص ابو علی الدقاق سے علوم دینیہ کی تحصیل کی۔ مؤخر الذکر نے قشیری کو اپنے سلسلے میں داخل کر لیا اور اپنی صاحبزادی بھی قشیری کے حلقہ عقد میں دے دی۔ انھوں نے علم فقہ ابو بکر الطوسی اور اصول فقہ ابو بکر بن فورک (م ۳۰۶ھ/۱۰۱۵ء) سے پڑھا۔ اس کے بعد ابو اسحاق الاسفرائینی (م ۳۱۸ھ/۱۰۲۷ء) کے درس سے مستفید ہوئے۔ مؤخر الذکر دونوں اساتذہ قشیری کے مداح تھے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد انھوں نے ابو بکر الباقلائی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء) کی کتبوں کا مطالعہ کیا، جو اشعریوں کے بڑے عالم تھے۔ ان تمام علوم کے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ابو علی الدقاق سے بھی ربط و منبط قائم رکھا تا آنکہ ابو علی الدقاق وفات پا گئے۔ بعد ازاں وہ مشہور صوفی مصنف ابو عبد الرحمن السبکی کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے۔ اس وقت قشیری خراسان میں جملہ علوم اسلامیہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ بیک وقت فقیہ بھی تھے اور اصولی بھی، شیخ طریقت بھی تھے اور مفسر، محدث، فصیح و بلیغ اور سب سے بڑھ کر کاتب اور شاعر بھی۔ ان کے وعظ میں بڑی تاثیر تھی۔ ان کے ایک ہم عصر ابو الحسن علی الباہرزی (م ۴۶۷ھ/۱۰۷۳ء) نے لکھا ہے ”اگر ان کا وعظ پتھر بھی سنے تو موم بن جائے اور اگر شیطان ان کی مجلس میں باندھ دیا جائے تو تاب ہو جائے اور ان کی بات قول فعل کی حیثیت رکھتی تھی“ (ابن عساکر: تبیین کذب المغتری، ص ۲۷۳، مطبوعہ حیدر آباد)۔ ان کی شہرت کی وجہ سے بعض محروم قسمت فقہان سے جلتے گئے اور بے سرو پا الزام لگا کر ان کی عظمت کو گھٹانے لگے۔ ان کی ابتلا و آزمائش کا حل البسکی نے تفصیل سے لکھا ہے (البسکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۲۶۹، مطبوعہ قاہرہ)۔ ان کے مخالفین میں زیادہ تر معتزلی اور حنبلی فقہاتھے، جنھوں نے سلجوقی حکمرانوں سے قشیری کو سزا دینے کی اجازت لے لی تھی، چنانچہ قشیری گرفتار کر لیے گئے اور انھیں وعظ کرنے کی ممانعت کر دی گئی۔ ان کے حامیوں اور مریدوں کو شہر بدر کر دیا گیا اور مساجد میں انھیں برا بھلا کہنا شروع کر دیا گیا۔ معیبت اور

قرآن مجید اور سنت نبویہ میں بیان کردہ احکام اور علمائے فقہ کی تصریح کے مطابق اس شخص کو جو قسم کھا رہا ہو لازماً مکلف ہونا چاہیے۔ وہ جان بوجہ کر خود اپنے آزادانہ اختیار سے بات کر رہا ہو اور قسم کی واقعی نیت رکھتا ہو، لیکن اس کے لیے کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے قسم کھانا ہرگز جائز نہیں۔ اس سوال پر آرا کا اختلاف ہے کہ آیا اس طرح کی قسم سرے سے قسم ہوتی بھی ہے یا نہیں تاہم اکثریت اس طرف ہے کہ اگر کوئی ایسی قسم کھالے تو اس کا وقوع ہو جائے گا، لیکن حالف کے لیے اس قسم کا توڑنا اور کفارہ دینا ضروری ہو گا قسم صرف اللہ اس کی ذات اس کے اسما و صفات میں سے کسی ایک کی کھائی جا سکتی ہے (البخاری: الصحیح، کتاب الایمان والندور، دیگر کتب احادیث و فقہ)۔

جب آہستہ آہستہ دیانت و عدالت کے اوصاف پر روزوال ہو گئے تو قسم کے سلسلے میں ہر طرح کے جیلوں کا دروازہ کھل گیا۔ جیلوں کے متعلق مشہور ترین تصنیف انصاف کی کتاب الجبل و الخارج (طبع Joseph Schacht، بخط خودش، Hannover ۱۹۲۳ء، قاہرہ ۱۳۴۲ھ) ہے۔

ماخذ : (۱) کتب حدیث بعد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ الایمان؛ (۲) معجم فقہ الحنبلی، بذیل مادہ قساست و الایمان؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم انقلاہری، بذیل مادہ قساست؛ (۴) الرغینانی: المدایہ، بذیل مادہ کتب الایمان و باب القساست۔

○

القشیری : شیخ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمد النیشاپوری المعروف بہ زین الاسلام ابو القاسم قشیری ۳۷۱ھ میں استوا میں پیدا ہوئے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے ”ان کا شمار طبقہ ثالث میں ہونا چاہیے، لیکن ان کی وفات کی وجہ سے“ جو طبقہ ثالث کے امیان کے بعد واقع ہوئی، انھیں متاخر طبقے میں شمار کیا گیا ہے“ (ابن عساکر: تبیین کذب المغتری، ص ۲۷۲، مطبوعہ حیدر آباد دکن)۔ وہ نسلاً خالص عرب تھے، ان کے باپ قشیری تھے، اور قبیلہ قشیر بن کعب سے تعلق رکھتے تھے، جو اموی عہد میں ترک وطن کر کے خراسان کے نواح میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ والدہ کی طرف سے سلسلی تھے۔ قشیری کے آبا و اجداد نیشاپور کے نواح میں استوا کے ضلع میں بس گئے تھے (ابن خلکان: وفيات الامیان، ص ۵۳۹، مطبوعہ

دکن؛ (۶) ابن عساکر: وفیات الامیاء، ص ۵۳۶، بعد، مطبوعہ قاہرہ؛
(۷) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۳: ۹۱، مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

قصاص : قص (ن ص م) سے مشتق ہے۔ قص کا اصل مفہوم قطع ہے۔ اس کے معانی میں قص الشعر (ہل کانے) کا مفہوم بھی شامل ہے اور یہ قطع مسافت (مسافت طے کرنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جب کہ آثار قدم کی تلاش اور پابندی کے ساتھ مسافت طے کی جائے۔ جراحات یا قتل کے قود (بدلے) کو قصاص اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں جرم و سزا کے مابین مماثلت کا نتیجہ کیا جاتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔

شرع اسلامی کے مطابق اس کا اجراء یا تو قتل عمد کی صورت میں ہوتا ہے یا ان جراحات کی صورتوں میں ہلاکت تک پہنچانے والے نہ ہوں۔ پہلی شکل ”قصاص فی النفس“ (جان کے بدلے جان) کہلاتی ہے اور دوسری شکل ”قصاص فیما دون النفس“ (جان سے کم تبدیلہ ہے)۔

(۲) شریعت اسلامی میں قصاص کے بارے میں دی گئی ہدایات سے محسوس ہوتا ہے کہ یہاں یہ سمجھا گیا ہے کہ عرب جاہلیت میں خون کا جو بدلہ لیا جاتا تھا، اس میں نفس قصاص تو احکام شرعی کی روح کے مطابق تھا، لیکن اس کے مفہوم میں مغالطہ اور عملی صورت میں افراط اور مبالغہ تھا اور اس کی اصلاح بداعتیہ تھی کہ قصاص کا مفہوم مماثلت و مساوات سامنے رکھا جائے اور سزایا بدلے کے سلسلے میں اسی کو پکڑا جائے جو اصلی مجرم ہو، جب کہ جاہلیت میں خون کا بدلہ لینے کی غرض سے قوموں کی باہمی جنگ شروع ہو جاتی تھی۔ ایک شخص کے بدلے بہت سے قتل کر دیے جاتے تھے۔ یا اصل مجرم کے بدلے کوئی اور قتل کر دیا جاتا تھا۔ ان سب صورتوں میں قصاص کی حقیقت کا ایک نصف (یعنی بدلہ لینا) تو پایا جاتا تھا، لیکن دوسرا نصف، یعنی مماثلت و مساوات، مفقود تھا۔ اسلام نے قصاص کا مفہوم مکمل کر کے خون کا بدلہ لینے کو قانونی حیثیت دی۔

قرآن مجید (۱۷) بنی اسرائیل : ۳۳، ۲۵ [انقرضت] ۶: ۶۸
[الانعام: ۱۵۱] نے مقتول کے ورثہ یا اسلامی حکومت کو (۷) بنی اسرائیل [۳۳] مجرم، ایک آدمی کو مار ڈالنے کا حق دیا ہے۔ اور قصاص لینے والے کو اصلی مجرم کے علاوہ دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ زنانہ جاہلیت میں یوں ہوتا کہ اگر ایک اعلیٰ قبیلہ کے آزاد

آؤش کا یہ زنانہ پندرہ برس (۳۳۰ تا ۳۵۵ھ/ ۱۰۳۸ تا ۱۰۶۳ء) رہا۔ اس دوران میں انھیں بغداد میں جاے پناہ ملی، جہاں خلیفہ القائم ان سے اعزاز و اکرام سے پیش آیا۔ ظفر بیگ کے پر آشوب عمد حکومت کے بعد جب اس کا جانشین عضد الدولہ ابوالفتح (الپ ارسلان) سرور آراء خلافت ہوا تو خیرگی اور دوسرے خراسانی علما جو خیشاپور سے ترک وطن کر کے بغداد چلے آئے تھے، واپس اپنے وطن میں آ گئے، جہاں انھوں نے نہایت آرام و راحت سے دس برس گزارے۔ اب ان کا وقار بحال ہو چکا تھا اور انھوں نے تعلیم و تلقین کا سلسلہ دوبارہ شروع کر دیا۔ ان کے ہزاروں مرید تھے۔ انھوں نے ۱۷ ربیع الثانیہ ۳۶۵ھ/ ۳۱ دسمبر ۱۰۷۲ء میں وفات پائی۔ اور اپنے قدیمی مرشد ابو علی التذقن کے پہلو میں دفن ہوئے۔

تصانیف : تقیری بہت سے علوم میں امام کا درجہ رکھتے تھے۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی تینیں کتابوں کا ذکر کیا ہے، جو مختلف علوم و فنون پر مشتمل ہیں۔ ان میں اہم ترین الرسالہ ہے جو انھوں نے ۳۳۸ھ/ ۱۰۳۶ء میں لکھا تھا۔ تصوف ان کا پسند موضوع تھا۔ الرسالہ کے علاوہ، جو علم تصوف پر بہترین کتاب ہے، انھوں نے بہت سی علمی یادگاریں چھوڑی ہیں جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ ان میں تصوف کے مسائل اور ان کے اعمال پر گہرے مباحث ملتے ہیں (مزید کتب کے لیے دیکھیے آ۲۲، بذیل مادہ)۔

خیرگی تصوف اور اشعریت کے سرگرم وکیل تھے۔ تصوف کی حمایت میں انھوں نے الرسالہ لکھا جب کہ اشعریت کی تائید میں انھوں نے حکایۃ اہل السنۃ، تحلیۃ مائلم من الجنۃ، سپرد قلم کیا۔ موخر الذکر رسالے کا متن، البکی کی طبقات (۲: ۲۷۵ تا ۲۸۸) میں موجود ہے۔ اس کی غرض تالیف امام اشعری اور اشعریوں کے خلاف الزامات کی تردید ہے۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض عقائد اور نظریات بلاوجہ اشعریوں کی طرف منسوب کر دیئے گئے جن سے وہ قطعاً بری الذمہ ہیں۔

ماخذ : (۱) الہاروزی: دمیۃ القصر (ذیل: بیۃ الدھر) ص ۱۸۳، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) البکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۲۶۹، بعد، ۲۳۳ تا ۲۳۸ھ، قاہرہ؛ (۳) ابن العادۃ: شذرات الذہب، ۳: ۳۱۹ تا ۳۲۲ھ، قاہرہ ۱۳۳۰ء؛ (۴) خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۸: ۸۳، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابن عساکر: تمییز مذهب المنقرضی، ص ۲۷۱، بعد، مطبوعہ حیدر آباد

صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خون کے بدلے کے بارے میں جاہلیت کا تصور نامعلوم تھا۔ بجائے اس کے آپ "قصاص" کو مفہمی بدلہ لینے کا طریقہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ قصاص کے اجراء پر چند پابندیاں عائد کر کے آپ نے اسے قانون قرار دیا اور اس کے ساتھ زمانہ جاہلیت میں جو قبائلی جذبات اس کے ساتھ شبال ہو گئے تھے ان سے اسے پاک کر دیا اور اس میں ایسی بلند باتیں اضافہ کیں جن سے اس کی شکل ایک قانونی تعزیرات کی ہو گئی۔

مسائل قصاص سے متعلق فقہاء میں جو بعض امور مختلف فیہا ہیں ان کی رو سے ذیل کی باتیں اہم شمار ہوتی ہیں: اگر چند آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو اس ایک مقتول کے بدلے قصاصاً سب کو قتل کیا جائے گا۔۔۔ شافعی، مالکی اور حنفی فقہاء مفہمی واحد کے قتل میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی محل اختلاف ہے کہ جب قتل کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو اور "قتلہ" تک ثبوت پہنچ جائے تو اس کی بنا پر قصاص میں کسی کو قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ امام مالک کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قصاص جاری ہو گا اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے۔ دیگر ائمہ قتالہ کی صورت میں قصاص جائز نہیں رکھتے ہاں دیت ادا کرنی ہوگی (دیکھیے ہدایہ، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۳ھ)۔

احادیث میں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جو شخص بے وجہ خون کا مطالبہ کرتا ہے اللہ کے نزدیک سخت مبغوض ہے۔ اس سلسلے میں دیگر روایات ان قواعد سے جو اوپر بیان کیے گئے اور ان سے بھی جو آئندہ بیان ہوں گے اتفاق رکھتی ہیں۔ اس لیے اس موقع پر ان کا تذکرہ چند ضروری نہیں۔

(۵) قصاص فی النفس (جان کے بدلے جان) کی شرعی حیثیت: قتل ناحق کی تمام صورتوں میں میں قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقتول کے قریب ترین عزیز کو جو اب دلی الدم (خون کا بدلہ لینے والا) ہو گیا کو حق ہے کہ وہ عدالت سے اپیل کر کے مجرم کو قتل کرا دے۔ جو کچھ اوپر بیان ہوا اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عموماً یہ سزا اولیائے مقتول کے ذاتی حق کی حیثیت رکھتی ہے (چنانچہ اولیائے مقتول کے مطالبے پر ہی قصاص قائم ہو سکتا ہے)۔ حاکم بااختیار کی طرف سے قیام عدل کی خاطر سزا دینے کا موقع بعض صورتوں میں

مفہمی نے ایک ادنیٰ قبیلے کے غلام کو قتل کر دیا تو اس غلام کے بدلے میں اس آزاد شخص کو جو اصل قاتل تھا نہ پکڑا جاتا بلکہ اس کی جگہ اس قبیلے کے کسی غلام کو پکڑ کر قتل کر دیا جاتا۔ اس کے برعکس اگر ادنیٰ قبیلے کا غلام اعلیٰ قبیلے کے آزاد شخص کو قتل کر دیتا تو اعلیٰ قبیلے والے اپنے مقتول کے بدلے میں ادنیٰ قبیلے کے اس غلام پر جو قاتل ہوتا اکتفا نہ کرتے بلکہ اس قبیلے کے آزاد شخص کو قصاص میں قتل کر دیتے۔ اس کے خلاف قرآن مجید نے اعلان کیا کہ جو قاتل ہو گا اسی کو پکڑا جائے گا۔ دوسری تمام صورتوں میں (یعنی قتل بلا عمد یا جہل قصاص مشکل ہو (دیکھیے ہدایہ آخرین، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸، بعد) دیت لی جائے گی۔

یہ حکم دراصل توضیح ہے ان امور کی جو پہلے احکام میں اشارہ مذکور تھے۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرۃ طیبہ سے جو واقعات جمع کیے گئے ہیں اور حیات طیبہ کے جو حالات ضبط تحریر میں آچکے ہیں۔ ان سے قانون قصاص کی پابندی عیاں ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ میں مسلمانوں کے اندر جب وہ ضابطہ اتحاد جسے مشائخ مدینہ کہتے ہیں قائم کیا گیا تو (جو مدنی عمد کی ابتدا ہی میں قائم کیا گیا تھا)۔ اس میں یہ دفعہ رکھی گئی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی مومن کو قتل کر ڈالے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا کو دلی مقتول دعویٰ کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور اپنی طرف سے یونہی مطمئن ہونے کا اعلان کر دے۔

فتح مکہ کے موقع پر آپ نے اعلان کیا کہ میں اپنے پیچھے کا جو زمانہ جاہلیت میں قتل کر دیا گیا تھا، خون بہا معاف کرتا ہوں، یہ اعلان قانونی معاشرہ کے عین مطابق تھا۔ اسی موقع پر آپ نے عام اعلان کر دیا کہ زمانہ جاہلیت میں کسی مسلم سے کوئی قتل ہوا ہو تو اسے آج کا کالعدم قرار دے دیا گیا، یعنی اس کے قصاص اور دیت کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا (رک یہ قتل بذیل مادہ)۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "قصاص" پر زور بھی بہت دیا ہے چنانچہ دو موقعوں پر جب تحقیق سے قاتل مجرم پائے گئے تو آپ نے قاتل کو قتل کروا دیا اور مقتولوں کے ولیوں کو قصاص اور "خون بہا" کے درمیان اختیار نہیں دیا۔

کتاب و سنت کے تمام شواہد پیش نظر رکھے جائیں تو یہ بات

مطلبہ یقیناً کیا جا سکتا ہے۔ خون ناحق کی صورت میں ولی الدم یا اولیاء الدم کو معاوضہ مالی (دست لڑک بٹٹا) ادا کیا جائے گا۔ ناحق لیکن غیر ملک زخم پہنچانے کی صورت حال کے پیش نظر یا تو پوری دست مجروح کو ادا کرنی ہوگی یا اس کا کوئی متعین حصہ یا کوئی ایسی رقم جو قانون سے متعین کی ہو (یعنی ارش "رک پل") یا دست کا کوئی فی صدی حصہ جو قاضی (جسے حکومت لگا گیا ہے) متعین کر دے۔

(۶) قصاص کے اجراء کی علمی صورتوں کے لیے جو ممالک اسلامیہ میں جاری ہوئیں دیکھنا چاہیے (رک بہ قتل، بذیل مادہ) جس میں ایسی مثالیں ہمارے علم میں آتی ہیں کہ جن ضوابط کی تصریح عمد نبوی کی طرف منسوب ہے، بعض صحابہ کے فیصلے بظاہر اس سے مختلف واقع ہوئے۔

ماخذ : (۱) قرآن کریم، بعد اشاریہ، بذیل مادہ قتل، قصاص؛ (۲) کتب حدیث، بعد اشاریہ؛ (۳) کتب فقہ، خصوصاً قتل اور قصاص کے مباحث۔



قضا و قدر : قضا کے معنی ہیں فیصلہ (حکم، فصل، قطع، ترتیب، دیکھیے ابن حزم: مل، ۵۱: ۳)۔ قرآن مجید میں یہ مادہ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوا ہے، حکم کرنا، فیصلہ کرنا، مقرر کرنا، اطلاع دینا، بدلے میں کوئی چیز دینا اور فرض ادا کرنا وغیرہ (راغب: المفردات، ص ۳۱۱، لسان، بذیل مادہ۔ اصطلاح میں اس کے معنی: (الف) قاضی کا عمدہ اور اشغال؛ (ب) کسی مذہبی فرض کا وقت پر ادا نہ کرنے کے بعد اسے پورا کرنا، مثلاً روزانہ نماز یا رمضان کے روزے۔ ان معنوں میں یہ لفظ ادا کا متضاد ہے جس کے معنی ہیں کسی فرض کو اس کے مقررہ وقت پر انجام دینا، قاضی عبداللہی احمد مگرمی (دستور العلماء، ۵۹: ۳) نے قضا اور قدر کا امتیازی فرق بیان کرتے ہوئے پہلے قدر کی یہ تعریف کی ہے کہ قدر کے لفظی معنی اندازہ لگانے، پیدا کرنے، لکھنے یا توانا ہونے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں قدر سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ ارادہ ذاتیہ ہے جو مختلف اشیا کے تعلق میں مختلف اوقات میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ قضا و قدر میں فرق یہ ہے کہ قضا تو اللہ کا کلی اور ازلی حکم ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات کا نام ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ کی قضا سے مراد اشیا کے متعلق اس کا ازلی ارادہ ہے (دستور العلماء، ۵۳: ۳)۔

ضرور پیدا ہوتا ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جہاں قاتل مواخذہ اور قتل ناحق کا جرم ہوا ہو، لیکن قصاص نہ لیا جائے قصاص کی جگہ تعزیر لے لیتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا کوئی ولی نہ ہو تو پھر حاکم یا اختیار اس کا ولی ہوتا ہے، لہذا جو شخص کسی ذی معاہدہ (وہ غیر مسلم جو کسی معاہدے کے تحت مملکت اسلامی سے وابستہ ہو) یا مستامن کو، یعنی اس غیر مسلم کو جو اسلامی مملکت میں پناہ لے کر داخل ہوا ہو، قتل کر دے تو لہام مالک کے نزدیک اس شخص کو قتل کر دینا واجب ہے اور ولی کو حق نہیں کہ وہ قصاص کا مطالبہ ترک کرے۔

قصاص عائد کرنے کے لیے حسب ذیل شرائط ضروری ہیں:

(۱) مقتول کی زندگی ہر اعتبار سے قانون شرعی میں محفوظ قرار دی گئی ہو۔

(۲) مقتول نہ تو قاتل کی اولاد میں سے ہو اور نہ اس کا غلام نہ اس کی اولاد کا غلام ہو اور نہ مقتول کے ورثہ میں کوئی شخص قاتل کی اولاد میں ہو۔

(۳) یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد ہوا ہے وہ اس کے ارتکاب کے وقت بالغ ہو چکا ہو اور اس کے ہوش و حواس درست ہوں۔

ان کے علاوہ جو شرائط ہیں وہ مختلف فیہ ہیں۔

(۴) قصاص فی مایون النفس (جان سے کم تر جرم پر قصاص) کی شرعی حیثیت: اگر کوئی شخص عداوت اور ناجائز طور پر کسی کو ایسا زخم پہنچائے جو ملک نہ ہو تو اس کے بدلے میں ویسا ہی زخم مجرم کے جسم پر قانوناً لگایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو (اس کی تفصیل سے کتب فقہ میں بحث کی گئی ہے)۔ (فتاویٰ اس احتیاط کو بھی اہمیت دی ہے کہ قصاصاً زخمی کرنے کا عمل ماہر جراح کی معرفت انجام پائے)۔ "ناجائز" کی قید لگا کر ان صورتوں سے احتراز مقصود ہے جن میں کسی شخص کو بغیر زخمی کیے دوسرے آدمی کے قتل ایذا رسانی یا لوٹنے سے روکنا ناممکن ہو، مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونے کے درپے ہو تو جائز ہے کہ اس کی آنکھ پر ضرب پہنچائی جائے یا آنکھ میں کچھ پھینک دیا جائے ایسی صورتوں میں قصاص نہیں۔

(۵) اگر قصاص کی اجازت نہ دی گئی ہو یا وہ شخص جو قصاص کا حق رکھتا ہے قصاص سے دستبردار ہو جائے پھر بھی معاوضہ مال کا

(ہیں)۔ آپؐ نے فرمایا: (میں) اللہ تعالیٰ کی قضا سے اس کی قدر کی طرف بھاگتا ہوں) الرازی (مفتاح) قاہرہ ۱۳۰۸ھ: ۶: ۵۲۷، بذیل ۳۳ [الاحزاب: ۳۷-۳۸] قضا اور قدر کے معنوی فرق کو مسئلہ شر اور انسانی ذمہ داری کے حل کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے، یعنی جو کچھ کہ قدر سے ہو وہ خفا اور بظاہر غیر متوقع طور پر واقع ہوتا ہے اور دنیوی دشواریاں اور ضرر اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ برعکس اس کے آسانوں اور خیر کا منبع قضا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو شہوانی اور غضبی قوتوں کا حامل بنایا ہے تاکہ وہ عقل اور شریعت کی رہنمائی سے ان قوتی کو مسخر کر کے انعام حاصل کرے۔ بعض افراد ان قوتوں کے زیر اثر گناہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس معلق بلا سبب گناہ کو باقصد پیدا نہیں کیا، اگرچہ یہ اس کی قدر سے وجود میں آیا ہے، مزید برآں جو شے قضا سے واقع ہو اسے اس لیے کہ وہ ہمہ گیر ہوتی ہے ہم پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ ہم اسے ہر وقت واقع ہوتا دیکھتے ہیں، برخلاف اس کے بعض ضعیف العقل اس چیز کی بابت جو قدر سے ہوئی ہو دلیل طلب کر سکتے ہیں، تاہم اس کا حل یہ نہیں ہے کہ مقدر اشیا کو بعض دیگر اشیا کا وجود بے نتیجہ مان لیا جائے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ تولید کا مقصود ہے یا جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تمام اشیا کے لیے ایک طبع (طبیعت) مقرر ہے اور تمام تغیرات اس کے ماتحت وجوداً (یعنی لازمی طور پر) ہوتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کے اختیار میں ہے اور اس نے اشیا کے ظہور کے لیے ایک خاص طرز (عادت) مقرر کر رکھی ہے۔ فلاسفہ کا میلان اس طرف ہے کہ قضا اللہ کا علم یا اس کی عنایت ازلی کا دوسرا نام ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضا سے تمام موجودات کا وجود بلا حتمل مراد ہے۔ جو عالم عقل میں ہو اور قدر ان کا متنازع تفصیلی خارجی وجود ہے جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے (کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۳، بعد؛ دستور العلماء، ۵۹: ۳، بعد)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



قلب: رک بہ بدل، طریقہ اور تصوف۔



تلفیظ: مسلم اساطیر میں اس شخص کا نام رکھا گیا ہے

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قضا اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، آیا قدیم ہے یا حادث۔ راجح العقیدہ اشاعرہ کے ہاں قضا کا اللہ تعالیٰ کے ارادے (الیفاوی: تفسیر، بذیل ۲ [البقرہ: ۱۷۷]) اور اس کے خلق سے ابدی تعلق ہے اور "قدر" اللہ تعالیٰ کا اپنے ارادہ کے مطابق اشیا کو پیدا کرنا ہے یا یہ کہ قضا علم ازلی اور ان کا اشیا کے معلومہ سے تعلق کا نام ہے اور قدر اللہ تعالیٰ کا اشیا کو اپنے علم کے مطابق پیدا کرنے کا نام ہے، لہذا قضا اس کی صفات امیہ قدیمہ سے ایک قدیم صفت ہے، جبکہ قدر اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت کے مختلف تعلقات کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے اس لیے یہ صفات فعلیہ میں سے ہے اور حادث ہے (دستور العلماء، ۵۹: ۳، بعد)۔ دوسرے لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ خداوندی علم کے مطابق ابراز (ظہور) کائنات کے حادثے کا نام قضا ہے اور قدر اس بات کا ازلی تعین ہے کہ ہر چیز کے وجود میں آنے کے بعد اس کا خیر و شر اور نفع و ضرر سے کتنا تعلق ہو گا۔ اس معنی کے لحاظ سے قضا حادث ہوئی اور قدر قدیم۔ مزید برآں اگر قضا علم اور ارادہ الہی کے ساتھ معنی متحد ہو تو یہ صفات ضروریہ میں سے ہو گی، لیکن اگر اس کے معنی ابراز و خلق کے ہوں تو یہ قدرت خداوندی کے تعلقات میں سے ایک تعلق ہو گا اور تعلقات اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں، لیکن ماتریدیہ ان تعلقات کو صفات عملیہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ قدیم ہیں، کیونکہ یہ صفت تکوین (وجود میں لانا) کے مختلف نام ہیں اور تکوین قدیم ہے۔ اشاعرہ تکوین کو صفات باری میں سے تسلیم نہیں کرتے (الفنالی، مع شرح البابجوری، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵، ۶۱)، لیکن بہت سے علما کا فیصلہ یہ ہے کہ قضا کلی، عام اور ابدی حکم کا نام ہے اور قدر اس کے ماتحت جزئیات کے نشوونما یا اس کلی حکم کے مختلف تعلقات کا نام ہے (دیکھیے دستور العلماء، ۵۹: ۳، بعد)۔

قضا و قدر میں یہ فرق ہے کہ قدر اندازہ کرنا ہے اور قضا اس پر اجراء حکم اور اس کا قطعی کر دینا (مقررات) یا قدر اندازہ ہے اور قضا اس کا نفاذ۔ گویا ہر معاملہ قضا سے پہلے حالت قدر میں ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک پہاڑ کے پاس سے گزر رہے تھے جب کہ کچھ پتھر گرنے کو تھے تو آپؐ جلدی سے آگے نکل گئے۔ کسی نے کہا (کیا آپؐ اللہ کی قضا سے بھاگتے

جس کا ذکر تورات (عبد ناسر حقیق، نکوین، ۱: ۳۹) میں فوینفار کے نام سے آیا ہے۔ تلفیر دراصل تلفیر کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ تلفیر پھر بگڑ کر افیر ہوا (البری اور اشعلی میں عموماً اسی طرح آیا ہے)۔ پھر افین اور پھر افین سے تپین ہوا جس کی اصل کا پتا چلانا تقریباً محال ہے (البری، طبع ڈھویہ، ۳: ۳۷۷) اور تپین (البری، تلفیر، ۳: ۹۸) قرآن مجید (۳: ۳۷) میں العزیز (یعنی عزیز مصر) استعمال کیا گیا ہے جو حکومت مصر کا ایک بڑا عہدیدار تھا۔ اسی کو تلفیر کہا گیا ہے۔ اس نے حضرت یوسفؑ کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کرتے ہوئے کہا تھا اس نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو، عجب نہیں کہ یہ ہمیں فائدہ دے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں۔ (۳: ۳۷) [یوسف: ۳] (۳: ۳۷) = امراۃ عزیز) حضرت یوسفؑ کے حسن و جمال کو دیکھ کر ان پر فریفتہ ہو گئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا ارادہ بد کیا (۳: ۲۳)۔ قندہ امراۃ عزیز کے باعث حضرت یوسف علیہ السلام ایک عرصے تک بے قصور قید رہے، مگر آخر کار یہی عورت سب کے سامنے بغیر کسی جھجک کے اپنی لغزش اور یوسف کی پاک دامنی کا اعتراف کرتی ہے (۳: ۵۱)۔ تلفیر کے بعد حضرت یوسفؑ عزیز مصر کے عہدے پر فائز ہوئے (۳: ۴۸) [یوسف: ۴۸] نیز [رکت بہ یوسف]۔

مآخذ : (۱) البری، طبع de Goeje : ۱ : ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲ (۲) تفسیر، بذیل سورہ یوسف، (۳) اشعلی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰، (۴) الکسالی۔

تلفیر : رکت بہ اصحاب الکف۔

تلفیر : ایک صوفی سلسلہ جس کی بنیاد حاجی بکاش کے ایک ہم عصر اندلسی عرب تلفیر یوسف نے رکھی تھی۔ اسے دمیاط (Damietta) میں شیخ جمل الدین السوی، جو ایران کے شہر سارہ کے رہنے والے تھے، لائے تھے۔ وہ دمیاط میں اسی زاویے میں مدفون ہیں جو انہوں نے خود بنایا تھا۔ انہوں نے اپنی داڑھی اور بھوئیں منڈوا دی تھیں، کیوں کہ اس طرح وہ ایک عشقیہ سانچے سے محفوظ رہے تھے۔ تاہم اس فرقے کا آغاز ضرور اس زمانے سے قبل ہو چکا ہو گا، کیونکہ اس کا ظہور ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۳ء کے لگ بھگ دمشق میں ہو چکا تھا۔

یہ فرقہ اپنے ایک عجیب لباس کی وجہ سے جو ایرانیوں اور مزدکیوں کی تقلید میں اختیار کیا گیا تھا، لوگوں کے لیے جاذب توجہ ہوتا تھا، لیکن ارباب حکومت نے احکام جاری کر کے انہیں اس لباس کو ترک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مملوک سلطان الملک الناصر حسن نے جو قلاوون کا پوتا تھا، انہیں داڑھی منڈوانے سے حکماً روک دیا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق ان کا ایک اصول یہ تھا کہ نہ تو کسی چیز کو ذخیرہ کرنا چاہیے اور نہ کبھی اس دنیا کے مال و متاع کو جمع کرنا چاہیے، لیکن اس کے زمانے میں وہ نہ تو موٹے جھوٹے کپڑے پہنتے تھے اور نہ لیس کشی یا اور قسم کی روحانی اور جسمانی ریاضتوں کے عادی تھے۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ان کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ ان کے قلوب راضی برضائے حق ہوں۔ اس سے زیادہ انہیں کسی چیز کی آرزو نہ تھی۔ انہوں نے اس اطمینان قلب کی حالت سے نمایاں تر کوئی اور فضیلت حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان تمام چیزوں سے جو ان کے نصب العین سے خارج تھیں بے نیازی ظاہر کرنے کے لیے قلندروں نے خوش اخلاقی اور شائستگی کے ان تمام قوانین کو بالکل طاق رکھ دیا تھا جن کی معاشرے میں پابندی کی جاتی ہے۔ ان کی اخلاقی حالت بھی بہت کمزور تھی۔ بابا طاہر عریان ہمدانی کہتا ہے: ”میں ایک خانہ بدوش صوفی ہوں، جسے قلندر کہتے ہیں، میرے پاس آگ (سلمان) ہے نہ گھراور نہ کوئی زاویہ۔ دن کے وقت میں دنیا میں آوارہ و سرگرداں پھرتا رہتا ہوں اور رات کو اپنے سرہانے ایک اینٹ رکھ کر سو جاتا ہوں۔“

ان میں سے بعض قلندر گلی کوچوں میں بالکل برہنہ پھرتے تھے۔ یہ فقط پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ ترکی پولیس قطعی طور پر اس فعل، شنیع کو روکنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ اس فرقے کا ایک زاویہ قسطنطنیہ میں موجود تھا، جس کی بنیاد ایک مسجد اور مدرسے کے ساتھ سلطان محمد ثانی کے عہد میں رکھی گئی تھی (Hammer: Hist. de l' Empire ottoman، ۱۸ : ۱۰، ۱۳۱۔ بعض Hellert (پیرس ۱۸۳۵ - ۱۸۴۳ء)؛ ۱۸ : ۱۰، ۱۳۱۔ بعض اوقات انہیں ملائیت [رکت بل] سے ملتے سمجھے کر دیا گیا ہے (دیکھیے خصوصاً Les confreries: A. Le Chatelier musulmans du Hedjaz، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۵۳ بعد۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرجہ ذیل ہیں۔

قنوت : (ع) 'ماہ قنوت'، 'قنوت'، 'یقنوت'، 'قنوت' عربی لغت کی رو سے قنوت کے اساسی معانی اطاعت، دعا اور قیام کے ہیں (لسان العرب، بذیل ماہ)۔ راغب نے مفردات میں تصریح کی ہے کہ قنوت کے معنی اطاعت کے ہیں اور اس میں خضوع بھی شامل ہے (الراغب الاصفہانی، مفردات القرآن، بذیل ماہ)۔ الزبیدی نے قنوت کے متعدد معانی بیان کیے ہیں، مثلاً 'سکوت'، 'خشوع' و 'خضوع'، 'اطاعت'، 'عبادت'، 'وام اطاعت'، 'صلوٰۃ'، 'طول قیام اور حالت قیام میں دعا' وغیرہ (تاج العروس، بذیل ماہ)۔

نہایت وسیع تر اطلاقات میں لفظ قنوت، نماز کے لیے، نماز میں طول قیام کے لیے، حالت نماز میں مطلوب سکوت کے لیے اور خشوع کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ ان معانی مختلفہ کے ساتھ احادیث میں قنوت کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے (لسان، بذیل ماہ)۔ احادیث میں قنوت کا ایک اطلاق اس بدعا کے لیے بھی ہوا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلسل ایک ماہ تک بحالت نماز قیام رکعت و ذکران کے ان سنگدل افراد کے حق میں کی جنہوں نے بزم معونہ (رکعت باقی) پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے ہوئے مبلغین قراء صحابہ کو شہید کر دیا تھا (البخاری، صحیح، کتاب الوتر)۔

علاوہ ازیں بعض دوسرے کفار و منافقین کے خلاف بدعا یا اہل ایمان کے حق میں دعا کے لیے کچھ کلمات روایات میں منقول ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحالت نماز استعمال فرمائے، ان کلمات پر بھی قنوت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ نماز میں بحالت قیام قنوت کے خاص دعائیہ کلمات پڑھے جانے پر بعد میں عمل جاری رہا (دیکھیے صحاح ستہ، حدود و سننک : معجم المنہرس للفاظ الحدیث النبوی، بذیل ماہ قنوت)۔ محدثین اور فقہاء کے مابین اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قنوت کس وقت کی نماز میں کس موقع پر پڑھی جائے۔ اس دعا کے کلمات بھی باختلاف روایات مختلف منقول ہوئے ہیں۔ اکثر فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ قنوت وتر میں پڑھی جائے (الطحاوی : معانی الآثار)۔ فقہائے احناف کہتے ہیں وتر کی تیسری رکعت میں قرأت سے فارغ ہو کر نمازی کے لیے ضروری ہے کہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کے اور اس کے بعد قنوت پڑھے۔ قنوت میں ایسے کلمات پڑھے جائیں جو ثنائے باری تعالیٰ اور دعا کے مفہوم پر مشتمل ہوں، البتہ مسنون قنوت وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی

اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں وارد ہے (الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۱: ۲۳۶)۔ حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد (دعا کے لیے ہاتھ اٹھا کر) قنوت پڑھنا (اور دعا کے اختتام پر دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا) مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک بھی وتر کی آخری رکعت میں قنوت مسنون ہے، مگر صرف رمضان کے نصف آخر میں۔ اس کے علاوہ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد پڑھی جائے۔ مالکیہ وتر کے بجائے فجر کی نماز میں قنوت کے مندوب ہونے کے قائل ہیں۔ دشمن کی طرف سے خطرے یا دیگر خطرات و مصائب کے مواقع پر قنوت نازلہ مشروع ہے جس کے طریق اور کلمات، فقہاء کے مسالک میں بیان کیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الفقہ علی المذاهب الاربعہ) دعائے قنوت کے لیے دیکھیے آآ۲۲ بذیل ماہ)

ماخذ : (۱) کتب احادیث بعد مفتاح کنوز السنہ بذیل ماہ قنوت؛ (۲) ابن قدامہ: المغنی، پار اول، ۱: ۸۸۸ تا ۸۹۰؛ (۳) الطحاوی: معانی الآثار؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، پار اول، قاہرہ، ۲: ۳۳۳؛ و بمواضع کثیرہ بحوالہ صحیح البخاری؛ (۵) العینی: عمدۃ القاری؛ (۶) ابن حزم: المحلی؛ (۷) سنن: المدونہ؛ (۸) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۹) عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی مذہب الاربعہ؛ (۱۰) الرخوی: شرح المبسوط؛ (۱۱) عبدالککور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم؛ (۱۲) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول۔

رقیاس : (ع) 'قاس'، 'قیاس'، 'قیاس'، یعنی مشابہت کی بنا پر نتیجہ اخذ کرنا۔ اس لفظ کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے کتب لغت) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصل کے بعد امت نزول وحی سے محروم ہو گئی اور سیاسی اور دینی مسائل میں وحی الہی کے ذریعے مزید ہدایات کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ابتدا میں بعداً قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر امت کا انحصار رہا۔ پہلے خلفاء کے زمانے میں ملک وسیع ہو گیا۔ شرعی اور قضائی امور میں بالکل نئی عقلی اور مادی دنیا کے معاملات پر غور و فکر کی ضرورت پیش آئی تو بعض نئے سوالات بھی سامنے آنے لگے اس لیے لوگ مجبور ہوئے کہ (نئے مسائل کے) فیصلے یا (ان سے متعلق) اپنے طرز عمل کی تعیین اپنی رائے سے کریں۔ ابتدا میں یقیناً یہ

عمل کسی فکری نظریے کے تحت نہ تھا۔

پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی نشوونما ہوئی۔ اس متوازی عمل سے دو فریق پیدا ہو گئے: (۱) تاریخی، جن کا لقب اہل الحدیث یا اہل العلم تھا اور (۲) فکری، جو اہل الرائے کہلائے۔ مذاہب فقہ کے پہلے بانوں نے اپنے اپنے مذاہب کے دستور العمل کو یا تو ربانی تعلیم دینے پر اتکا کی، مثلاً مالک بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) لیکن کسی نے عام اصول فقہ کے مدون کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہ کی۔ امام شافعی (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۴۰ھ/۸۲۰ء) غالباً پہلے شخص ہیں جنہوں نے "اصول فقہ" کا خاکہ پیش کیا اور کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے لیے اسلام کے دینی اور قضائی نظام میں جگہ نکالی۔ انہوں نے کہا کہ "قیاس کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب کتاب و سنت اور اجماع میں کسی مسئلے کو حل نہ کیا گیا ہو" (الرسالہ، ص ۶۵)۔ امام شافعی کے نزدیک "قیاس اور اجتہاد رک ہیں کا ایک ہی مفہوم ہے" (کتاب مذکور، ص ۶۶)۔ ان کے بعد کے علما نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے کہا "ایک غیر منصوص امر کا حکم، جو کتاب و سنت یا اجماع میں مذکور منصوص حکم کے ساتھ علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے" (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۱۷، مطبوعہ قاہرہ)۔

الربی (صاحب الشافعی) کا قول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک تمام فقہاء دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ ان کا اجماع اس امر پر ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہذا قیاس کا انکار جائز نہیں کیونکہ امور کی مشابہت اور تمثیل کا مدار اسی پر ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)۔ امام شافعی سے اختلاف کرنے والوں میں معتزلہ اور داؤد ظاہری [رک بائی] کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ داؤد ظاہری نے اگرچہ قیاس سے کام لینے کو رد کیا ہے، لیکن جب وہ نص کتاب کے مفہوم پر انحصار کرتا ہے تو خود استدلال بالترسیب کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔

المداری نے اپنی سنن میں کئی حدیثیں جمع کی ہیں، جن میں اس مسئلے کے اندر جس کی بابت نہ قرآن مجید (بالقرآن) کوئی فیصلہ کرتا ہے اور نہ سنت رائے اور قیاس سے کام لینے کو مستحسن قرار دیا ہے (مقدمہ المداری، باب ۲۱: ۲۱)۔

حامیان قیاس کا اس حدیث پر بھی اکتفا ہے جس میں بیان کیا

گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بناتے ان سے پوچھا تھا کہ اگر انہیں کتاب اللہ اور سنت رسولؐ میں کوئی حکم نہ ملتا تو وہ کیا کریں گے؟ اس پر انہوں نے جواب دیا کہ میں بلا تامل اپنی رائے پر فیصلہ کروں گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی یہ بات سن کر بے حد خوش ہوئے (ابو داؤد، کتاب الاقضية، باب ۲؛ الترمذی، کتاب الاحکام، باب ۳، الداری، مقدمہ)۔

بعض احادیث میں (التسائی: آداب القضاۃ، باب ۲) کتاب (قرآن مجید) اور سنت کے علاوہ "صالحین کے معمولات" کو بھی اصول فقہ میں قیاس سے مقدم رکھا گیا ہے اور "معمولات صالحین" کو وہی مرتبہ دیا گیا ہے جو عموماً اجماع [رک بائی] کو دیا جاتا ہے جو اصول فقہ میں تیسرے درجے کی اصل ہے اور سب سے آخری مرتبہ قیاس کا ہے۔

صحابہ کرامؓ خود بھی قیاس سے کام لیتے تھے (دیکھیے ابن قیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ)۔

اگرچہ قیاس کو اصول فقہ میں داخل کیا گیا ہے، مگر اس کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے کہ وہ قیاس قرآن و سنت کی روشنی میں کیا گیا ہو۔

امام فخر الدین الرازی (الکتاب ۳/ ۵۹) کی تفسیر میں قیاس کی حدود کو پوری طرح واضح کیا ہے۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتے ہیں کہ قرآن مجید اور سنت کو مطلقاً قیاس پر فوقیت حاصل ہے، قیاس کے استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید اور سنت کی رو سے مسئلے کا فیصلہ (بالقرآن) نہ ہو سکتا ہو (دیکھیے حدیث معاذ جس کا ذکر پہلے آچکا ہے)۔ وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیوں کہ ایسا قیاس قرآن مجید اور احادیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ص ۲۸۳، مطبوعہ قاہرہ)۔ قیاس (اس کے ارکان اور اس کی شرائط کے لیے دیکھیے کتب مانند نیز رک بہ، فقہ، شریعہ، اصول)۔

مآخذ: (۱) محمد بن اعلیٰ التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، مکتبۃ ۱۸۳۳ء، ص ۳: ۸۸۹، بعد: (۲) الشافعی: رسالہ فی اصول الفقہ، بولاق ۱۲۱۱ء، ص ۶۵ تا ۶۶، (۳) فخر الدین الرازی: مغایر الغیب،

بولاق ۱۳۸۹ھ، ۲: ۳۶۵ (۹) ابوالحسن محمد بن علی البصری المستعزی:
 کتاب المستند، طبع حمید اللہ، مطبوعہ بیروت، (۱۰) الغزالی: المستعفی،
 قاہرہ ۱۹۷۳ء، (۱۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ،
 (۱۲) اللامی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۸ھ، (۱۳) عزالدین
 بن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ ۱۹۳۳ء، (۱۴) ابن
 القیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ، (۱۵) محب اللہ ابساری: مسلم
 اثبوت، مطبوعہ (۱۷) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ، (۱۸)
 عبدالباق خلاف: اصول فقہ، مطبوعہ قاہرہ۔

ماخذ: متن مقالہ مذکور ہیں۔



القیامۃ: (ع) (آدمیوں کا روز قیامت میں) اٹھ کھڑا
 ہونا، الساعہ "گھڑی" یا (قیامت کی گھڑی)۔ قرآن مجید میں قیامت کو
 بیسیوں ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور ان میں ہر نام اس کے ایک
 خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کا سب سے پہلا نام
 یوم الدین ہے، یعنی عمومی جزا اور عدالت ربانی کا دن۔ سورۃ القیامہ
 میں انتہائی بلیغ انداز میں قیامت کی ہولناک کیفیات کی تصویر کشی
 کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ جب نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا
 اور انسان ہر طرف بدحواس ہو کر بھاگتا پھر رہا ہو گا تو یہی دن قیامت
 کا ہے۔ یہ سب نام علمائے دین کے ہاں ایک اصطلاح العاد کے تحت
 آتے ہیں، جس کے لغوی معنی ہیں لوٹ جانا، یعنی موت کے بعد
 دوبارہ زندہ ہونا۔ ان کے ہاں یہ سب امور التعمیلات قرار دیے گئے
 ہیں، یعنی وہ ارشادات جو منصب نبوت کے تحت یا یہ کہ ان تمام امور
 میں آخری سند ارشاد نبویؐ ہی ہے کیونکہ معاد اور اسی طرح ان امور
 پر جو ابدی راحت و رنج (ثواب و عذاب) کا باعث اور معاد سے
 وابستہ ہیں ایمان و تصدیق اور کفر و تکذیب کا مدار ہے (الاجبی:
 المواقف، بولاق ۱۳۲۱ھ، ص ۵۲۳ بعد)۔

اسلامی عقائد کے مطابق عقیدہ حشر و نشر میں واقعات کی شرعی
 ترتیب حسب ذیل ہے:

(۱) دنیا ختم ہونے کی جو نشانیاں ہوں گی ان میں خصوصیت کے
 ساتھ الدجال کا خروج ہے (دیکھیے المواقف، ص ۸۸۶ بعد)۔ یہ دجال
 بہت سے آدمیوں کو گمراہ کرے گا۔ اس کے خاتمے کے لیے حضرت
 عیسیٰؑ نازل ہوں گے (المواقف، ص ۵۲۳ بعد) اور دجال کو قتل کرے

دیں گے۔ اس کے بعد ایمان کا دور شروع ہو گا۔
 (۲) پہلے فح صور کے بعد تمام زندہ چیزیں مرجائیں گی، پھر وقت
 ہو گا، پھر دوسرا صور پھونکا جائے گا اور تمام جاندار دوبارہ زندہ ہو
 جائیں گے اور ان سب کو محشر میں جمع کیا جائے گا۔ وہاں سب لوگ
 اللہ کے حضور بڑی مدت تک کھڑے رہیں گے (المواقف) اور انھیں
 اپنے جرائم کے مطابق پیمانہ آئے گا۔

(۳) اب عدالت شروع ہو گی۔ اعمال نامہ کھلے گا، اعمال تو لے
 جائیں گے، یعنی ان کے جن کا اعمال نامہ مشتبہ ہو گا۔ یہیں دشمنیوں
 کا تصفیہ ہو گا اور آدمی آدمی اور جانور یا جانور جانور کے
 درمیان جو ناانصافیاں ہوئی ہوں گی ان کا فیصلہ کیا جائے گا، (۴) جنم
 کے اوپر سے جنت کو جوہل جاتا ہے (الغزالی) اس پر سے سب کو
 گزارا جائے گا، (ب) اس موقع پر شفاعت کا مظاہرہ ہو گا، (ج) حوض
 کوثر، (۵) (۱) جہنم: جہنم، سیر (کتاب مذکور، ص ۹۹۸ بعد)، (ب) جنت
 (فردوس) (کتاب مذکور، ص ۱۰۱۳ بعد)، (ج) اعراف کے مظاہر بھی اسی
 موقع پر سامنے آئیں گے (الغزالی: الاحیاء، قاہرہ ۱۳۳۳ھ، ص ۳۶۶ تا
 ۳۵۳، الاتحاف (شرح احیاء)، ص ۳۳۷ تا ۵۳۰)۔

لفظ القیامۃ، قرآن مجید میں ستر دفعہ جملہ یوم القیامہ کے طور پر
 آیا ہے، مثلاً ۲ [البقرہ: ۸۵، ۱۱۳، ۱۷۳، ۲۲۳، ۳ [آل عمران: ۵۵، ۷۷،
 ۱۸ [التکویم: ۳۹، ۷۵] قیامۃ:

القیامۃ لفظ قیام کا تانیث ہے اور (یہ تانیث) زور دینے کے
 لیے آتی ہے، جبکہ الساعہ چالیس مرتبہ آیا ہے، عموماً "ایک ہی سے
 فقرے ہیں اور ہمیشہ "وقت موعود" کا مفہوم ہے، مثلاً ۶ [الانعام: ۳۱،
 (۴۰)۔

امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء علوم الدین (۳: ۳۴۰ بعد، الاتحاف،
 ص ۵۲ تا ۳۶۵) میں قیامت کے ان تمام ناموں کی طویل فہرست
 دی گئی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوئے، یا اس کی آیات کے معانی
 سے مشبہ کیے گئے ہیں (دیکھیے آآذیل ماہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات میں چونکہ
 مرکزی حیثیت توحید الربیہ کو ہے، اس لیے بعث بعد الموت، حشر و نشر
 اور حساب و کتاب کا مسئلہ اللہ کی خالقیت کے اعتراف کے بعد سب
 سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔ کیوں کہ ایک تو خالقیت کا یہ لازمی نتیجہ
 ہے دوسرے خالقیت ہی کے تصور سے بعثت کا ثبوت بھی بہم پہنچتا

(دیکھیے: صحیح مسلم ۸: ۱۷۹)۔ کتب احادیث میں شرائط السائد (= الفتن) کے عنوان سے مستقل ابواب قائم کر کے قرب قیامت اور علامات قیامت پر ذخیرہ معلومات فراہم کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو مسلم ج ۸، ص ۲۱۵، ۲۱۰، بخاری ۹: ۳۶، ۳۷) ان سب کی مکمل تفصیل دینا یہاں ناممکن ہو گا اس کے لیے [کتاب] بعث، حساب، یوم الحساب در آئینہ بذیل مادہ]۔

ان تفصیلات کو ان لوگوں نے بھی خصوصاً بہت اہمیت دی ہے جنہوں نے روحانی ترقی کے لیے کتابیں لکھیں، چنانچہ صوفیہ اسلام نے اسے عقائد و اعمال کی اصلاح کا ذریعہ بنایا تاکہ وہ غضب الہی کا خوف دلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتابیں موت، بعث بعد الموت اور حساب و کتاب کی ہولناک منظر کشی سے بھری ہوتی ہیں۔ امام الغزالی کی کتاب احیاء کا آخری حصہ (۳: ۳۶۱ تا ۳۶۹) اسی موضوع پر ہے، یعنی ذکر الموت و ما بعدہ (موت اور اس کے بعد کا ذکر) تاکہ آخر کے چند صفحات میں انہوں نے جنت کا بہت عمدہ نقشہ کھینچا ہے اور اللہ کی رحمت کی وسعت، علی سمیل الفضل (محض الہی کی بنا پر) بیان کی ہے۔ ان کا مختصر رسالہ الدرۃ الفاخرۃ بھی اسی موضوع پر ہے جس میں انہوں نے یہی موقف زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



قیصر: (ع) یوزن لفظی شہنشاہ کے لیے عربی میں عام طور پر مستعمل یہ لفظ یقیناً یونانی لفظ کا قباول ہے اور عربوں میں آرای زبان کے واسطے سے پہنچا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہت ہی قدیم زمانے میں مستعار لے لیا گیا ہو گا کیوں کہ آگے چل کر سریانی زبان میں یہی لفظ تقریباً بیسہ Kesar کی شکل میں ملتا ہے (دیکھیے Syriacus Thesaurus: Payne Smith بذیل مادہ)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صدیوں پہلے عربوں کے یوزنوں سے مراسم قائم تھے۔ قدیم عرب شعرا میں سے امرء القیس خاص طور پر قیصر کا ذکر بار بار کرتا ہے اور بلاشبہ قیصر نے اس کی زندگی میں حصہ بھی بڑا اہم لیا قرآن مجید میں یہ لفظ نہیں آیا، لیکن سیرت طیبہ اور احادیث میں قیصر کا ذکر اس زمانے کے غیر مسلم فرمانرواؤں میں سب سے پہلے کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ ایران اور پھر حبشہ کے نجاشی (Negus) کا مرتبہ ہے۔ ہمیں جو بیانات ملتے ہیں ان میں اس مکتوب

ہے۔ اللہ جب خالق ہے تو حاکم بھی اللہ ہی ہے اور آخری فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہیں، لیکن فیصلے تب ہی ہو سکتے ہیں جب بعثت بھی ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جن عربوں سے واسطہ پڑا ان کے نزدیک ”پیدا کرنا“ اتنا مشکل نہ تھا جتنا ”دوبارہ زندہ کرنا“ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک کی طرف توجہ دلا کر دوسرے کا ثبوت فراہم کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے یہ عقیدہ اہل اسلام کو عطا ہوا اور اسی پر اسلام کے اس عقیدے کی بنیاد ہے کہ پاداش عمل کے دو درجے ہیں: ایک عذاب القبر [کتاب] منکر نکیر اور دوسرا فیم القبر (قبر کی برکت و راحت)، یعنی قبر یا تو ایک فرد کے لیے ابتدائی صورت میں جہنم کا نمونہ ہے یا جنت کا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اس عقیدے کی توثیق کے لیے پیش کی جاسکتی ہیں (۱) [الناسم: ۹۳، ۹۴] [التوبہ: ۵۴] [المواقف: ۵۹] [استغاثہ: ۱] شرح عقائد الشفی، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ص ۱۰۹، قبر کے احوال و کوائف احادیث میں بالتفصیل آئے ہیں۔ عذاب و ثواب قبر کی تعلیم آپ نے تفصیلی طور پر دی ہے۔ اسی موضوع پر کتب احادیث میں بہت سی روایات ملتی ہیں (مسلم: صحیح استانبول ۱۳۲۹-۱۳۳۳ھ، ۸: ۱۲۰ تا ۲۱۳، کتاب الجہنم، البخاری: صحیح بولاق ۱۳۱۵ھ، ۲: ۹۷ تا ۱۰۰، کتاب الجہنم)۔

اسی طرح قرآن مجید میں صرف ایک جگہ صراط الیم (۳۷) [الصف: ۲۳] آیا ہے اور اس کے معنی ہیں ”جہنم کا راستہ“ لیکن احادیث میں ایک ”پل“ کا ذکر آتا ہے جو جہنم کے اوپر بنا ہوا ہے اور جس کی تفصیلات باقاعدہ دی گئی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ بذیل الصراط)۔ احادیث میں جس صراط کا ذکر ہے وہ جنت کی راہ ہے جو ایک پل کی شکل میں جہنم پر سے گزرتی ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ)۔

ایک حدیث مبارکہ میں قیامت کی دس نشانیاں گنوائی گئی ہیں: یعنی دھان، الدجال، الدابہ کا لکنا، آلتب کا مغرب سے طلوع ہونا، نزول عیسیٰ، یا جوج و ماجوج کا خروج، تین دفعہ سورج گرہن ہونا، یعنی ایک بار مغرب میں، ایک بار مشرق میں، اور ایک بار عرب میں، آگ جو یمن سے اٹھے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف گھیر کر لے جائے گی

عبداللہ بن سلام اسی قبیلے سے تھے۔ بنو قینتلغ کے سات سو جنگجو آوی تھے جن میں سے تین سو زرہ پوش تھے۔ مدینے میں تشریف لانے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود مدینہ، یعنی بنو قینتلغ، بنو نضیر اور بنو قریظہ سے ایک تحریری معاہدہ کیا جس کی رو سے تمام مسلمان باختلاف قبائل و شعوب ایک الگ امت قرار پائے اور یہود الگ قوم، یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے پوری مذہبی آزادی کا اعلان و اقرار کیا گیا، فریقین کے درمیانی باہمی جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف رجوع کرنے کا معاہدہ طے پایا، نیز یہ بھی طے پایا کہ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہو گا تو فریقین مل کر اس کا مقابلہ کریں گے اور مسلمان اور یہودی اپنے اپنے آدمیوں کا خرچ خود برداشت کریں گے۔ اسی معاہدے میں مدینے کا حرم قرار دیا گیا (دیکھیے ابن ہشام: السیرۃ ۲: ۸۹ تا ۱۲۳)۔

غزوہ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی و ظفر مندی نے بنو قینتلغ اور دیگر یہودی قبائل کے دلوں میں آتش حسد و عداوت بھڑکا دی۔ اگرچہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان صلح نامہ موجود تھا اور یہودی بھی اپنے مذہب کو اسلام کی طرح الہامی مانتے تھے اور اپنے آپ کو صاحب کتاب سمجھتے تھے، لیکن انھیں قریش مکہ کی ہزیمت و شکست سے بڑا دکھ اور رنج و قلق ہوا۔ اور وہ کھلے بندوں اپنی اسلام دشمنی کا اظہار کرنے لگے۔ جنگ بدر میں شکست خوردہ کفار مکہ سے ان کی ہمدردی بڑھ گئی۔ کعب بن اشرف بھی بنو قینتلغ کا شاعر اور سردار تھا، نے بھی، اسی قسم کی ہرزہ سرائی کی۔ مسلمان خواتین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان اقدس میں گستاخ اور بے ہاک طرز گفتگو اختیار کی۔

اسی اثنا میں ایک اور الموسناک اور تکلیف دہ واقعہ پیش آیا۔ بقول البلاذری ایک مسلمان خاتون اپنا زیور بنوانے کے سلسلے میں بنو قینتلغ کے محلے میں ایک یہودی سناہ کی دکان پر گئی (السیرۃ النبویہ ۳: ۶) تو اس یہودی سناہ نے مسلم خاتون سے چھیڑ خالی اور نازیبا مذاق کرتے ہوئے اس کی بے حرمتی اور رسوائی کرنے کی کوشش کی۔ وہ عورت دہائی دینے لگی۔ اس کی فریاد سن کر ایک مسلمان نے دینی غیرت و حمیت کے عالم میں اس یہودی سناہ کو قتل کر دیا۔ جوش انتقام میں یہودیوں نے بھی اس مسلمان کو شہید کر دیا۔ اس ہنگامہ و فساد

کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وحید کلبی کے ہاتھ عامل بصری کو اور اس کی معرفت شہنشاہ ہرقل (Heraclius) کو ارسال فرمایا تھا اور جسے پڑھنے کے بعد اس نے ابوسفیان سے، جو ان دلوں وہیں موجود تھا، آپ کے بارے میں استفسارات کیے تھے (دیکھیے البیہقی ۱: ۱۵۵۹، ۱۵۲۳ تا ۱۵۶۸، مطبوعہ لائڈن)۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل دل سے اسلام کی طرف مائل تھا، لیکن اسے نئے دین کے اعلانیہ قبول کرنے سے فطرت ربانیا کے خوف نے روک رکھا تھا۔ مزید برآں احادیث میں قیصر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چند پیشگوئیاں بھی محفوظ ہیں البیہقی (تفسیر سورۃ ۶۶، تحریم، باب ۲، طبع Krichl J. ۳: ۳۶۰) میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو جو قیصر و کسریٰ کے درباروں کی شان و شوکت کا اپنی حالت سے مقابلہ کر کے الموس کا اظہار کر رہے تھے، تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ ”کیا تم اس بات سے مطمئن نہیں ہو کہ یہ دنیا ان کے لیے ہے اور عقبیٰ ہمارے لیے؟ اس طرح کتاب الجہاد (باب ۹۳، ۲۵۹: ۳) میں لکھا ہے: ”میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر کے شہر (قسطنطینیہ) پر تاخت کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیے گئے ہیں (کتاب الایمان، باب ۳، ۲۵۹: ۳، ۱) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ پیش گوئی مذکور ہے کہ رومیوں کی مشرقی سلطنت نیز ایران کا اقتدار و اختیار بہت جلد ختم ہو جائے گا۔

فہرے ابعد کے ہاں بھی قیصر کا مقبول عام تصور اقتدار و دولت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے، چنانچہ ابن جنی نے (جو سب سے زیادہ ایک نحوی کی حیثیت سے مشہور ہے) ایک شعر میں بنے ابن نکلان نے وفيات (طبع Wustenfeld ۳: ۱۲۹) میں نقل کیا ہے، اس امر پر غور کیا ہے کہ وہ قیصر کی نسل سے ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



قینتلغ : بنو قینتلغ یثرب کا ایک یہودی قبیلہ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے پہلے وہاں تین یہودی قبیلے، (بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینتلغ) آباد تھے۔ بقول ابن خلدون بنو قینتلغ مدینے کی ایک جانب رہتے تھے۔ ان کے پاس نہ کھیت تھی نہ باغات۔ وہ تاجر تھے یا سناہ۔ حضرت

عرصے کے بعد معدوم ہو گئے۔ ان کا مل و دولت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا (البلاذری: انساب الاشراف: ۳۰۸ تا ۳۰۹)۔

غزوہ بنو قیسقاع کی تاریخ میں مؤرخین اور سیرۃ نگاروں کے درمیان اختلاف ہے۔ البلاذری اور ابن عساکر وغیرہ شوال ۲ھ بتاتے ہیں جب کہ ابن کثیر وغیرہ نے ۳ھ کو ترجیح دی ہے۔ یہ بات تو قطعی ہے کہ یہ غزوہ بدر کے بعد اور غزوہ احد سے پہلے پیش آیا۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ غزوہ ۳ھ میں پیش آیا۔

ماخذ : دیکھیے کتب حدیث و سیرت بذیل غزوہ قیسقاع۔

○

ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ابو لہبہ بشیر بن عبد المنذر انصاریؓ کو اپنا نائب مقرر کیا اور خود بنو قیسقاع کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوئے۔ آپؐ نے مسلمان مجاہدوں کو ساتھ لے کر بنو قیسقاع کا محاصرہ کیا جو پندرہ دن تک جاری رہا۔ یہودیوں نے جنگ آ کر غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے انہیں قیدی بنا لیا گیا اور منذر بن قدامہ السلی کو ان کا عہدہ مقرر کیا گیا۔ عبد اللہ بن ابی نے ان کی سفارش کی اور بڑی منت سماجت کر کے آپؐ سے ان کی جان بخشی حاصل کر لی۔ آپؐ نے حکم دیا کہ بنو قیسقاع کو ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا جائے چنانچہ وہ شام میں بمقام اذرعات جا آباد ہوئے اور کچھ

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ک

کازرونی : شیخ مرشد ابو اسحاق ابراہیم بن شہار۔ ناجیہ کازرون کے بزرگ علما و عرفا میں سے تھے اور درویشوں کے ایک سلسلے کے بانی جو ان کے نام سے نسبت سے اسماعیہ یا "کازرونیہ" کہلاتا ہے۔ کازرون (ولایت گیلانی) میں ۳۵۳ھ سے ۳۲۶ھ (۹۱۳ء تا ۱۰۳۴ء) تک بقید حیات تھے اور اسی شہر میں اپنی خانقاہ میں مدفون ہیں۔ مستوفی کے زمانے میں ان کا مزار "حریم" تصور ہوتا تھا (زہد القلوب، ص ۱۲۵) وہ آتش پرستوں کے خاندان سے تھے اور اس خاندان میں ان کا باپ ہی پہلا شخص تھا جو مشرف باسلام ہوا، شیخ کی ولادت ان کے باپ کے اسلام لانے کے بعد ہوئی۔ (جائی نعمات الانس، کلکتہ ص ۲۸۶) لیکن باوجود اس کے وہ اسلام کے ایک سرگرم مبلغ تھے۔ انہوں نے چوبیس ہزار آتش پرستوں اور یہودیوں کو مشرف باسلام کیا اور لاکھ مسلمانوں نے توبہ کر کے ان سے بیعت کی (فہرہ الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۲: ۲۹۶) ان کے سلسلے کے ارکان ہمیشہ سرگرم مبلغ رہے جو کفار کے خلاف جہاد اور غزائے کی تلقین کیا کرتے تھے۔ اسماعیہ سلسلہ ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان اور چین تک پھیل گیا، جہاں انہوں نے اپنی شاخیں قائم کیں، بالخصوص ہندو گاہوں پر (مثلاً کالی کٹ اور زیتون میں) دیکھیے ابن بطوطہ طبع ڈیفرری و سیکسی، ۲: ۶۳، ۸۸ تا ۹۲، ۳: ۲۲۴ تا ۲۳۸، ۳: ۱۰۳) یہ سلسلہ آناطولی تک بھی پہنچا، جہاں بیان کیا جاتا ہے کہ بانی سلسلہ نے اپنی زندگی ہی میں اپنے پیروں کو جہاد کے لیے روانہ کیا تھا۔ لیکن اس علاقے میں اس سلسلے کی موجودگی کا پورا ثبوت چودھویں صدی ہی سے ملتا ہے (W. Caske در ISL ۱۹: ۲۸۳ بعد) اپنے مجاہدانہ تبلیغی جوش و خروش کی وجہ سے "تحقیق" سلسلے سے پندرہویں صدی میں سلطنت عثمانیہ کے معاملات میں لازمی طور پر نمایاں حصہ لیا ہو گا۔ Spandugino (سولہویں صدی کی ابتدا) نے اپنے ایک رسالے میں (در سانسووی نو Sansovino، ونیس ۱۶۵۳ء، ص ۱۲۹)

اس سلسلے کو چار بڑے سلسلوں میں شمار کیا ہے۔ قدرتی طور پر اس کا نفوذ روم ایللی میں بھی ہوا (آورنہ کے نکیہ حضرت ابو اسحاق کازرونی کا ذکر اولیا پہلی، ۳: ۳۵۳ میں موجود ہے) آناطولی سے یہ سلسلہ حلب پہنچا۔ بروہ، قونیہ اور ارزروم میں ان کے اوارے (ابو اسحق خانیہ موجود) تھے (Caskel: کتاب مذکور) چودھویں صدی میں اس سلسلے کی تنظیم یقیناً "اعلیٰ درجے کی ہو گئی کیونکہ زاویہ شیخ کے خادم شیخ کی مرگ کر ضرورت مندوں کو ان لوگوں کے نام (= چیک Cheque) دیا کرتے تھے جنہوں نے کازرونی سلسلے کا حلف اٹھایا ہوتا تھا، وصولی کے بعد وصول کنندہ امر کے پیچھے رسید درج کرتا تھا۔ شیخ کی تربت کو "ترباک اکبر" کہتے تھے، اس لیے کہ آپ کی خاک مزار کے متعلق متعین (بالخصوص ملاحوں اور عطار) کا عقیدہ تھا کہ وہ حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہے، سلطان شاہ رخ بن تیمور نے ۸۱۸ھ (۱۳۱۵-۱۳۲۱ء) میں مزار شیخ کی زیارت نہایت عقیدت کے ساتھ کی (مطلع سعد، ۲: ۳۲۴)۔ ترکی میں سترہویں صدی کے دوران میں "اسماعیہ" نے اپنے آپ کو ایک نسبتاً متاخر سلسلے میں مدغم کر دیا۔ لیکن عوام میں کازرونی سے عقیدت کے مظاہرے اب بھی کبھی دیکھنے میں آتے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



کافر : (ع، جمع: کفار) اس کا مادہ ک ف ر ہے، جس کے لفظی معنی میں چھپانا، ڈھانکنا۔ اسی لیے لغت میں لفظ "کافر" کا اطلاق رات، سمندر، عظیم وادی، بڑے دریا، سیاہ ہلال اور زرہ کے لیے بھی ہوتا ہے (الفیروز آبادی: القاموس المحیط، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۳: ۱۲۸) بذیل مادہ کفر۔ اسی طرح کاشکار کو بھی لغت میں "کافر" کہہ دیتے ہیں، کیونکہ وہ دانہ زمین میں چھپاتا ہے (دیکھیے ۵۷ [المدید] ۲۰ کی تفسیر) اسی مناسبت سے کفور اور کفران کے معنی ناشکری کرنے

کے ہیں (شلا: [موریا: ۹: ۲۲ [الحج: ۶۱])، پھر کفر کا زیادہ تر استعمال دین
حق کے بجائے کسی اور دین کا پیرو ہونے کے لیے ہونے لگا اور کفر کا
لفظ ”غیر مسلم“ کا مترادف ہو گیا، چنانچہ قرآن مجید کی اکثر آیات میں
یہی معنی مراد ہیں۔

”کفر“ کی جو اصطلاحی تعریف علمائے فقہ و کلام میں مشہور اور متفق علیہ ہے وہ یہ ہے کسی بھی ایسی چیز کا انکار کفر ہے جس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے بدعت یہ ثابت ہو کہ آپ نے اس کا دعویٰ فرمایا تھا (ابن الہمام: السایرہ، دیوبند ۷۷: ۱۳۳ھ ص ۱۳۹، ۱۵۰)۔ یہی تعریف معمولی لفظی فرق سے ابن نجیم کی البحر الرائق (مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۹: ۵) میں بھی موجود ہے، اس قسم کی جس چیز کا بھی انکار کیا جائے وہ کفر ہے اور ایسا انکار کرنے والے کو کافر کہتے ہیں۔

جمہور اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصولاً ”کفر“ کا تعلق اعتقاد سے ہے۔ اگر ایک شخص عمل میں کمزور ہو، مگر اسلام کے اساسی عقائد پر ایمان رکھتا ہو تو وہ کافر نہیں ہو گا۔ اسے بے عمل، فاسق، فاجر اور اسی طرح کے کسی اور لفظ سے یاد کیا جائے گا۔ انکار (عقیدہ) سے کفر لازم آتا ہے۔ سستی عمل یا کسی بد عملی یا گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا، ہاں فاسق [رک بیا] ہو جاتا ہے۔ (ابو منصور الماتریدی: شرح الفتنہ الاکبر، ص ۳۰، حیدرآباد، دکن ۱۳۳۱ھ) جبکہ فرقہ کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ ایمان صرف شہادتین کے زبانی اقرار کا نام ہے، لہذا جو شخص زبان سے شہادتیں نما اقرار کر لے وہ کفر سے محفوظ ہے، خواہ اس کا قلبی اعتقاد اور عملی زندگی اس کے اقرار کے خلاف ہو (الفرحاری: النبراس علی شرح العقائد، ملتان ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۹)۔ دوسری طرف بعض خوارج کا کہنا یہ تھا کہ ہر طاعت جزو ایمان ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، لہذا ایک طاعت کو چھوڑ دینے سے بھی انسان کافر ہو جاتا ہے، لیکن اکثر خوارج گناہ صغیرہ کے بجائے صرف گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر کفر کا اطلاق کرتے تھے (الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ لاہور، ۱۳۱۸)۔ معتزلہ میں سے عبد الجبار اور ابو الذیل وغیرہ کی مہرکت یہ بات منسوب ہے کہ وہ کسی بھی فرض یا مستحب کے ترک یا گناہ صغیرہ تک کے ارتکاب کی بناء پر انسان کو ایمان سے خارج قرار دیتے دیتے تھے، اگرچہ ان کے نزدیک وہ کفر میں داخل نہیں ہوتا تھا، البتہ اکثر معتزلہ کے نزدیک کسی نفلی عبادت

کے ترک یا گناہ مغیرہ کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا، ہاں اگر کوئی فریضہ چھوڑ دے یا کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو اس سے وہ ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان مطلق ہو جاتا ہے، یوں کہ نہ اسے مومن کہا جاسکتا ہے نہ کافر۔ اس نظریے کو منزلہ بین المسلمین کا عقیدہ کہتے ہیں (اس بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے العینی: عمدة القاری، استنبول ۱۳۰۸ھ، ۱: ۱۲۱، ۱۲۲، بعد)۔

قرآن مجید میں کفار کے چمے گروہوں کا بطور خاص ذکر آیا ہے: ان میں عرب کے مشرکین، عیسائی، یہودی، صابئی یا ستارہ پرست، مجوسی اور منافقین شامل ہیں۔

قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تمام کافروں کا انجام آخرت میں جہنم ہے (البقرہ [۲]: ۲۴، ۳ آل عمران: ۱۰ وغیرہ) البتہ دنیوی احکام کے لحاظ سے کافروں کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) ذی (رکت بہ ذمہ): ان کافروں کو کہتے ہیں جو کسی اسلامی حکومت میں حکومت کی اجازت سے مقیم ہوں۔ ان سے ایک معمولی ٹیکس (جزیہ) وصول کیا جاتا ہے اور ان کی جان، مال اور آبرو مسلمانوں کی طرح محفوظ ہوتی ہے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ذی کو قتل کر دے تو (خفی مسلک کے مطابق) اس سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے مال اور آبرو کی حفاظت سے متعلق بھی جملہ قوانین وہی ہیں جو مسلمانوں سے متعلق ہیں (ابن نجیم: البحر الرائق، مطبوعہ قاہرہ، ۱۸: ۵۵، نیز ابن القیم: احکام الل ذمہ)۔

(۲) کافر مستامن: اس کافر کو کہتے ہیں جو اسلامی مملکت میں حکومت سے اجازت لے کر زیادہ سے زیادہ ایک سال کے لیے آیا ہو۔ اس مدت میں اس سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا اور اکثر احکام میں ایسا شخص بھی ذمی ہی کی طرح ہو گا، مسلمانوں کے لیے اس کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت واجب ہے (الثانی: رد المحتار، مطبوعہ: استنبول، ۳: ۳۴۴)۔

(۳) کافر حربی: وہ کافر ہے جو کسی (غیر معاہدہ) غیر مسلم حکومت کا باشندہ ہو۔ اگر اس غیر مسلم حکومت سے مسلم حکومت کا صلح کا کوئی معاہدہ ہے تو اس معاہدہ کی شرائط کے مطابق عمل ہو گا اور اگر کوئی معاہدہ نہیں ہے تو ایسے کافروں کے جان و مال کی کوئی ذمہ داری مسلمانوں پر نہیں ہے، (ابن نجیم: المحرر الرائق، ۵: ۱۰۷) نیز حالت جنگ میں بھی غیر محارب عورتوں، بچوں، بوڑھوں، لاپا جوں،

تصوف کی اصطلاح میں ”کفر“ اور ”کافر“ کے کچھ اور معانی بھی بیان کیے گئے ہیں، لیکن وہ مجازی و اصطلاحی ہیں (دیکھیے التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۳ء، ۳: ۱۴۵۲)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن منظور: لسان العرب، بولاق ۱۳۰۰ھ، ۶: ۲۵۹ تا ۲۶۷؛ (۲) الجوہرۃ: النسخ، قاہرہ ۱۳۷۵ھ، ۲: ۸۰۷؛ (۳) و-نسک: المجمع المفہر، لاہور ۱۹۶۷ء، ۶: ۳؛ بذیل مادہ: (۴) النور شاہ کشمیری: اکناف المحدثین، کراچی ۱۳۸۷ھ، (تیز اردو ترجمہ از مولانا محمد ادریس میرٹھی، مطبوعہ کراچی) (۶) مفتی محمد شفیع: ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں، کراچی ۱۳۹۳ھ، (۷) مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ الکافر۔



کاہن : (ج: کائن) دوسری جمع کنہ ہے۔ کاہن کی مونث کاہنہ ہے اور اس پیشے کو کنات کہا جاتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔ عرب جالبیہ کے ہاں غیب دان اور پیش گو کا نام ہے۔ کاہنوں کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کبھی یہ عمدے سنبالے ہوں اور نہ اس کا پوجا اور پوجا گھروں کے ساتھ کبھی مستقل تعلق رہا۔ بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی کارگزاریوں میں کبھی کسی عمدے وغیرہ کا پابند نہ تھا۔ کاہن کا مبدا البتہ شامنیوں (شامنی مذہب کے پرستوں) معالجوں اور انہوں گر پجاریوں میں ملتا ہے، لیکن جب پہلے پہل قدیم عربی حکایات میں، حدیث میں اس سے زیادہ ندرت کے ساتھ اشعار جالبیہ میں، ہمارا ان سے سابقہ پڑتا ہے وہ تو خام شائیت کی سرحد سے آگے نکل چکے ہوتے ہیں، ان کی غیب دانی کا واردات استغراق کشف پر ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ رات کو انہیں ایسے خواب نظر آتے ہی، جس سے آئندہ کے احوال اور دیگر اشیا اور واقعات جو معمولی بشر کی آنکھوں سے اوچھل جاتے ہیں، ان پر کسی قدر روشن ہو جاتے ہیں (المسعودی، ۳: ۳۷۹، ۳۹۳ بعد) لیکن یہ لوگ درحقیقت صاحب کشف و کرامت نہیں۔ ان کے الہام کی اصل جنی یا شیطانی ہے۔ کوئی جن یا شیطان (Saikoriou) جسے ان کا ”تالغ“ ”صاحب“ ”مولیٰ“ یا ”ولیٰ“ اور بالعموم رلی یا رلی (غالباً) غیب دان) کہا جاتا ہے، ان کے اندر ہوتا ہے۔ ان کے وجدانی استغراق کا یہ نتیجہ جو پہلی نظر میں ان کو قدیم طرز کے شاعر (لفظی معنی جاننے والا) کے ساتھ، جس کی بابت یہ مان لیا گیا ہے کہ جن انہیں فوق

پانگوں اور راہبوں کا قتل کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح جو لوگ دوران جنگ میں اسیر ہو کر آئے ہوں ان کا مثلہ کرنا (کسی عضو کو کاٹ ڈالنا) یا انہیں آگ میں جلاتا جائز نہیں (الثانی: رد المحتار، ۳: ۳۰۹)۔

(۴) مرتد [کتاب] وہ شخص ہے جو پہلے مسلمان ہو، پھر کافر ہو گیا ہو۔ دارالاسلام میں رہتے ہوئے ایسا کرنا سزائے قتل کا مستوجب ہے (البخاری، کتاب استیجاب المرتدین، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۲: ۱۰۲۳)؛ لیکن اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اسے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر اس کے دل میں کچھ اعتراضات و شبہات پیدا ہو گئے ہوں تو انہیں دور کیا جائے گا۔ اگر وہ پھر بھی اسلام نہ لائے تو تین دن تک اسے قید میں رکھ کر مہلت دی جائے گی، اس کے بعد قتل کر دیا جائے گا (ابن نجیم: المحرر الرائق، ۵: ۱۳۵)۔

(۵) زندیق: اس کافر کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرتا ہو، لیکن اس کے دوسرے عقائد کافرانہ ہوں (التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۱ء، ۳: ۱۴۵۲)۔

جہاں تک کافروں کے ساتھ معاشرتی تعلقات کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں قرآن مجید، حدیث اور فقہ میں وسیع احکام ملتے ہیں، مثلاً ”کافروں کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے“ (الانعام: ۸) اور کافر پر ظلم کر کے اس کی بددعا لینے سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے (احمد بن حنبل: المسند، مطبوعہ بیروت، ۳: ۱۱۵۳)۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ کافر کا بدن محض کفر کی وجہ سے ہلاک نہیں ہوتا، لہذا اس سے معافی وغیرہ نہ کرنا محض شدت ہے، جس کے لیے کوئی سند نہیں (قاضی ثناء اللہ: تفسیر مظہری، دہلی ۱۳۸۰ھ، ۳: ۱۷۶)؛ اگر کافروں کے بدعتوں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ پاک ہیں یا ہلاک، تو انہیں دھوے بغیر کھانے پینے میں استعمال کرنا پندیدہ نہیں، لیکن اگر کوئی استعمال کر لے تو جائز ہے۔ اسی طرح ان کی بیمار پرسی کرنا، ان کی دعوت کرنا اور دعوت قبول کرنا، ان کو ہدیہ دینا یا ان کا ہدیہ قبول کرنا، اگر کسی دینی مصلحت کے خلاف نہ ہو تو جائز ہے۔ کسی یودی یا مجوسی کو ”اے کافر“ کہہ کر پکارنا بھی مناسب نہیں، کیونکہ یہ اس کو گراں گزرے گا اور یہ دل آزاری ناجائز ہے، لیکن کافر کو ”السلام علیکم“ کہنا یا لکھنا درست نہیں اس کے بجائے السلام علی من اتبع الهدی کہنا چاہیے (یہ اور اس جیسے بہت سے احکام فتاویٰ عالمگیری، بولاق۔ قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۵: ۲۳۶ تا ۲۳۸ میں مذکور ہیں)۔

الجاہلۃ: البیان، باب اسماء الکلمان و الکلام و الجلباء و العلماء من قحطان، ۱۳۶: ۱۳۷ دیکھیے نیز کتاب مذکور، ص ۱۱۳ س ۱۵ بعد، قاہرہ ۱۳۳۳ھ: ۱۳۶: ۱۳۷۔

مشرکین کہ نے ابتدا آپ کو کابن ہی سمجھا اور آپ کے اس دعوے سے کہ میرا کابن سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے، بلکہ میں اللہ کا رسول اور پیغمبر ہوں، ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ آپ کے جموئے نقابوں مثلاً "میلہ" علیہ (جو بعد میں مسلمان ہو گئے اور زمانہ اسلام میں وفات ہوئی رک بہ علیہ) اور بالخصوص اسود غسی نے جس سے سباج (یہ بھی بعد ازاں تابع ہو گئی تھیں اور زمانہ اسلام میں انتقال کیا رک بہ سباج) بھی، جو اس جرگے کی ایک مونث فرد ہے، پیچھے نہیں ہے، اپنا کھیل کابنوں کے بیس میں کھیلنا عرب کے لوگ پشتینی کافر اور مشرک تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معمولی کابن کہہ کر ان سے اپنا بچھا چھڑالیں، لیکن بعد میں ان کی بہت جلد آنکھیں کھل گئیں۔ حیرت اور الوس تو ان کے حل پر ہے جو عالم اور عقلمند ہوتے ہوئے آنکھیں بند کر کے نصف النہار کے سورج کا انکار کرتے رہے۔

اسلام نے توحید کا ڈنکا بجا کر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہر قسم کی وحی کے خاتمے کا اعلان کر کے اور شرع کے مقرر کردہ قانون کے ذریعے تمام معاشی رسوم و رواج کو ایک ضابطے کے ماتحت لا کر قدیم کابنوں کا خاتمہ کر دیا۔

ماخذ: (۱) الجاہلۃ: کتاب الجہان، بمواضع کثیرہ (دیکھیے: V. Vloten); (۲) المسعودی: مروج الذهب، طبع Barbier de Meynard اور Courteille Pavet de ۳۲۷: ۳۲۸ بعد، (۳) الترویجی: عجائب الخلق، طبع Wistenfeld ۳۱۸: ۳۱۹ بعد، (۴) ابن خلدون: مقدمہ، طبع Quatremere ۱۸: ۱۹ بعد، ترجمہ ڈی سلان، ۲۰۶: ۲۰۷ بعد (قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱۳ بعد)، (۵) الاشیخ: السلف، باب ۶۰۔



کتمان: رک بہ تقيہ۔



کرامتہ: ع، دراصل کرم (= کریم یا "نیک" ہونا) وسیع ترین معنی میں) کا مصدر، لیکن استعمال میں یہ ایک اسم ہے، جس

العادة، سحری علم عطا کرتے ہیں، مرتبط کرتا ہے۔ وہ صاف طور پر دیکھتا ہے کہ ایک روح اس کے پاس آ رہی ہے، اس کے قدم کی آواز سنتا ہے اور اس کے بولنے کی آواز اس کے پاس دور ہی سے آنے لگتی ہے، وغیرہ وغیرہ (Spranger: ۱۷۶: ۱۷۷، Holscher: ۱۸۵) (ج بچ ان موکلوں (یا جنوں) کے اپنے علیحدہ نام بھی ہوتے تھے (اسی طرح جیسے کہ شاعروں کے جنوں کے نام ہوتے تھے (دیکھیے) یاقوت: معجم، طبع و سنسکرت، ۳: ۳۳ س ۳۴ بعد اور الجاہلۃ: ۱۹: ۲۰، van Vloten: ۱۸: ۱۹) کابنوں کے اقوال بچ یعنی چھوٹے چھوٹے متنی نثر کے جملوں کی شکل میں ہوتے تھے یا کبھی شلا و نادر ایک جملہ چھوڑ کر پہلے جملے کا قافیہ دہرایا جاتا تھا، جیسا کہ عرب میں ابتدائی زمانے سے آئندہ کی خبریں دینے والوں اور ساحلوں کے اوتلی اور اعلیٰ ہر طبقے میں رواج چلا آتا تھا (اللائلی، بار اول، ۱۱: ۲۸ س ۲۹) بچ کے علاوہ ایک مخصوص ترنم جس میں یہ اقوال ادا کیے جاتے ہیں کابن کے ملفوظات کی ایک خصوصیت ہے (ابن ہشام: ۱۷۱: ۱۷۲ س ۲ اور اسی موضوع پر، ۵۸: ۵۹)۔

زمانہ قبل اسلام کی اجتماعی اور انفرادی دونوں زندگیوں میں کابنوں کو بڑا دخل تھا۔ تمام قبائلی اور ملکی اہم معاملات میں ان سے استشار کیا جاتا تھا، بالخصوص جنگی مسوں اور غارتوں کے وقت جن میں بالعموم وہ خود بھی حصہ لیتے تھے اور کبھی بذات خود ان کی قیادت بھی کرتے تھے۔ اسی لیے ہلاشاہ اور ملکہ اپنے اپنے نجومی اور پیش گو رکھا کرتے تھے (اللبری، طبع ڈخویہ، ۱۷: ۵۷ س ۵۸) اور ہر قبیلے کا اپنا ایک کابن یا کابنہ، نیز ایک شاعر اور ایک خطیب ہوتا تھا۔ فحی زندگی میں یہ کابن خاص طور پر ہر قسم کے جھگڑوں اور قانونی جھڑوں پر بطور حاکم کے تصور سے بالکل ملا ہوا تھا (الخلید، قصیدہ ۷، شعر ۷، الاشیخ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۲: ۷۳ س ۱)۔

اس قسم کے مردوں اور عورتوں کا لمبا اثر بہت ہوتا تھا اور وہ اکثر اپنے قبیلے کی حدود سے باہر اور دور دور تک تجلو کر جاتا تھا۔ یہ نہیں تھا کہ کابن بالکل اوتلی طبقے کے لوگوں سے چنے جاتے ہوں بلکہ بعض اوقات یہ لوگ بڑے ممتاز گھرانوں کے ہوتے تھے اور کبھی کبھی قبیلے کا سردار ہی ان کا کابن بھی ہوتا تھا (Lammens: ۲۰۳ و ۲۵۷: الجاہلۃ، ۳: ۳۳، ۷: ۷۳)۔ بہر حال یہ لوگ اپنے قبیلے کے سردار اور عقلمند طبقے کے افراد ہوتے تھے (دیکھیے

ذو حوثی (دیکھیے اثر قشری: الکشاف، طبع Leas.Nassau: ۱۵۳۹: ۲ بذیل ۷۲: ۲۶: ۲۷) اصطلاحاً "کرامت" مفہوم بلا خارق العادۃ "عادت یا معمول کو توڑنے والوں" میں داخل ہے کیونکہ رائج الاعتقاد اسلام میں Nature کوئی شے نہیں، اگر ہے تو فقط یا زیادہ سے زیادہ اللہ کی ایک مقرر کی ہوئی عادت یا رسم ہے جس کے مطابق امور عالم عموماً "ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ کرامت اور معجزہ (دلیل نبوت) میں فرق یہ ہے کہ کرامت کسی نبی سے اپنی نبوت کے ثبوت میں اللہ کی طرف سے صادر نہیں ہوتی اور اس کے ساتھ نبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا نہ مخالفوں کو مقابلے کی دعوت دی جاتی ہے۔

معنوت (مرد) اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ معنوت حاصل کرنے والا کو مسلم ہوتا ہے، لیکن اس پر کوئی دینی (باطنی) حل طاری نہیں ہوتا اور نہ اسے مذہبی تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ارباب سے بھی علیحدہ ہے جو اس غیر معمولی واقعے کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی بعثت سے پہلے اس کے لیے میدان تیار کرنے کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ کرامت استدراج اور الہانہ سے مختلف ہے کیونکہ استدراج اور الہانہ کفار کی خاطر ظہور پذیر ہوتے ہیں تاکہ انھیں گمراہ اور شرمندہ کیا جائے (کشاف اصطلاحات الفنون: ۴۴۴: ۱ بعد، السنن: عقائد، محل ذکر مع اس کی شروح)۔ دلی کو اپنی کرامتیں چھپانی چاہیں، علائکہ نبی کے لیے ان کا اظہار ضروری ہے۔ دلی کو اپنی کرامت سے باخبر ہونا ضروری نہیں، لیکن نبی کو لا محالہ ان کا علم ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ دلی کی کرامت کو اس نبی کا معجزہ سمجھا جائے گا جس کا وہ پیرو ہے اور آخری بات یہ ہے کہ دلی کو جس تک ہو سکے اپنی کرامت کو نظر انداز کرنا چاہیے اور اسے "بجائے عنایات ربانی سمجھنے کے" ذرائع اتلا سمجھنا چاہیے۔

ماخذ: (۱) القشیری: الرسالة، بولاق ۱۲۹۰ھ، مع شروح، ۳۶: ۳۷ بعد، (۲) الابن: المواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، مع شرح الجرجانی، ص ۵۷۸ بعد، ۵۳۷ بعد، (۳) جویری: کشف المحجوب، مترجمہ آر۔ اے ٹکس، بید اشاریہ، (۴) الشرنبلی: البقاع الکبریٰ، بمواضع کثیرہ، (۵) یوسف النبلانی: جامع کرامات اولیاء، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، (حکایات کا بہت بڑا مجموعہ ہے)، (۶) ابن بطوطہ: تحفۃ النظار، بمواضع کثیرہ۔

○

کرامت علی: جوہد (رک ہاں) کے ایک شیخ کمرائے

کے معنی وہی ہیں جو اکرم اور مکرم کے ہیں، یعنی کسی کے سامنے اپنے آپ کو نیک ثابت کرنا (سنان: ۳۵: ۳۵۶ ص ۳ بعد)۔ اگرچہ کریم کا لفظ بکثرت اللہ اور اس کے کاموں کے لیے قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے (راغب الاصفہانی: المفردات، بذیل مادہ)، لیکن کرامہ کا لفظ کہیں نہیں آیا، لہذا اسلام کی دینی رہن میں اس کے معنی ہوئے: اللہ کا اپنے احسان و انعام، حفظ و نفع، قوت کا کسی بندے پر مہذول فرمان، مثل کے طور پر (دیکھیے السیوطی: تفسیر القرآن، بذیل ۱۰ یونس: ۶۳، طبع Fleischer: ۲۱۹: ۲۱۹ آخر صفحہ) جو اولیاء اللہ کی ہمت معتبر ترین بیان ہے؟ اور کرامات اس بذیل کی جزئی صورتوں کو کہتے ہیں، چنانچہ کرامات کے مخصوص معنی ہوئے ایک خارق عادت انعام و اکرام جس کو اللہ اپنے اولیاء کے حفظ و حمایت کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ قرآن مجید میں کرامات کا پانچ آیات میں لکھا گیا ہے: ۳ [آل عمران]: ۳۷ جس میں حضرت مریمؑ کے پاس مقتول محراب میں خرق عادت کے طور پر آپ ہی آپ خوراک پہنچ جانے کا ذکر ہے اور وہ آیات جن میں تخت بلقیس کو ایک مصائب سلیمان کے، جس کا نام نہیں لیا گیا، آن کی آن میں یمن سے شام پہنچا دینے کا ذکر ہے (۲ [النمل]: ۴۰)۔ چونکہ نہ تو حضرت مریمؑ پیغمبر تھیں اور نہ حضرت سلیمانؑ کا بے نام ساتھی پیغمبر تھا اس لیے اس فرق عادت کو دونوں صورتوں میں معجزہ نہیں کہہ سکتے۔ (اس کی پوری بحث کے لیے دیکھیے شرح التتارانی بر عقائد نسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۳ بعد)، لیکن حقیقت میں ان کی اصل سیر اولیاء میں ہے جن میں ان کے بے شمار خارق عادت کارنامے درج ہیں جو ان کی باطنی زندگی کے ناقابل شک احوال کے مہلکہ آمیز اور محرف خیالی بیانات ہیں۔ ان واقعات یا کارناموں کی تمہ میں جو حقیقت واقعہ کارفرما ہے اس کو تمام رائج العقیدہ مسلمان تسلیم کرتے ہیں، یہاں تک کہ ابن خلدون (طبع Quatremere: ۱۶۹: ۱۶۹، مترجمہ ویسلان: ۱۹۰: ۲۲۷) جیسا فلسفی مورخ اور ابن سینا جیسا مشائی فلسفی تک بھی مانتے ہیں (اشارات، طبع Farget: ۲۰۹: ۲۱۹: ۲۲۱ بعد)۔ صرف معتزلہ نے جنہیں اس بات کا یقین تھا کہ کائنات میں ایسے راز نہیں ہیں جو ان سے پوشیدہ رکھ چھوڑے گئے ہوں، لہذا اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اپنے دینی مسائل کی تحقیق کے لیے فقط عقل کو رہنما بنائیں، اس کے خلاف احتجاج کیا اور خود قرآن مجید میں اپنے احتجاج کی اصل بھی

ہوئے سب فرقوں کو جن کے خلاف انھوں نے کامیابی سے مسلسل جنگ کی تھی، سنت قاتر کے دائرے میں لایا جائے۔ ان کی ضخیم کتابوں میں ان جلا کا صراحہ و کنایہ بار بار ذکر آتا ہے۔ اس کے علاوہ اسی موضوع پر انھوں نے ایک اور مخصوص کتاب ہدایہ الرافضین تصنیف کی۔ وہ بنگل کے مسلم عوام کے ساتھ بیٹ ربط ضبط رکھتے تھے اور تمام نذرانے جو انھیں وصول ہوتے تھے، حاجت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ وہ ایک مشائخ قاری اور ماہر فن خوشنویس تھے۔

گارسن دتاسی Garcin de Tassy (کتاب مذکور ۲: ۱۲۲) لکھتا

ہے کہ Sir Charles Trevelyan نے اعلان کیا تھا کہ یورپ کی جدید علمی بیداری پر یونان اور عرب کے اثر کے موضوع پر جو ہندوستانی بہترین مقالہ لکھے گا اسے انعام دیا جائے گا۔ اس مقابلے میں کرامت علی نے بھی حصہ لیا تھا، لیکن انگریزی ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے، جس کا ساتھ ہونا شرائط کی رو سے ضروری تھا، ان کا مقابلہ مقابلے میں شامل نہ کیا جاسکا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے اکثر ہم عصر ہندوستانی مولویوں کے برعکس اس بات کے قائل تھے کہ بیرونی دنیا کے عام مسائل سے اسلام کا بھی تعلق ہے اور اس موضوع میں دلچسپی لیتے تھے۔ کرامت علی نے ۳ ربیع الآخر ۱۲۹۰ھ/۳۱ مئی ۱۸۷۳ء کو وفات پائی اور رنگ پور میں مدفون ہوئے (جلی نور، ۲: ۳۶) گویا وفات کے بعد بھی وہ اسی صوبے میں رہے جس زندگی بھر احیائے اسلام کی کوشش میں مصروف رہے تھے۔ ان کے بعد یہ کام ان کے بیٹے مولوی حافظ احمد (م ۱۸۹۸ء) اور بیٹے محمد حسن نے سنبھالا۔ کرامت علی کے متبعین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ بنگل میں بمشکل کوئی ایسا گاؤں ہو گا جس میں ان کے شاگرد نہ ہوں۔ اس صوبے کے بعض اضلاع میں آج تک ان کا اثر زندہ و پائندہ ہے۔

ان کی تعنیفات زیادہ تر اردو میں ہیں۔ رخصن علی (کتاب مذکور، ص ۱۷۱، ۱۷۲) نے ان کی ۳۶ کتابوں کی فہرست دی ہے اور یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ فہرست جامع اور مکمل ہے۔ ان کی ایک کتاب ملاح البدن بار بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اس کتاب میں اسلامی قواعد و مسائل کا باہل درست اور صحیح بیان ہے۔ ان کی تعنیفات کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) عام تعنیفات، مثلاً "ملاح البدن"؛ (۲) قرآن مجید کی قراءت، اس کی لغتی تفسیر اور نماز و طہارت کے مسائل پر تعنیفات؛ (۳) پیری

میں پیدا ہوئے (صحیح تاریخ ولادت معلوم نہیں غالباً انیسویں صدی کے اوائل میں) جس کے افراد اسلامی دور حکومت میں خطیب کے عہدے پر فائز رہے تھے۔ کرامت علی کے والد کلکٹر جنپور کے دفتر میں سررشتہ دار تھے، انھوں نے دینیات اور دیگر علوم اسلامی کی تحصیل اپنے زمانے کے مشہور و معروف علما خصوصاً شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے کی جو پہلے سید احمد بریلوی کے استاد تھے اور جنھوں نے بعد میں ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ ۱۸۲۰ اور ۱۸۲۳ء کے درمیان سید احمد نے بنگل اور شمال ہند کا دورہ کیا اور بیروں کی ایک جماعت فراہم کر لی۔ کرامت علی ان کے مخلص ترین لوگوں میں بیروں میں سے تھے، لیکن انھوں نے اس جملہ میں شرکت نہیں کی جو سید احمد نے سکھوں [رگ بھائی] کے خلاف کیا اور نہ وہ افغانستان کے اس سرحدی علاقے میں بھی گئے جہاں ۱۸۳۱ء کی جنگ میں سید احمد نے لڑتے ہوئے شہادت پائی۔ سید موصوف کی شہادت کے بعد ان کے معرستہ شاہ عبدالعزیز ان کے خلیفہ ہوئے اور بہار و بنگل میں تجدید اسلام کی تحریک بڑی سرگرمی سے شروع ہوئی۔ اس پر اس تحریک میں کرامت علی بھی بدل و جان شامل ہوئے اور انھیں اس تحریک کا سب سے کامیاب حامی اور داعی کہا جاسکتا ہے۔ اور یقیناً وہ اس کے لائق ترین نمائندے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشرات کے دوران میں مشرقی بنگل میں کئی ایک چھوٹی چھوٹی اصلاحی تحریکیں چلیں، لیکن ان کے قائد ایسے لوگ تھے جن میں بہ نسبت علم و فضل کے جوش اور سرگرمی زیادہ تھی، مثلاً "حامی شریعت اللہ (رگ بہ فرانس)" جنھوں نے ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶-۱۸۳۷ء میں کرامت علی سے ملنے میں ملاقات کی۔ ۱۸۵۵ء تک دو مختلف الجیل گروہوں کے درمیان مصالحت کی کوششیں کسی حد تک کامیاب ہو چکی تھیں، چنانچہ ایک جلسے میں جو پارلیمنٹ میں منعقد ہوا، کرامت علی دوسرے گروہ کے نمائندے مولوی عبدالجبار سے کئی ایک مسائل پر متفق ہو گئے، لیکن برطانوی ہند میں جمعے اور عید کی نمازوں کی شرعی جواز کے مسئلے پر مولوی عبدالجبار کی شدید مخالفت پر غالب نہ آ سکے۔

اپنی دعوت کے سلسلے میں کرامت علی کو دہری کلکٹر سے پالا پڑا۔ ایک طرف تو انھیں ان ہندوانہ رسوم اور توہمات کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو مشرقی بنگل کے مسلمانوں کی شرعی زندگی میں داخل ہو چکی تھیں اور دوسری طرف ان کی یہ کوشش تھی کہ راہ راست سے بچے

(۱۳۹)۔ البجستانی کے خاصے مفصل حالات السمعانی (الانساب) ۳۷۶ ب تا ۳۷۷ الف میں ملتے ہیں۔ اس کے بیان کے مطابق یہ بنو زرار سے تھا، موضع ذرنج میں پیدا ہوا، بجمستان میں پرورش پائی، اس کے بعد خراسان چلا گیا، جہاں مشہور زاہد احمد بن حرب (م- ۲۳۳ھ) کے درس میں شریک ہوا۔ بلخ میں اس نے ابراہیم بن یوسف المالکیانی (م- ۲۵۷ھ) مرو میں علی بن حجر (م- ۲۳۳ھ) سے اور ہرات میں عبد اللہ بن مالک بن سلیمان سے استفادہ کیا۔ وہ احمد بن عبد اللہ جوہری (م- ۲۳۷ھ) اور محمد بن حمیم قزائلی کے واسطے سے بہت سی احادیث روایت کرتا تھا۔ یہ دونوں روایت حدیث میں بہتم تھے۔ کے میں پانچ سال بسر کرنے کے بعد ابن کرام بجمستان واپس آیا اور یہاں اس نے اپنی ساری املاک فروخت کر دیں۔ یہاں سے وہ نیشاپور چلا گیا جہاں کے عامل محمد بن طاہر بن عبد اللہ نے اسے (تاج العروس کی رو سے دو موقوفوں پر) قید کر دیا۔ ۲۵۱ھ میں جب اسے رہائی نصیب ہوئی تو وہ نیشاپور چھوڑ کر بیت المقدس روانہ ہو گیا، جہاں اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام بسر کر کے ۲۵۵ھ میں وفات پائی۔ وہاں اس کے پیروؤں کی قیام گاہ کا جو ”خانقاہ“ کہلاتی ہے، ذکر ایک سو سال بعد مطہر بن طاہر (البدء والتاریخ، طبع Huart ۱۳۹ھ) اور المقدسی نے کیا ہے۔

(۲) عقائد ابن کرام کے اقوال و افکار ایک کتاب میں مذکور تھے جس کا نام عذاب التبر تھا۔ ان میں سے بعض اقوال الفرق بین الفرق، م (۲۰۲ تا ۲۱۳) میں دیئے گئے ہیں۔ اس میں اس فرقے کا جس کے پیروؤں سے مصنف کے مناظرے بھی ہوئے تھے، تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا دینی عقیدہ جس کے باعث اس کے فرقے کا شمار مشبہ میں ہونے لگا، یہ تھا کہ ذات الہ ایک جوہر ہے۔ اس کے بعض پیروؤں نے جوہر کے بدلے جسم ہی کہہ دیا، گو ان کے نزدیک یہ جسم اعضاء انسانی پر مشتمل نہیں اور عرش سے ملا ہوا ہے جو ”فضا“ (Space) میں واقع ہے۔ بظاہر یہ عقیدہ قرآنی الفاظ ”علی العرش استوی“ سے مستنبط ہے۔ درحقیقت ابن کرام کے بقیہ اعتقادی مسائل میں یہی سعی کار فرما نظر آتی ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات اور ارسطاطالیسی فلسفے کے بعض مسائل میں تطبیق دی جائے، خصوصاً وہ مسائل جن کی بنیاد مسئلہ امتیاز جوہر و عرض اور امتیاز حرکت و قوت پر ہے۔ اس طرح اس کے پیرو اس نظریے پر قائم

مریدی کے مسئلے پر تصنیفات، جو پاک و ہند کے اہل السنہ و الجماعہ مسلمانوں کے ہاں خاصا اہم ہے۔ اس مسئلے کی اہمیت تسلیم کر لینے سے کرامت علی دہلی فرقے سے صاف طور پر جدا نظر آتے ہیں اور غیر محسوس طور پر ذمہ متصفین سے جاملتے ہیں اور انھیں اہل السنہ کے مستند فرقوں سے مربوط و منسلک کرتے ہیں؛ (۳) شریعت اللہ، دو دو مہمان اور دہلیوں کے بارے میں مناظرانہ تصنیفات۔

مأخذ : (۱) مفتح الجہ، کلکتہ ۱۲۳۳ھ (بارہ طبع ہوئی)؛ (۲) کوکب درمی، کلکتہ ۱۲۵۳ھ (اس میں ان لوگوں کے فائدے کے لیے جو عربی کا محض واجب علم ہی رکھتے ہیں عبارات قرآنی کا ترجمہ دیا گیا ہے)؛ (۳) بیعت توبہ، کلکتہ ۱۲۵۳ھ (اس میں حیر کے ہاتھ پر بیعت توبہ اور دیگر اشغال مسالک و نہیہ کا شرعی جواز پیش کیا گیا ہے)؛ (۴) زیۃ القاری، کلکتہ ۱۳۷۳ھ (قراءت قرآن مجید کے صحیح اصول و قواعد کے بارے میں)؛ (۵) فیض عام، کلکتہ ۱۲۸۲ھ (تفکر دینی پر ایک رسالہ، جس میں شیخ احمد سرہندی کے نظریات کی تشریح پیش کی گئی ہے)؛ (۶) حجت قاطعہ، کلکتہ ۱۲۸۲ھ (ایک مناظرانہ رسالہ، جو شریعت اللہ اور ان کے بیٹے دودو میاں عام طور پر اس کا تلفظ دودو میاں کہا جاتا ہے، مگر کرامت علی اسے ہمیشہ اسی طرح لکھتے ہیں کے خلاف لکھا گیا ہے)؛ (۷) نور الہدی، کلکتہ ۱۳۸۶ھ (عقائد تصوف اور مجددیہ مذہب کے بارے میں، جس سے بظاہر سید احمد بریلوی کا نیا مذہب مراد ہے)؛ (۸) مکاشفات رحمت، کلکتہ ۱۳۸۶ھ (اس میں سید احمد بریلوی کی زندگی اور کارناموں کے حالات ملتے ہیں اور دہلیوں کو زیر بحث لا کر ان سے اپنی بے تعلقی ظاہر کی ہے)؛ (۹) زیۃ المسلمی؛ (۱۰) کلکتہ ۱۳۵۹ھ (وضو اور نماز وغیرہ کے متعلق ہدایات)؛ زاد السنوی، کلکتہ ۱۳۸۷ھ (اسلامی عقائد و اعمال اور تصوف کے بیان میں۔ اس میں تشہیدیہ تعلیم کو قبول کیا گیا ہے)؛ کرامت علی کی تصنیفات کی ایک نامکمل فہرست کے لیے دیکھیے (۱۱) رحمن علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۸۹۳ء، ص ۱۷۱، جس میں ۳۶ مختلف کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔



کرامیہ : ایک فرقہ جو ابو عبد اللہ محمد بن کرام (یا کرام یا کرام) کے نام سے منسوب ہے، (دیکھیے میزان الاعتدال، ۳۷۷: ۳۷۷ اور ان کے دور تر اسلاف کے لیے ملا حظہ ہو ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۷)

محمود کے زمانے کے شیوخ کی اولاد میں سے تھے۔ یا قوت نے (بذیل بارہ نمبر) ایک کرامی مبلغ کا ذکر کیا ہے جس نے چھٹی صدی ہجری کے وسط میں نیشاپور کے لوگوں میں بڑا رسوخ پیدا کر لیا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۷۷۷ھ، غنیۃ، قاہرہ ۱۳۸۸ھ، ۸۷۱) نے لکھا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی کرامیہ کی ایک بڑی تعداد خراسان میں موجود تھی۔ فخرالدین الرازی (م ۷۰۶ھ، اساس السلفین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۹۶ تا ۹۸) کا بظاہر یہ خیال ہے کہ وہ اس کے زمانے تک موجود تھے تاہم قرن قیاس یہ ہے کہ جب چنگیز خان کے فوجی سرداروں نے خراسان کے باشندوں کا قتل عام کیا تو اس فرقے کی بھی درحقیقت جڑ کٹ گئی۔ جب زمانہ مابعد کے مصنفین ان کے عقائد کا حوالہ دیتے ہیں (مثلاً ابن تیمیہ اور موافق کا مصنف) تو غالباً وہ اپنی معلومات مگرثہ زمانے کی تعینات سے افد کرتے ہیں۔

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) تاریخ یحییٰ، دہلی ۱۸۳۷ء، ص ۲۲۹، بعد، قاہرہ ۱۳۸۶ھ، ۲: ۳۵، بعد، (۲) المقریزی: المغلہ، ۲: ۳۵۷۔



کرسی : ایک معروف عربی لفظ، (اس کی آرای شکل: کرسا، معنی تخت) یہ لفظ قرآن مجید میں صرف دو دفعہ آیا ہے (۲) [البقرہ: ۲۵۵، ۲۸، ص ۳۲]۔ پہلی جگہ جس آیت میں یہ لفظ وارد ہوا ہے اس کا نام آیۃ الکرسی ہو گیا ہے۔ اس میں اشارہ خدائے تعالیٰ کے تخت کی طرف ہے جس کی وسعت آسمان اور زمین پر حاوی ہے۔ دوسری عبارت میں حضرت سلیمان کا ذکر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے تخت کے لیے دو لفظوں 'عرش اور کرسی' کے استعمال کے بارے میں مفسرین میں اختلاف رائے رہا ہے۔ بعض کے خیال میں کرسی وہ چوکی ہے جو تخت کے آگے چھپی ہوتی ہے جس پر بادشاہ اپنے پاؤں رکھتا ہے۔ دیکھیے الطبری: التفسیر، ۵: ۲۹۸، ۲۹۹، مطبوعہ دارالعارف، قاہرہ) بجا یکہ بعض نے اس کو محض عرش کا مرادف تصور کیا ہے (الحسن البصری، در کتاب مذکور)۔ دوسری آیت میں جس طرح اس لفظ کا استعمال کیا گیا ہے، یعنی "ایک تخت جو بیٹھنے کے کام آتا ہے۔" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں یہ عرش کا مرادف ہے۔

ایک مربع شکل کی بلند چیز کا تصور (جو لفظ عرش کا بھی اصلی مفہوم ہے) ان سب مختلف معانی میں مفسر ہے جو اس لفظ نے اختیار

وہ کئے تھے کہ خدا کلام کرنے سے قبل شکلم تھا اور مہلت کرنے والوں کے معرض وجود میں آنے سے قبل بھی اس کی مہلت کی جا سکتی تھی۔ مسئلہ قدم عالم کو قرآن کے مسئلہ خلق کے مطابق ثابت کرنے کے لیے دقتی اور بعض دلائل کام میں لائے گئے۔ ابن کرام یہ مانتا تھا کہ خدا بعض اعراض کا مورد ہے، مثلاً "ارادہ، اور اک، کلام، مملکہ، وغیرہ۔ ان اعراض پر اسے قدرت حاصل ہے، لیکن اسے عالم اور موجودات عالم پر قدرت نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے ارادے سے نہیں بلکہ لفظ کن سے خلق ہوئے ہیں۔ اس طرح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کن لیکن میں امور و مضارع کے سینے اپنے اصلی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔

ان کا ایک اور عقیدہ جس کا حوالہ الکرب کلام میں ملتا ہے یہ ہے کہ ایمان کا مطلب شلوٹین کو ایک بار زبان سے ادا کرنا ہے اور اس میں نہ تصدیق قلبی کو دخل ہے اور نہ عمل کو۔

(۳) فرقہ کرامیہ کی تاریخ: معلوم ہوتا ہے کہ کرامی عقیدہ زیادہ تر خراسان میں پھیلا اور ۳۷۰ھ میں الفرق کے مصنف نے سالانی سپہ سالار محمد بن ابراہیم بن بھور کے سامنے اس فرقے کے ایک رکن سے مناظرہ کیا۔ اس فرقے کو سبکین شہ غزنہ کی حمایت حاصل تھی، کیونکہ وہ ابو بکر اسحاق بن مشفق (م ۳۸۳ھ) کا جو اس کے زمانے میں کرامیوں کا امیر، بہت احترام کرتا تھا۔ اسی کے بیٹے محمد نے محمود بن سبکین کو ہامیوں پر سختی اور تشدد کرنے پر اکسایا۔ اس واقعے کی صدائے بازگشت صوفی ابوسعید کی سوانح حیات (ص ۳۵۷ تا ۳۶۰، طبع Jhukowski ۱۸۹۹ء، ۱۸۳، ۹۷) میں سنائی دیتی ہے، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ اسحاق بن مشفق نے قاضی سعید (حنفی) سے مل کر صوفی موصوف کے خلاف متحدہ حملہ بنایا تھا۔ اس وقت نیشاپور میں کرامیوں کی تعداد میں ہزار تھی۔ بہر حال ۳۷۳ھ میں قاضی مذکور نے، جو جج کر آیا تھا اور جس پر خلیفہ القادر کی نگاہ التفات تھی، غزنہ میں محمود کے سامنے کرامیہ کے الحاد کی شکایت کی۔ محمد بن اسحاق کرامیہ عقائد سے منکر ہو گیا اور جو لوگ اسے علی الاطلاق مانتے تھے انھیں سزا دی گئی۔ پھر بھی نیشاپور میں بہت سے لوگ اس پر قائم رہے۔ ابن الاثیر کے ہاں ہمیں ایک عوامی جنگ کا ذکر ملتا ہے جو ۳۸۸ھ میں شہر نیشاپور میں ہوئی تھی۔ اس میں ایک طرف کرامی تھے اور دوسری جانب حنفیوں اور شافعیوں کی متحدہ طاقتیں۔ ان جماعتوں کے رہنما

کیے ہیں چنانچہ کسی مستطیل کی چار اطراف کو جن کا متعدد کسی لفظ کے حروف یا کچھ کلمات کا احاطہ کرتا ہوتا ہے اس نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فارسی میں ان چار اطراف کو خطوط کریسی کہا جاتا ہے اور خود اس مستطیل کو کریسی بندی (Calligraphes: Huart, ص ۳۵۲)۔

اہلِ اُلیٰ اس لفظ کو ایسے چوکھٹے کے لیے استعمال کرتے ہیں جس پر اون یا لندے کا ایک قلابین تین دیا جاتا ہے اور اس کے نیچے ایک انگلیشی رکہ دی جاتی ہے۔ چارے کے موسم میں ٹانگوں کو گرہائی پہنچانے کے لیے انھیں اندر کی طرف قلابین کے نیچے پھیلا دیتے ہیں (ترکوں کا "تدریس" عرب اس نام کا اطلاق مندرجہ ذیل اشیاء پر کرتے ہیں: کے میں ایک جسم کی بیڑمی یا صندلی یعنی چار (آج کل جھے) پیوں کا ایک متحرک رینہ جس میں نو بیڑمیاں ہوتی تھیں اور جسے کعبے کی دیوار کے ساتھ لگا کر کھڑا کر دیا جاتا تھا اس طرح کہ اس کا اوپر کا سرا کعبے کی چوکھٹ کے برابر آ جاتا تھا (ابن جریر: الرطلہ ص ۹۰ ابن بطوطہ ص ۳۰۹: Dozy: Supplement: ۳۲: ۳۵۵) رطل جس پر قرآن مجید رکھا جاتا ہے (المقرئ ص ۳۰۳) اصطراب کا استعمال (اسینڈ) مینیق کی گاڑی تین یا چار آدمیوں کے لیے ایک پشت دار نشست ایک میز جس پر کوئی کمانے کا برتن رکھ دیا جاتا ہے (Lane: Modern Egyptians ص ۸۵) ایک استعمال جس پر رات کے وقت ملاہ اتر کر رکھ دیا جاتا ہے (کری العمامہ) ایک ہولدر جس میں کسی نوک دار چیز کا نیچے کا سرا لگا دیا جاتا ہے۔ ظہور بجاے کی معراب (J. A. ۱۸۸۵: ۲۵۱۵)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

کُتب: یہ مادہ قرآن مجید میں تلاش کرنے حاصل کرنے کمانے کام کرنے (الرافضہ مفردات القرآن بذیل مادہ) (اچھا یا برا) کے معنوں میں بارہا استعمال ہوا (نیز دیکھیے C. Torrey: The Commercial Theological Terms in the Koran لاہور ۱۸۸۳ ص ۲۷) باب اول (فصل) اور باب ہشتم (انتقل) کے مشققات حرکات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں لیکن بقول ایسٹلوی (تفسیر ایسٹلوی: طبع Fleischer ص ۳۳: ۲۱) کب اور اکتساب کے معنی تقریباً ایک ہیں البتہ اصطلاحاً اس کا استعمال دو گونہ ہے: (۱) ایک جو اشعار کے "اکتساب" کا مترادف ہے جس کا

مطلب یہ ہے کہ مخلوق کا فعل دراصل اللہ کا تخلیق کردہ ابتدا کردہ اور پیدا کردہ ہوتا ہے لیکن انسان اس کا اکتساب کرتے ہوئے اسے کمسوب بنا لیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے اختیار اور ارادے سے اس سے ربط تو قائم کر لیتا ہے مگر نہ تو اس کے نتیجے پر اثر انداز ہوتا ہے نہ اس کا آغاز وجود اس کا مہوون منت ہے۔ وہ صرف اس کا مورد (ریاضی کی اصطلاح میں محل) ہے کہ جو محل سرزد ہوتا ہے مخلوق کی ذات میں ہوتا ہے (الجرجانی: شرح المواقف از الابی یولاق ص ۳۶۱: ۵۱۵)۔ الفزالی نے غالباً اس لیے کہ انسان اپنے محل کی ذمہ داری قبول کرے اکتساب کو ترجیح دی (دیکھیے ابن کثیر: اشیاء علوم الدین طبع مع شرح المرتضیٰ الزیلعی ص ۲۵: ۲۵۰) بعد اور اس کی مفصل شرحیں (الرازی: تفسیر ص ۳۸۸: ۳۸۹) نے بھی ۲ [البقرة: ۲۸۶] کی شرح کرتے ہوئے ان دو اصطلاحات کے بارے میں مختلف نظریے بیان کیے ہیں۔ السنوسی نے بھی مقدمہ (طبع Luciani ص ۶۸) بعد نیز حاشیہ ص ۲۳۷ میں اکتساب کی اصطلاح دو بار استعمال کی ہے اور وہ بھی کب ہی کے معنوں میں۔ السنوسی کے بیان کو الجرجانی کے بیان پر اضافہ تصور کیجئے۔ یہ مسلمانوں کے کلام کا اذوق ترین مسئلہ ہے (اذوق من کب الاشعری) لیکن قیاس یہ ہے کہ الاشعری چاہتا تھا اس امر کی تفسیر کرے کہ انسان کو آزادی اختیار کا شعور حاصل ہے اس کا کمانا یہ تھا کہ اس شعور کو اللہ تعالیٰ نفس انسانی میں الگ طور پر تخلیق کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان ایک خود حرکت کل ہے اور شعور اس کا پرزہ۔ مشکمین بعد نے بالخصوص ماتریدی نظام فکر کے زیر اثر جس پر اختلافات کا غلبہ ہے اس نظریے کو اس کے برعکس دوسرے طریقے سے پیش کیا مثلاً (دیکھیے استنارانی: شرح العقائد النسفی النسفی ماتریدی تھا) قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۹۸ بعد: (۲) کسی اور اکتسابی اطلاق اس علم پر ہوتا ہے جو مخلوق اشیا کو حاصل اور ملل ٹالویہ (اسباب) کے اختیاری استعمال سے حاصل کیا جاتا ہے: (الف) مثلاً استدلال اور استخراج میں مقدمات کو جانچنا یا (ب) جیسے سنتا جیسے اور اک حتی کے دوران میں آئٹھ کا پھیرنا۔ ان کا دائرہ بہ نسبت استدلال زیادہ وسیع ہے۔ استدلال کا تعلق تو صرف حجت اور دلیل سے ہے۔ بعض اوقات ایسا ہی ہوتا ہے کہ ضروری کو اکتسابی اور استدلالی کے مقابلے میں پیش کیا جائے۔ دوسروں کے نزدیک اس کی ترتیب یوں ہے:

قبیلہ سلم سے تھے۔ وہ غزوہ جالیت میں مدینہ منورہ کی غزویہ قبائلی جنگوں میں حصہ لینے کے بعد ہجرت سے پہلے اسلام لے آئے تھے۔ چنانچہ عقبہ ثانیہ (زواج مکہ) کی ستم ہاشم بیعت میں وہ بھی شریک تھے۔ کعب شام تھے اور حسان بن ثابت (رضی اللہ عنہ) اور عبدالرحمن بن رواحہ کی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمائش پر مسلمانوں کے جنگی کارناموں کا ذکر کرتے اور دشمنوں کے معاندانہ اشعار کے جواب میں شعر کہتے تھے۔ وہ غزوہ بدر رک ہاں میں شریک نہیں ہو سکے، لیکن دوسرے متعدد غزوات میں حصہ لیا۔ چنانچہ غزوہ احد میں باوجودیکہ انھیں دھم لگ چکے تھے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جن کے بارے میں خیال تھا کہ دھمی ہو کر شہید ہو گئے ہیں، تلاش کر لیا۔ ہاں وہ وہاں محدودے چند صحابہ میں سے تھے جو باوجود اپنے ہذبہ ایثار و جان نثاری کے جوک کے پر خطر غزوے میں شریک نہ ہو سکے۔ اس پر انھیں سخت ندامت ہوئی۔ سخت آزمائش کے بعد انھیں معاف کر دیا گیا (دیکھیے [التوحید]: ۱۰۳) ۱۰۷/۸۸ (بعد)۔ یہاں یاد رکھنا چاہیے کہ کعب بن مالک (رکت بہ حسان) بنو سلم سے اپنے قبیلے کے تعلقات پر بار بار زور دیتے اور کعب بن مالک سے ایک حسنی سردار نے مدینہ منورہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قطع تعلق کرنے کے لیے کہا تھا۔

ان کی وفات ۵۳ھ/۶۷۳ء میں ہوئی جب وہ اپنی بصارت کھو چکے تھے، مگر ایک دوسرے قول کے مطابق ۵۵ھ میں ہوئی اور بشیم بن عدی اور ابن عمر کے نزدیک اس زمانے میں جب حضرت علیؓ شہید ہوئے (تہذیب التہذیب: ۸: ۴۴۱)۔ کعب بن مالک کے کلام میں ہذبہ حب الوطنی کے ساتھ اسلام کے لیے بھی حقیقی جوش پالا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۲۹۳ تا ۳۰۱، ۳۱۰، ۵۷۵، ۸۹۱، ۹۰۷، ۹۳۔ اشعار: ص ۵۲۰ تا ۸۷۱، بواضع کشوف: (۲) البیرونی، الکامل، ص ۲۱، (۳) ابن عیینہ: کتاب الشعر، طبع ذخیرہ، ص ۱۸۰، (۴) البربری، طبع ذخیرہ، ص ۱۱۷ تا ۱۲۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، (۵) الاغانی، ص ۱۵، ۲۱ تا ۲۲، (۷) النووی: تہذیب التہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳، بعد: (۸) Bibl. Geogr. Arab. ۲۲: ۲۲۳، (۹) البیرونی، مکتوبہ قاہرہ، ۵۹: ۳، بعد۔



(الف) ضروری لو ۹ (ب) استنباطی (ب) کے حصول میں اسباب کی تین قسمیں ہیں: صحت مند حواس، قلیل اعتدالیان اور "نظر" یعنی فکر مستقل۔ نظر کی بھی دو قسمیں ہیں: یعنی فوری وجدان (بدیہی) اور استدلال، یعنی (استخراج) (انتزاعی): شرح العقائد النسفی، ص ۳۹، بعد: نیز الجرجانی: شرح المواقف، ص ۲۱، ۲۱۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔ دونوں قسم کے استعمال کے بارے میں کشف اصطلاحات الفنون، ص ۳۳۳، بعد کا اضافہ کر لیجیے۔

○
کسوة: رکت پہ کعبہ، عمل۔

○
کشف: کشف کی اصطلاح لغوی معنی کھولنا، ظاہر کرنا، حجاب دور کرنا، انکشاف، کھلنا، ظاہر ہونا، حجاب دور ہو جانا۔ یہ اصطلاح صوفی کے سامنے سے حجابات براتب اٹھ جانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کا سوچ سمجھ کر تجزیہ کیا جائے تو اس میں تین درجے نکلتے ہیں: (۱) حاضرۃ، جس میں عقل سے بذریعہ برہان کام لیا جاتا ہے؛ (ب) مکاشفۃ، جس میں علم سے بذریعہ بیان و تشریح کام لیا جاتا ہے؛ (ج) مشاہدہ، جو براہ راست ذاتی تجربہ (معرفت) کا نتیجہ ہوتا ہے؛ (۱) کے ذریعے ارہاب العقول علم الیقین تک پہنچتے ہیں۔ یہ منزل محدود فکر و نظری سے تعلق رکھتی ہے اور اسے درحقیقت کشف نہیں کہا جاسکتا؛ (ب) کے ذریعے اصحاب العلوم کی رسائی میں الیقین کے درجے تک ہوتی ہے اور (ج) کے ذریعے اصحاب المعارف حق الیقین تک پہنچ جاتے ہیں۔ حق الیقین مطلوب حقیقی کا بلاواسطہ دیدار ہے اور اسے بعض اوقات معاند بھی کہتے ہیں (انتہیری: الرسالة، طبع (مع شرح) از ذکری الانصاری و العوی، بولاق ۱۹۳۰ء، ۲: ۷۹، بعد: البجوری: کشف الجوب، مترجمہ نکلسن، ص ۳۷۳، بعد اشارہ)۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔ ان میں التعلوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۵۳ کا اضافہ کر لیا جائے۔

○
کعب بن مالک: ابو عبداللہ یز ابو عبدالرحمن (دیکھیے تہذیب التہذیب: ۸: ۴۴۰) مدینہ منورہ میں بنو خزرج کے

کعبہ : دنیا میں خدا کا پہلا گھر (بیت اللہ اور مسلمانوں کا قبلہ جو مکہ مکرمہ میں مسجد الحرام کے قریب عین وسط میں واقع ہے۔ یہ نام کعبے کی تشکیل یعنی مربع ہونے کی وجہ سے پڑ گیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ہر بلند اور مربع عمارت کو کعبہ کہتے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام: ۱۶۶، بحوالہ قاضی عیاض: الشارح النودی: تہذیب الاسماء واللغات) اس کے علاوہ اسے (۲) ایست الحرام (۳) بکۃ اور (۴) ایست العقیق بھی کہا جاتا ہے۔ ابن الاثیر (الصلاب) اور الارزقی (اخبار مکہ) نے کعبے کے کچھ اور نام بھی ذکر کیے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام: ۱۶۷)۔

کعبے کا نام جو دراصل اسم علم نہیں، خانہ کعبہ کی کعب نما شکل سے تعلق رکھتا ہے، لیکن یہ عمارت صرف سرسری نظر میں کعب نما ہے ورنہ حقیقت میں اس کا نقشہ ایک بے قاعدہ مستطیل کا ہے۔ وہ دیوار جس کا رخ شمال مشرق کی طرف ہے اور جس میں دروازہ ہے (یعنی کعبے کے سامنے کا رخ) اور مقابل کی دیوار (کعبے کی پشت) چالیس چالیس فٹ لمبی ہیں، دوسری دو پینتیس پینتیس فٹ بلندی پچاس فٹ ہے۔

کعبے کی عمارت میں سیاہی مائل بھورے پتھر کے روئے استعمال کیے گئے ہیں جو کعبے کے ارد گرد کے پہاڑوں میں ملتا ہے۔ عمارت کی کرسی (شادرواں) سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دس انچ اونچی ہے اور کوئی فٹ بھر دیواروں سے باہر نکلی ہوئی ہے۔ کعبے کے مرکز سے اگر چار لکیریں چاروں کونوں (ارکان) سے گزرتی ہوئی کھینچی جائیں تو وہ کم و بیش قطب نما کی چار جتوں کا پتا دیں گی۔ اگر چاروں دیواروں کے مرکزوں سے عمودی خط کھینچے جائیں تو اس کی سمت شمال مشرق، شمال مغرب، جنوب مغرب اور جنوب مشرق ہو گی۔ شمال کونہ الرکن العراقی کہلاتا ہے، مغربی الرکن الشامی، جنوبی الرکن الیمنی اور مشرقی (حجر اسود کی رعایت سے) الرکن الاسود

کعبے کی چاروں دیواریں ایک سیاہ پردے یا غلاف (کسوة) سے ڈھکی رہتی ہیں جو زمین تک ٹکاتا ہے اور جس کا زیریں کنارہ تانبے کے ان حلقوں سے بندھا رہتا ہے جو شادرواں میں جڑے ہوئے ہیں۔ قبل از اسلام خالد بن جعفر بن کلاب نے کعبے کو ریشمی غلاف پہنایا۔ جب قریش مکہ نے از سر نو کعبے کی تعمیر کی تو اسے خوبصورت غلاف پہنایا۔ الارزقی کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے کعبے کو یمنی کپڑے کا غلاف پہنایا۔ خلفائے راشدین اپنے اپنے عہد خلافت میں عہد معمری کپڑے کا غلاف چڑھاتے رہے۔ حضرت عثمانؓ اوپر نیچے دو غلاف چڑھایا کرتے تھے۔ خلیفہ ماموں نے تین غلاف چڑھانے شروع کیے: (۱) سرخ ریشمی غلاف، ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ (یوم الترویہ) کو؛ (۲) قبلی (معمری) غلاف، یکم رجب کو؛ (۳) سفید ریشمی غلاف، ۲۷ رمضان المبارک کو (تفصیل کے لیے دیکھیے السیسی: الروض الانف، مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۹۱ء؛ الفاسی: شفاء الغرام، ۱۸۹ تا ۱۹۶)۔

پردے میں صرف دو شکاف ہیں: ایک میزاب (پرٹالے) کے لیے اور دوسرا دروازے کے لیے۔ کسوة مدت تک ہر سال معمر میں تیار ہوتا رہا، پھر ہند اور پاکستان میں بھی تیار ہوتا اور حاجیوں کے ایک خاص قافلے کے ہمراہ مکہ پہنچتا رہا۔ اب یہ غلاف کعبہ مقامی دارا ککڑو میں تیار ہوتا ہے۔ پرانا غلاف ۲۵ (یا ابنتونی کے مطابق ۲۸) ذوالقعدہ کو اتار دیا جاتا تھا اور عارضی طور پر ایک سفید غلاف جو زمین سے تقریباً چھ فٹ اونچا رہتا تھا، چڑھا دیا جاتا تھا۔ اس موقع پر کہا جاتا تھا کہ کعبے نے احرام باندھ لیا۔

کسوة سیاہ کٹواب کا ہوتا ہے، جس میں کلمہ شہادت بنا ہوتا ہے۔ اس کی دو تہائی بلندی پر ایک زردوزی کے کام کی پٹی (حزام) ہوتی ہے، جس پر قرآن مجید کی آیات خوشخط لکھی ہوتی ہیں۔ غلاف کعبہ ہر سال بدلا جاتا ہے اور اس کی ذرا سی کٹرن بھی تھمک سبھی جاتی ہے، چنانچہ بنو شیبہ جو کعبے کے درہان چلے آتے ہیں، اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے تھمک کے طور پر تقسیم اور بعض اوقات فروخت کر دیا کرتے تھے۔

شمال مشرقی دیوار میں زمین سے کوئی سات فٹ اونچا کعبے کا دروازہ ہے، جس کے کچھ حصوں پر سونے کے پترے چڑھے ہوئے ہیں۔ جب دروازہ کھلتا ہے تو ایک پیسے دار زینہ (درج یا مدرج) دھکیل کر اس کے برابر لگا دیا جاتا ہے۔ یہ زینہ جب استعمال میں نہیں ہوتا تو چاہ زمزم اور باب بنو شیبہ کے درمیان کھڑا رہتا تھا۔ (Snouck Bilderatlas zu Mecca: Hurgronje، عدد ۲: زینے کی تصویر کے لیے دیکھیے علی بے: Travels: ۸۰: ۲) (مزید تفصیل کے لیے آآ دیکھیے بذیل ماہ)۔

(۲) تاریخ کعبہ: کعبے کی تعمیر کے سلسلے میں مختلف روایات

الفیل در ۲۲۲۲ بذیل باد)۔

یہ واقعہ مزدلفہ اور منی کے درمیان وادی معتب کے قریب عمر کے مقام پر پیش آیا تھا۔

جس سال یہ واقعہ پیش آیا اہل عرب اسے عام الفیل (ہاتھیوں کا سال) کہتے ہیں۔ اسی سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت مبارکہ ہوئی۔ محدثین اور مؤرخین کا اس بات پر قریب قریب اتفاق ہے کہ اصحاب الفیل کا واقعہ عرم میں پیش آیا تھا اور حضور کی ولادت ربیع الاول میں ہوئی تھی۔ اکثر مؤرخین کہتے ہیں کہ آپ کی ولادت واقعہ فیل کے ۵۰ دن بعد ہوئی۔ اسی واقعے کے سلسلے میں سور الفیل نازل ہوئی (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، ص ۴۳ تا ۵۷)۔

متحد تاریخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے ہی سے شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب آپ سن بلوغ کو پہنچے تو ایک عورت کے ہاتھ سے جو بخورات جلا رہی تھی، کعبے کو آگ لگ گئی اور عمارت تباہ ہو گئی۔ اتفاق سے انہی دنوں ایک بوزلی جہاز جدہ کے قریب خشکی پر چڑھ گیا تھا اور لیل مکہ اس کی لکڑی اٹھالائے اور نئی عمارت کے لیے اس کو استعمال کیا۔

کعبے کی قدیم عمارت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ قد آدم اونچی اور غیر مستقیم تھی۔ دبیز زمین کے برابر تھی جس کی وجہ سے سیلابوں کا پانی آسانی سے اندر داخل ہو سکتا تھا اور سیلاب اکثر آتے رہتے تھے۔ اس دلہہ تعمیر اس طرح ہوئی کہ باری باری سے ایک تہہ پتھر کی اور ایک لکڑی کی بنائی گئی اور بلندی پہلے سے دگنی کر دی گئی اور عمارت پر چھت بھی ڈال دی گئی۔ دروازہ زمین سے اتنا اونچا کر دیا گیا کہ داخل ہونے کے لیے میڑھی درکار تھی۔ اس موقع پر حجر اسود کی تنصیب کے مسئلے پر جھگڑا ہوا جو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حسن تدبیر سے باہمی حل ہو گیا (ابن ہشام: سیرۃ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۹۷: الروض اللائف، ص ۱۳۲: شفاء الغرام، ص ۹۵ و ۹۶)۔

۸ھ میں فتح مکہ کے وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبے کی عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا، مگر ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کے سامنے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اگر لوگ اسلام سے جدید العهد نہ ہوئے تو آپ کعبے کی عمارت میں تبدیلی پیدا فرما دیجئے۔ ان پر شامی فوج نے سگ باری کی، جس سے بیت اللہ شریف کی عمارت کو نقصان پہنچا۔ آپ کے ارادے کی

مذکور ہیں۔ بقول الازرقی (اخبار مکہ) کعبے کو سب سے پہلے فرشتوں نے تعمیر کیا۔ اس وقت حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا بھی نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے اثبات میں وہ حضرت زین العابدینؑ سے منقول ایک روایت پیش کرتے ہیں۔ مزید براں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس سلسلے میں ایک روایت منقول ہے۔ النووی نے بھی اپنی کتاب "تمذیب الاسماء واللفظ" میں فرشتوں کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اسے کعبے کی اولین تعمیر قرار دیا ہے۔ اس کے بعد حضرت آدمؑ نے کعبے کو تعمیر کیا۔ الازرقی نے بھی آدم علیہ السلام کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اس کی تائید میں دو روایات نقل کی ہیں۔ مشہور محدث عبدالرزاق اپنی کتاب "المصنف" میں لکھتے ہیں کہ آدم علیہ السلام نے کعبے کی تعمیر میں پانچ پھاڑوں، یعنی لبنان، طور زیتا، طور سیناء، الجودی اور حراء کے پتھر استعمال کیے۔ بقول الحب البہری کعبے کی بنیادوں میں حراء کے پتھر استعمال کیے گئے تھے۔ حضرت آدمؑ کی تعمیر کے بعد ان کے بیٹے شیثؑ نے بھی کعبے کی تعمیر ثانی میں حصہ لیا تھا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کا ذکر تو خود قرآن مجید نے کیا ہے۔ ابن الحاج المالکی کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے کعبے کی جو بنیاد رکھی وہ پچھلی جانب سے گول تھی۔ اس کے دو کونے (رکن) تھے اور دونوں رکن بمقابلہ کھاتے تھے۔ قریش نے تعمیر کعبہ کے وقت اس کے چار ارکن تعمیر کیے (دیکھیے شفاء الغرام، ص ۹۲، ۹۳)۔

الفاکی حضرت علیؑ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ کا تیار کردہ کعبہ جب گر گیا تو قبیلہ جرہم نے اس کو تعمیر کیا۔ مرور زمانہ سے کعبے کی عمارت پھر مندم ہو گئی تو علاقہ نے اس کو تعمیر کیا۔ بعد ازاں قریش نے اس کو تعمیر کیا۔ المسعودی کا بیان ہے کہ قبیلہ جرہم میں سے جس شخص نے کعبے کو تعمیر کیا اس کا نام الحارث بن مضاہ الامغر تھا۔ الزبیر بن بکار قاضی مکہ نے کتاب "نسب قریش و اخبار ہا" میں قصی بن کلاب کی تعمیر کعبہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ البوردی (الاحکام السلطانیہ) نے لکھا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی تعمیر کے بعد قریش میں قصی بن کلاب پہلا شخص تھا جس نے کعبے کو از سر نو تعمیر کیا (شفاء الغرام، ص ۹۲ تا ۹۵؛ السیلا: الروض اللائف، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱)۔

جب ۵۷۰ یا ۵۷۵ء میں یمن کا حاکم ابرہہ کعبے کو ڈھانے کے لیے مکہ پر حملہ آور ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر کی حفاظت خود فرمائی اور اس کی فوج کو نیست و نابود کر دیا (رکبہ ابرہہ، نیز اصحاب

تکمیل ۶۱۳ھ/۶۸۳ء میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ [رک بائیں] کے ہاتھوں معرض عمل میں آئی۔ جس کا بظاہر سبب یہ تھا کہ جب حضرت ابن زبیر نے دعوائے خلافت کیا۔ تو آشوب و فتنہ سے جبراً اسود تین کلکوں میں تقسیم ہو گیا۔ ابن زبیر نے ان کلکوں کو چاندی کی پٹی کے ساتھ باندھ دیا (شفاء الغرام، ص ۹۸)۔

جب اموی لشکر چلا گیا تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے عمائد مکہ سے کعبے کی شکستہ عمارت کے انہدام اور از سر نو تعمیر کا پروگرام بنایا۔ اس دفعہ کعبے کی تعمیر میں تمام تر کتبے کا پتھر اور یمن کا چبوتا استعمال کیا گیا۔ عمارت ستائیس گز اونچی کر دی گئی۔ حدیث نبویؐ کی تعمیل کرتے ہوئے حجر (طیم) کو عمارت میں شامل کر دیا گیا اور فرش کے برابر دو دروازے رکھے گئے، مشرقی دروازہ داغی کے لیے اور مغربی دروازہ ٹٹکنے کے لیے۔ طواف کے وقت چاروں کونوں کو بوسہ دیا جاتا تھا۔

یہ تبدیلیاں فقط تھوڑے عرصے تک قائم رہیں۔ ۷۵۴ھ/۶۹۳ء میں حجاج بن یوسف نے مکے کی تعمیر کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو قتل کر دیا۔ اس نے خلیفہ عبدالملک کے اتفاق رائے سے حجر کو پھر کعبے سے جدا کر دیا اور مغربی دروازہ بند کر دیا۔ (شفاء الغرام، ص ۹۹)۔ اس طرح کعبے نے عملاً ”پھر وہی صورت اختیار کر لی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں تھی اور یہی شکل آج تک چلی آتی ہے۔ عوام کا جذبہ احترام کسی قسم کی معتدبہ تبدیلیوں کا ہمیشہ مخالف رہا ہے۔ کبھی کبھار مرمت کی ضرورت پیش آتی رہی ہے۔ زمانہ جاہلیت سے لے کر عصر حاضر تک یہ عمارت برابر سیلابوں کی زد میں رہی ہے۔ ۱۲۱۱ء میں جب اس کے گر جانے کا خطرہ پیدا ہوا تو اس خطرے کی روک تھام کے لیے اس کے گرد تانبے کا حلقہ ڈال دیا گیا، مگر ایک نئے سیلاب نے اس حفاظتی تدابیر کو بھی بیکار کر دیا۔ اس لیے ۱۹۳۰ء میں پوری طرح مرمت کر کے عمارت کو درست کر دیا گیا، لیکن اس دفعہ حتی الوسع پرانے پتھر کام میں لائے گئے۔

۱۳۱۷ھ/۱۹۰۹ء میں قرامطہ کے حملے کے باوجود کعبہ محفوظ رہا، البتہ حملہ آور جبراً اسود اکھاڑ کر لے گئے جو کوئی بیس برس غائب رہنے کے بعد پھر واپس کے پہنچ گیا۔

اسلام میں کعبے کو جو مقام اور مرتبہ حاصل ہے اس میں

مسلمانوں کے تمام فرقے متحد ہیں۔ یہ مسئلہ حقیقت ہے کہ مکہ مکرمہ اسلامی شان و شوکت اور سطوت کا مظہر ہے اور کعبہ اس کے جہاد و جلال اور فضل و کرم کا مرکز ہے۔ چار دانگ عالم میں یہی وہ جگہ ہے جہاں میں بائیس لاکھ آدمی حج کے لیے جمع ہوتے ہیں جو سب کے سب خدا کو یک دل و یک زبان ہو کر پکارتے ہیں اور اگرچہ یہ زائرین نسل اور زبان میں مختلف ہوتے ہیں تاہم وہ سب ایک قیلے کی طرف منہ کرتے ہیں اور نماز میں پہلو بہ پہلو کھڑے ہوتے اور تمام ارکان نماز ایک ساتھ ادا کرتے ہیں۔ وہ خداے واحد کے سوا کسی اور سے اپنی امیدیں وابستہ نہیں کرتے۔

اہل تصوف بھی کعبے کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتے ہیں۔ الفزائیؒ جیسے صوفیوں کے نزدیک جو گویا متشرع صوفی ہیں کعبے واقعی وہ مقدس عمارت ہے جس کے گرد طواف کرنا لازم ہے، لیکن طواف اور جس چیز کے گرد طواف کیا جاتا ہے انسان کے لیے جہی قدر و قیمت رکھ سکتے ہیں جب وہ اسے بلند تر روحانی درجے کو پہنچنے میں ترغیب کا کام دیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مکے کو ام القریٰ کہا ہے جس کے معنی ہیں بستیوں کی اصل اور جڑ۔ مکہ معظمہ تمام عرب کا دینی و دنیوی مرجع تھا اور جغرافیائی حیثیت سے بھی قدیم دنیا کے وسط میں مرکز کی طرح واقع ہے، اس لیے مکے کو ام القریٰ فرمایا اور اس پاس سے یا تو عرب مراد ہیں کیوں کہ دنیا میں قرآن مجید کے اولین مخاطب وہی تھے۔ ان کے ذریعے سے باقی دنیا کو خطاب ہوا، یا سارا جہان مراد ہے۔

کعبہ مسلمانوں کا قبلہ اور مرکز حج ہے، اس کی بدولت تمام گرد و پیش کا رقبہ حرم [رک بائیں] اور حبرک زمین بن گیا ہے۔ شہر کے گرد مقدس منطقہ (حرم) واقع ہے جس کی حد بندی پتھروں کے نشانات سے کی گئی ہے، حرم میں داخل ہو کر ہر شخص پر کچھ پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس علاقے کو عزت و حرمت عطا کی ہے۔ یہ سارا علاقہ امن و امان اور صلح و سلامتی کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ حدود حرم میں جنگ نہیں ہو سکتی۔ کسی درخت کو کاٹنے تک کی اجازت نہیں حرم میں داخل ہونے والا ہرگزند سے محفوظ ہو جاتا ہے [نیز رک بہ حرم]۔

کسوتہ تیج وہ پہلا شخص سمجھا جاتا ہے جس نے کعبے کو لباس

استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھانا۔ اس میں یہ بھی ایک شرط ہے کہ کفارے کی ادائی بیوی کو ہاتھ سے پہلے ہو (۵۸) [المجادلہ]: (۳-۱)۔

(۳) احادیث میں روزہ توڑنے کے کفارے کا بھی ذکر آیا ہے اس کے لیے مندرجہ ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ضروری ہے: (الف) غلام آزاد کرنا؛ (ب) ۶۰ روزے رکھنا؛ (ج) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھانا (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الصیام؛ نیز الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ: (۱) ابن قاسم الغزی: فتح القریب، دیگر کتب حدیث و فقہ۔



کفالتہ: کفالتہ کسی شخص (اصطلاحاً کفیل) کا قرض خواہ (کنفل لہ) کے لیے قرضدار (کنفل بہ) کا ضامن ہونا کہ قرضدار ایک متعین مقام پر قرضہ یا اس کا جرمانہ ادا کرنے یا کسی جوابی کارروائی کی صورت پر قصاص کے لیے حاضر ہو جائے گا۔ کنفل اس معین وقت پر حاضر نہ ہو تو کفیل کو کنفل بہ کی آمد تک قید رکھا جاسکتا ہے تا آنکہ وہ آجائے یا ثابت ہو جائے کہ وہ آنے سے معذور ہے (مثلاً بصورت انتقال)۔

یہ مسئلہ کہ کفیل کنفل کی جگہ ادائی کرے اسے اس کی سزا بھگتنا ائمہ کے نزدیک مختلف فیہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا ایسا کرنا ضروری نہیں خواہ اس نے واضح طور پر اس کی ذمہ داری لے لی ہو۔

مآخذ: (۱) البخاری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزی؛ بولاق ۱۳۰۷ھ: ۳۹۵، بعد؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ اللہ فی اختلاف الائمہ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۱؛ (۳) A Query: Droit Musulman ۳۸۳، ۳۸۶۔



الکلابازی: ابوبکر محمد بن (ابی اسحق ابراہیم بن یعقوب) الکلابازی البخاری۔ تصوف کے ابتدائی دور کے لیے ان کی تحریریں سند ہیں۔ بخارا میں وفات پائی۔ سال وفات غالباً ۳۸۵ھ/۹۹۵ء ہے۔ ان کے حالات زندگی کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ موالید

پہنایا۔ تاریخی اعتبار سے یہ روایت صحیح ہے یا نہیں اس کا جواب ہمارے احاطہ علم سے باہر ہے۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ عمارت پر رنگین کپڑے چڑھانے کا ذکر آتا ہے اور یہ ایسی رسم ہے جس پر اسی قسم کی رسموں کے سلسلے میں غور کرنا (جو اور جگہ ادا کی جاتی تھیں) ضروری ہے۔ مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



کفارة: (ع) 'توان'، 'طانی' لغوی معنی وہ چیز جو گناہ کو 'وہاب' لے اس کا ازالہ کر دے۔ قرآن و حدیث میں کفارہ ادا کرنے کے مندرجہ ذیل تین طبقے بیان ہوئے ہیں: (۱) اگر استطاعت ہو تو غلام کو آزاد کر دیا جائے؛ (۲) جو لوگ اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں وہ تین دن (اور بعض صورتوں میں دو مہینے) روزہ رکھیں؛ (۳) جو لوگ بیماری یا کمزوری کی وجہ سے روزہ رکھنے کے قابل نہیں وہ اہل حاجت کی ایک مقررہ تعداد (۱۰ سے ۶۰ تک) کو کھانا یا کپڑا دیں۔

قرآن مجید کے مطابق مندرجہ ذیل صورتوں میں کفارہ ادا کرنا ضروری ہے: (۱) بصورت قتل خطا: اس کے لیے تین طرح کے کفارے لازم کیے گئے ہیں: (۱) اگر مقتول مسلمان ہو تو (الف) ایک مسلم غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا (دست [رک ہاں] کا ادا کرنا)؛ (ب) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا؛ (۲) اگر مقتول غیر مسلم لیکن معاہدہ قبیلے سے تعلق رکھتا ہو تو بھی مندرجہ بالا طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہو گا؛ (۳) اگر مقتول کسی حربی (حالت حزب کے) قبیلے سے تعلق رکھتا ہو لیکن بذات خود مسلمان ہو تو: (الف) مسلم غلام کا آزاد کرنا؛ (ب) بصورت عدم استطاعت دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا (دیکھیے [النساء: ۹۲])۔

(۲) بصورت منٹ یعنی قسم توڑ دینے کی صورت میں مندرجہ ذیل طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہے: (الف) دس مساکین کو کھانا کھانا یا انھیں کپڑا پہنانا؛ (ب) یا ایک غلام آزاد کرنا؛ (ج) اگر ان دونوں کی استطاعت نہ ہو تو تین روزے رکھنا (دیکھیے [النساء: ۸۹])۔

(۳) بصورت ظہار: ظہار کی صورت میں مندرجہ ذیل کفارہ لازم ہوتا ہے: (الف) غلام کا آزاد کرنا؛ (ب) عدم استطاعت کی صورت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا؛ (ج) اگر اس کی بھی

(۲) علم نحو میں؛ اور (۳) علم کلام میں۔ لغوی معنی ہیں گفتار یا بات چیت (لسان)۔ نحووں نے اس کی تشریف یہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ لفظ ہے جو پاداز بلند ادا ہو، جو مرکب ہو، مفرد نہ ہو اور وضعی معنی ادا کرتا ہو نہ کہ حقیقی۔ آجرومہ میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ المفصل کے مطابق یہ نام (= مکمل) جملہ ہونا چاہیے خواہ سادہ ہی سہی۔ ابن عقیل (شرح اللانہ) نے تو نہایت تفصیل سے کلام، کلم (تین یا زیادہ الفاظ کا مرکب جس سے ضروری نہیں پورا پورا مفہوم ادا ہوتا ہو) کلمہ (واحد) اور قول (جو ان سب پر حاوی ہے) کے درمیان فرق کیا ہے۔ تھاموی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۶۸ تا ۳۷۰) نے کلام اور اس کے اجزا پر صوتی، نحوی، لغوی اور علم بلاغت کے اعتبار سے مناسب شرح و بسط سے مکملانہ بحث کی ہے۔ لغوی اعتبار سے کلام ایسا اسم جس ہے جس کا اطلاق ہر بول چال پر ہوتا ہے، خواہ مختصر ہو یا مفصل (جوہری، در صحاح و لسان) یا یہ مسلسل اصوات کا وہ اظہار ہے جس کے معنی سمجھ میں آجائیں (الفی: المصباح) چنانچہ عربی زبان میں اس نام سے استعمال اسی طرح ہوتا ہے، قرآن مجید میں یہ جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے خطاب کرتے ہوئے بگلابی کا لفظ استعمال کیا ہے: (۷) [الاعراب: ۱۳۳]، اس کا مطلب بیضاوی (طبع Fleischer، ۱۹۲۵: ۳۲۳) نے بتکلمی ایک بیان کیا ہے اور (۸) [الفتح: ۱۵] کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہاں کلام ایک اسم ہے جو تکلم کے لیے استعمال ہوا (۲: ۲۱۸، ص ۱۰)۔

الاشعری (الایمان، مطبوعہ حیدر آباد، ص ۲۷) کہتے ہیں: تکلم کے معنی ہیں کسی سے بالشفاف بات کرنا (الشفافۃ بالكلام)، قرآن کریم میں باب تفضل کا استعمال چار مرتبہ آیا ہے۔ (۲۳) [النور: ۱۱] ص ۳۰ [الرحم: ۳۵] (۸) [النبا: ۳۸] اس کے علاوہ (۲۳) [النور: ۱۱] میں جو لفظ کلام آیا ہے اس کا لب و لہجہ قدرے طنز آمیز ہے اس کے معنی کے لیے کلام کا ایک مطلب کسی خلعتی موقف کی تصریح یا کوئی دلیل سے جس سے تصریح کی تائید ہو اور تکلم وہ شخص جو ایسا کلام استعمال کرے (لہرست، بمواضع کثیر)۔ المسعودی (مروج، مطبوعہ بیروت، ۸: ۲۱۱) نے تکلم کا لفظ عام داستان گوئی کی تیزی گفتار اور سر راہ نقلی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ دینی اصطلاح کلام کے لیے (رک بہ مقالہ علم کلام، در آفاق، بیل، مادہ) مأخذ: متن میں آئے ہیں۔

عبدالحمی کسٹوی نے البتہ ان کا نام فقہائے حنفیہ کی لہرست میں لکھا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے علم فقہ کی تحصیل محمد بن فضل سے کی۔ کلابازی بخارا کا ایک محلہ ہے جس کی نسبت سے وہ کلابازی کہلائے۔ ان کی دو کتابیں محفوظ ہیں: (۱) جامعہ کتبوں میں سے صرف دو ہم تک پہنچی ہیں) ایک کتاب "التعرف لمدہب اہل التصوف" ہے یہ مختصری کتاب پچھتر ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں صوفیہ کے روحانی احوال اور اصول بیان کیے گئے ہیں۔

الکلابازی کی دوسری کتاب "بحر الفوائد فی معانی الاخبار" ہے یہ تصوف کے رنگ میں، دو سو بائیس منتخب احادیث کی شرح پر مشتمل ہے۔ ان میں بہت سی آیات اور ایسے اقوال منقول ہیں جو پہلی تصنیف میں بھی آچکے ہیں (دیکھیے براکلمن: GAL، بار دوم، ۱۲: ۳۰۶)۔

الکلابازی کے قدیم ترین استاد نارس بن عیسیٰ (م ۳۳۵ھ) تھے جن سے انھوں نے اپنی معلومات حاصل کیں، لہذا ہمارے لیے ان کے دو اقتباسات جو انھوں نے الحلاج [رک ہاں] سے لیے ہیں، غیر معمولی دلچسپی کا باعث ہو جاتے ہیں۔ کلابازی نے ان کی طرف احتیاط اشارہ کیا ہے، یعنی الحلاج کو محض ایک بڑا صوفی کہا ہے۔ تصوف پر کلم اٹھانے سے الکلابازی کا مقصد یہ تھا کہ علا اور صوفیہ کے درمیان جو خلیج حائل ہے، اسے پاٹ دیا جائے کیونکہ یہ خلیج حلاج کے قتل کے باعث زیادہ وسیع ہو گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الکلابازی نے جن ابواب میں صوفیہ کے عقائد سے بحث کی ہے، وہاں صرف فقہ الاکبر (دوم) کا حوالہ دیا ہے (الکلابازی کا ایک مقصد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صوفیہ کے صحیح اور مستند عقائد فقہ کی روشنی میں بیان کر دیئے جائیں)۔

تصوف کی ابتدائی تاریخ کے ایک بلا واسطہ ماخذ کی حیثیت سے الکلابازی کا شمار بھی السراج، ابو طالب الہکی، السلی اور القشیری کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔

ماخذ: (۱) محمد عبدالحمی کسٹوی: الفوائد البیہ فی تراجم الخلفیہ، مصر ۱۳۲۳ھ، ص ۱۶۱؛ (۲) براکلمن: GAL، ۱۲: ۳۱۷، بار دوم، کلمہ: ۱۲: ۳۶۰؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الفنون، ۳: ۳۱۱، ۳: ۳۱۲۔



کلام: کلام کے ایک سے زیادہ معنی ہیں: (۱) لغوی؛

بہ رہی ہوتی ہے، اس کے کالوں سے بدبو آتی ہے، اس کی دم ڈھیلی ہو کر سیدھی لٹک جاتی ہے اور وہ کھلی کوجوں میں آوار پھرتا رہتا ہے۔

اصحاب الکلب کا کتابت البتہ مستثنیٰ ہے۔ ایسٹوای کے بیان کے مطابق (طبع Fleischer ص ۵۵۷) یہ ایسا کتا تھا جس کو قوت گویائی عطا کی گئی تھی۔ البری (تفسیر ۱۵: ۳۱ بار اول ص ۱۳۱) کی رائے ہے کہ یہ کتے کی شکل میں ایک انسان تھا، لیکن شاید یہ ایک عام کتا تھا۔

مآخذ : حدیث کے دوسرے مجموعوں میں وہ عبارتیں دیکھیے جو محولہ بالا احادیث کے انداز پر ہیں: (۲) القزوینی: کتاب الخلوقات، طبع وشفٹک، ص ۳۰۳، بعد: (۳) الدیمی: کتاب حیوة الحيوان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۲: ۳۲۰ تا ۳۶۰۔



اَلْکَلْبُ : علم بیت کا شعری ایماہیہ (کلب الجبار) ہے۔ اس سے صورت الکلب اکبر (= بڑے کتے کا مجمع الکواکب) اور صورت الکلب الاصغر (= چھوٹے کتے کا مجمع الکواکب) یا صورت الکلب المتقدم (= اگلے کتے کا مجمع الکواکب) مراد ہے۔ اول الذکر کلب اکبر (Canis major) اور مؤخر الذکر کلب اکبر (Canis minor) کہلاتا ہے یہ جنوبی افلاک کے مجمع الکواکب ہیں جن کے نام اور اشکل عربوں نے، بطلمیوس کی "الجہلی" سے اخذ کی ہیں۔ مؤخر الذکر کے نتیجے میں عربوں نے بھی ۱۸ ستارے کلب اکبر کی خاص شکل میں شامل کیے ہیں جن میں سے سیرس Sirius (الشعری العبر) قدر اول (دراصل ۱۶۱) کا ہے۔ ۱۱ ستارے مجمع الکواکب کے باہر واقع ہیں اور کلب اصغر میں دو ستارے ہیں جن میں سے پروکیون (Prokyon) (اے) کلب اصغریا الشعری الغیماء) بھی قدر اول (دراصل ۶۵) کا ہے۔ جہاں تک کوکبی محدودوں (م ۷۱/۹۸۶ء اور البرونی (م ۳۴۰/۱۰۳۸ء) کی فہرست ہائے نجوم تمام تر بطلمیوس کی الجہلی پر مبنی ہیں، لیکن وہ فہرست جو الف بیک نے ۱۲۳۷ء کے دوران میں تیار کی تھی، ستاروں کے مقامات کی بہت سی نئی حدود پر مشتمل ہے۔

شعری (یہانی) کے نام کی روایت غالباً مصر قدیم تک پہنچی ہے جہاں آج کل کلب اکبر، یعنی مشتعل، درخشش (= Dog Star)

کلب : (معنی کتا) یہ عام طور پر ان جانوروں میں شامل ہے جو اسلام میں نجس قرار دیئے گئے ہیں اس کی اول وجہ تو یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے (النودی: منہاج الطالبین، طبع v.d.Berg ۳: ۳۱۳) اور دوسرے اس لیے کہ حدیث میں کتے سے متعلق خاص ارشادات ہیں، مثلاً "یہ کہ جس خوراک کو کتا چاٹ جائے وہ نجس ہو جاتی ہے اور وضو کے پانی میں منہ ڈال دے تو اسے وضو نہیں ہو سکتا۔ جن برتنوں کو کتا چاٹ جائے انہیں کئی بار ریت سے مل کر دھونا چاہیے۔ ایک لحاظ سے وہ اس تمام کمرے کو پلید کر دیتا ہے جس میں وہ ہو کیوں کہ حدیث کی رو سے جس گھر میں کتا ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ (مسلم، کتاب اللباس، حدیث ۳۱ بعد)۔

کتے بالعموم خطرناک سمجھے جاتے ہیں، اس لیے انہیں نیست و نابود کر دینا چاہیے (النسائی، مطبوعہ قاہرہ، کتاب الصيد والذبائح، باب ۹-۱۳) بعد میں یہ حکم صرف کالے کتے پر جاری کر دیا گیا۔ کتے کی ساری نوع کو فنا کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

کتوں کو صرف شکار، کھوپیاں چرانے اور حفاظت کے لیے رکھنے کی اجازت ہے (النسائی: کتاب مذکور، ص ۱۹۵، س ۱۰ بعد) جو شخص ان کے سوا کسی اور غرض سے کتا اپنے گھر میں رکھے گا اسے اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے روزانہ دو قیراط کی کمی ہوتی رہے گی۔ جس کسی کے پاس خطرناک کتا ہو گا سعادت مندی اس کے گھر کے نزدیک نہ آئے گی، بلکہ حدیث کی رو سے کتے کا بیوپار سخت ممنوع ہے (البخاری، کتاب البیوع، باب ۲۵)۔

اس کے خطرناک اور ہتھاک ہونے کے باوجود عرب کتے کی اچھی خصلتوں اور خدمات کی قدر پہچانتے تھے۔ اسلام میں اس سے مفید کام لینے کی اجازت ہے، مثلاً "شکار، حفاظت وغیرہ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ایک عورت کو اس مہربانی کے صلے میں جو اس نے ایک پیاسے کتے سے کی تھی، ثواب کا مژدہ دیا ہے (البخاری، کتاب الوضوء، باب ۳۳) القزوینی (باب الخلوقات، ص ۳۰۳) کتے کی بابت لکھتا ہے کہ یہ "بہت سمجھدار، کار آمد، بھوک اور پاسبانی میں صابر جانور ہے، جس کی دانشمندی اور وفاداری بہت سے واقعات سے ثابت ہے۔" القزوینی (غائب الخلوقات) کے مطابق ہولے کتے کی پانچ علامتیں ہیں، اس کا منہ کھلا ہوتا ہے، اس کی رال

(تاج العروس، مادہ کنع)۔

کتب انساب و تاریخ میں کنعان نام کے تین اشخاص مذکور ہیں جن میں سے ایک حضرت نوح کا بیٹا، دوسرا ابن کا پوتا اور تیسرا کنعان پابل کے مشہور بادشاہ نمرود کا باپ تھا۔ اول الذکر کنعان کے بارے میں روایات میں اختلاف بلکہ تضاد پایا جاتا ہے، البربری (۱: ۱۹۹) طبع ذوقیہ نے حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت نوحؑ کے چار بیٹوں میں سے ایک کا نام کنعان تھا۔ اس کنعان ہی کو عرب پیام کہتے ہیں اور غرق بھی یہی ہوا تھا۔ ابن الکلی سے یاقوت (معجم البلدان، ۳: ۳۸۳) بیروت نے بھی یہی نقل کیا ہے اور بتایا ہے کہ کنعان کا نام اصل میں شام تھا اور یہ غرق ہو گیا تھا اور اس کی نسل آگے نہیں چل سکی، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ بلاد شام میں آباد ہونے والے لوگ کنعانی کہلاتے تھے جو کنعان بن نوح سے منسوب تھے اور عربی کے مشابہ کوئی زبان بولتے تھے۔ فیروز آبادی (القاموس، بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کنعان حضرت نوحؑ کا بیٹا تھا۔ شارح القاموس مرتضیٰ الزبیدی (تاج العروس، بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ مشہور ماہر نسب ابن المندر الکلونی اور ماہر لغت الیث سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن خلدون (العبر، ۱: ۹۳، ۹۴) نے بربر کو کنعان بن نوحؑ (بربر بن تملہ بن مازنی بن کنعان بن نوحؑ) کی اولاد بتایا ہے۔

دوسرے کنعان کے سلسلے میں یاقوت (محل مذکور) نے لکھا ہے کہ وہ سام بن نوحؑ کا بیٹا تھا اور بلاد شام کے کنعانی اسی کنعان بن سام بن نوحؑ کی نسل سے تھے۔ یاقوت اسے قول مستقیم حسن (صحیح اور اجماع) قرار دیتا ہے۔ المسعودی (مروج الذهب، ۳: ۲۹۳) کے نزدیک بلاد شام کے کنعانی کنعان بن حام بن نوحؑ کی اولاد ہیں۔ تیسرے کنعان کے بارے میں الزبیدی (تاج العروس، بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کتب تاریخ میں ایک کنعان بن کوش کا بھی ذکر ملتا ہے جو حام بن نوحؑ کی اولاد سے تھا۔ شاید وہی کنعان نمرود پابل کے نسب میں مذکور ہے جس کا سلسلہ نسب بقول المسعودی (مروج الذهب، ۳: ۲۳۰) نیز تاج العروس، بذیل مادہ کنع) یوں ہے: نمرود بن کنعان بن سنجاریب بن نمرود الاکبر ابن کوش بن حام بن نوحؑ، بعض کتب تفسیر (السیفای، ۱: ۵۱۳) طبع فلاشر) میں بھی یہی مذکور ہے کہ نمرود کے باپ کا نام کنعان تھا۔

کے اضافے کے ساتھ) سوپ ڈٹ (Sothis) کہلاتا تھا، جو بلاشبہ بعد میں یونانی سوٹس بن گیا۔ اصل میں ستارے نام کا کتے سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن یونانی سفال کاری (Terracotta) میں جس کے آثار مصر میں اکھر پائے جاتے ہیں دیوی ایزیس (Isis) جس کے نزدیک یہ ستارہ مقدس تھا، اکثر ایک کتے کی ہرایی میں دکھائی گئی ہے اور بقول L. Borchardt ایک خاص قسم کے کتے کی معیت میں جسے عرف عام میں ارمنت Ermant or Arment کتا کہتے ہیں۔ دکھایا گیا ہے۔ سیرس Sirius کا چرہ بھی سفال کاری میں اسی طور پر اتارا گیا ہے۔ بعض اوقات اس کے سر پر بھی ستارہ ہوتا ہے L. Borchardt کے نزدیک یہ غیر اغلب نہیں کہ جو ستارہ رامسی Ramesi مقبروں سے برآمد شدہ ستاروں کی جدولوں میں دکھایا گیا ہے اور جو سوپ Sopdet سے پہلے یا پیچھے آتا ہے، وہ آج کل کا پروکین Prokyon ہی ہو۔

پابل میں سیرس "تیر ستارہ" (Arrow Star) کہلاتا تھا، اس کا نام کتا ستارہ کہی نہ تھا، اس ستارے کا قدم پابل نام (بقول ایکس کیوگر F. X, Kugler) گلب مشری Kakkabmishre تھا اور بعد کی پابل زبان میں اسے کک کشتی Kak Kashti (کمان کا ہتھیار) تیر کہتے تھے۔

مآخذ : (۱) کتاب الکواکب الثابتہ از عبدالرحمن الصوفی؛ (۲) البیرونی: القانون المسعودی، مخطوطہ کتاب خانہ برلن، ص ۲۰۹ ب بعد، (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع V. Vloten، ص ۲۱۳ (۴) المسعودی: مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸، ۳: ۳۱۶ ب بعد، (۵) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع و سٹنٹنک، ص ۳۹ ب بعد



کنعان : لفظ کے عربی الاصل یا عجمی الاصل ہونے کے بارے میں علمائے لغت کے ہاں اختلاف موجود ہے، اسی طرح عربی الاصل ہونے کی صورت میں اس کے اشتقاق اور معانی کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ کنع) اور مرتضیٰ الزبیدی (تاج العروس، بذیل مادہ کنع) نے تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے یاقوت (معجم البلدان، ۳: ۳۸۳) دارالصادر بیروت) نے مفصل نقل کیا ہے۔ اس کا فصیح تلفظ کاف کی زیر (ـ) اور لون ساکن کے ساتھ ہے مگر کاف کی زیر (ـ) بھی منقول ہے

طرح حضرت امام حبیبہ اور حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حبشہ کے ایک گرجا کا ذکر کیا تھا۔ جو بتوں سے مزین تھا (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۳۸، ۵۳، جنازہ، باب ۷۰، مناقب الانصار، باب ۳۷)۔

مزید برآں کینہہ کا لفظ بعض اسی کی طرف مضاف ہو کر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً "کینہہ جنس" (اسکندریہ میں "یا قوت" کتاب مذکور، ۲۵۷ س ۳۲) "کینہہ الغراب" (جنوبی پرنگال میں کینہہ الکنت (مصر میں) اس میں حضرت عیسیٰؑ کے ہاتھ کا نشان موجود ہے "یا قوت" ۲۲ س ۲، ۲۳ س ۲ بعد)۔

المقریزی معبد یہود اور نصاریٰ دونوں کے لیے لفظ کینہہ استعمال کرتا ہے (اللفظ، یولاق ۱۲۷۰ھ، ۲: ۳۷۳، بعد، ۵۱۰ بعد)۔ اندلس اور مغرب میں یہ لفظ کینیسہ Kanisiya کی صورت میں مستعمل تھا (غالبا "iglesia کے زیر اثر) "مراکش اور تونس میں یہ آج تک مروج ہے (Supplement: vgl. Dozy، ۲: ۲۹۳)۔ موجودہ زبان میں کینہہ سے مراد گرجا ہے، اور کینس سے معبد یہود (البتانی، محل مذکور)۔

الکینیسہ یا الکینیسہ السوداء شمالی شام کے سرحدی صوبے کا ایک شہر تھا جس میں ایک قلعہ بھی تھا جو بالکل شکستہ اور ویران ہو چکا تھا۔ ہارون الرشید نے اسے دوبارہ درست کرایا (یا قوت، ۲: ۳۷۳، دیکھیے ۹۷۷ س ۲۰، الاسطری، B.G.A.، ۱: ۶۳ س ۶۸، ۳) المقدسی (B.G.A.، ۳: ۲۰۵۳ س ۹) نے ایک مقام کینیسہ الجوس کا ذکر کیا ہے جو اردن سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یمن میں بحیرہ قلزم کے کنارے زید کے قریب ایک بندرگاہ کا نام بھی الکینیسہ تھا (الفیروز آبادی، محل مذکور، "تاج العروس" محل مذکور)۔ "تاج العروس" کی رو سے مصر کے کئی مقامات کے ناموں میں کینیسہ کا لفظ پایا جاتا ہے۔

مسلمانوں نے گرجاؤں کے لیے جو قوانین منضبط کیے تھے، ان کے لیے دیکھیے ماہ نصاریٰ۔
مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



الکوثر: معنی خیر کثیر، جو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عطا فرمائی (المفردات، ص ۳۳۹)۔ اس خیر

مآخذ: (۱) فیروز آبادی: القاموس، بذیل ماہ کنح: (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل ماہ: (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ماہ: (۴) یا قوت الحموی: معجم البلدان، طبع دارالصادر، بیروت: (۵) البربری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈھوی: (۶) ابن خلدون: کتاب العرب: (۷) المسعودی: مروج الذهب: (۸) الیسنائی: انوار البدر: و اسرار التوکل، طبع لاشر: (۹) عمر رضا کمالہ: معجم قبائل العرب، دمشق: (۱۰) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۲ھ۔



کینیسہ: (جمع کنائس)، معبد یا مجلس، گرجا، آرمی لفظ کنشتا Kenishta دیکھیے فارسی، کنشت) کا معرب ہے جس کے معنی ہیں "جائے جلوس، مدرسہ معبد" عمدہ نامہ جدید (انجیل) کی سریانی تفسیر (Peshitta) میں اس کی سریانی شکل کنشتا (Kenushta) کا ترجمہ ہے (دیکھیے Syr. Payne Smith Thesaurus، ج ۱: عمود ۷۷۳) "اللسان العرب" ۸: ۸۳ س ۲، بعد، کا بیان اس حد تک تقریباً صحیح ہے کہ کینیسہ کنشت سے ماخوذ ہے، لیکن الخفائی (شفا الخلیل، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۱۹۵) اس نظریے کو رد کرتے ہوئے یہ رائے پیش کرتا ہے کہ اس لفظ سے ایک مخصوص مسیحی ادارہ مراد ہے اور اس کا سلسلہ کلیسا سے جاملتا ہے جو کلیسیا کا مختلف ہے۔

عربی میں کینہہ کا اطلاق یہودی اور عیسائی دونوں کے عبادت خانے پر ہوتا ہے اور مختلف لغات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ بعض لغات میں اس کے معنی صرف معبد نصاریٰ اور بعض میں صرف معبد یہود لکھے ہیں (دیکھیے الجوهری: صحاح، یولاق ۱۲۸۲: ۱: ۳۷۳ تا آخر؛ الرخسری: اساس البلاغہ، قاہرہ ۱۲۹۹: ۲: ۲۱۲ س ۲۰) بقول الفیروز آبادی (القاموس، یولاق ۱۲۷۲ھ، ۱: ۵۳۹) کینہہ کا مطلب ہے یہودیوں، عیسائیوں یا کفار کا عبادت خانہ (معبد) دیکھیے نیز تاج العروس، ۲: ۲۳۵ ذیل)۔

قدیم ادب میں لفظ کینہہ اکثر اوقات "گرجا اور معبد نصاریٰ" کے معنوں میں آیا ہے۔ حضرت عثماؓ ان کے سپہ سالار مختلف شہروں کے باشندوں سے عام طور پر جو معاہدے کرتے تھے ان میں کنائس کے بارے میں شرائط کا صراحہ ذکر کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۷۳) حدیث میں آیا ہے کہ کس

وہ سر کوثر بھی جو جنت میں آپ کو عطا فرمائی جائے گی (دیکھئے تفسیر القرآن ۶: ۳۹۳) جس کے دونوں کنارے موتی کے خیمے ہیں۔ جس کی مٹی خالص مشک ہے (صحیح الترمذی ۳: ۲۵۸) جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا، دودھ سے زیادہ سفید اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہے (۱ کشف ۳: ۸۰۷) جس کے کنارے دراز گردن والے پرندے بیٹھے ہوئے ہیں جو نہ صرف خوبصورت بلکہ کھانے میں بھی بہت ہی لذیذ ہیں (دیکھئے ابن کثیر: تفسیر القرآن ۳: ۵۵۸ بعد)۔ ”اتر“ دم کٹے جانور کو کہتے ہیں۔ دم سے تشبیہ اس لیے دی گئی ہے کہ وہ پیچھے ہوتی ہے اور جانور کے لیے زینت ہوتی ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ نہ آپ کے دشمن کا ذکر باقی رہے گا اور نہ اس کا کوئی نشان رہے گا (تفسیر الرائی ۳: ۲۵۳)۔ تاریخ شاہد ہے کہ بیٹھکوی پوری ہوئی دشمنوں کی جڑ کٹ گئی۔ جہاں تک نبی اکرم اور آپ کے رفقا کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ نے انھیں عظیم رتبے عطا فرمائے اور ان کے ذکر کو بلند کیا۔ آپ کی شریعت باقی ہے اور ابد الابد تک باقی رہے گی۔ آپ کا پیارا اور مبارک نام ہر ایک مسلمان کے دل و زبان پر ہے اور قیامت تک نفعائے آسمانی میں عروج و اقبال کے ساتھ گونجتا رہے گا (دیکھئے ابن کثیر: تفسیر القرآن)۔

ماخذ : (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن، مصر، بلا تاریخ، (۲) الترغی: الکشف، لبنان ۱۹۳۷ء، (۳) اسطیل بن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۳ء، (۴) احمد مصطفیٰ الرائی: تفسیر الرائی، مصر ۱۹۳۶ء، (۵) القاسمی: تفسیر القاسمی، مصر ۱۹۶۰ء، (۶) النعمان الرازی: التفسیر الکبیر، مصر، بلا تاریخ، (۷) الترمذی، مصر ۱۹۳۳ء، (۸) ابو الاعلیٰ مودودی: تفسیر القرآن، لاہور ۱۹۷۵ء، (۹) السیوطی: الاقان، مصر، بلا تاریخ۔



کیسانہ : کیسان کے لفظ کا استعمال سب سے پہلے اس شیعہ گروہ، الموالیٰ کے لیے ہوا جن کا سرگروہ کیسان ابو عمرو تھا (دیکھئے آلائین بذیل مادہ کیسان) اور جس کی حمایت الخمار نے کی، لیکن بعد میں اس کا صداق وسیع تر ہو گیا۔ اور اس میں وہ لوگ بھی شامل کر لیے گئے جنہوں نے ان خیالات کو مانا جو مختار کے زیر قیادت شیعہ گروہ میں پھیل چکے تھے اور جن کا اثر بعد میں بھی بہت دن تک رہا۔ جب کچھ مدت گزرنے پر گنہم شخص کیسان عملاً بھلا دیا گیا تو

کثیر سے مراد قرآن، حکمت، نبوت، دین حق اور ہدایت ہے جو سعادت دارین کا باعث ہے (تفسیر القاسمی ۷: ۶۲۷۶، تفسیر الرائی ۳: ۲۵۳)۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد جنت کی ایک سر ہے جس سے بہت سی سرس نکلتی ہیں (المفردات، ص ۳۳۹)۔

قرآن حکیم کی ایک سورۃ کا نام ہے جو صرف تین آیات پر مشتمل ہے اور پہلی آیت کے لفظ الکوثر کو اس کا نام قرار دیا گیا ہے۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس کا عدد ۱۰۸ ہے۔ یہ سورۃ الماعون [رک بآ] کے بعد اور سورۃ الکافرون [رک بآ] سے قبل مندرج ہے، مگر نزول وحی کے لحاظ سے یہ پندرہویں سورۃ ہے۔ اور سورۃ الحدیث کے بعد کے میں نازل ہوئی (تفسیر الرائی ۳: ۲۵۱)۔ حضرت حسن بصری، عکرمہ، مجاہد اور قتادہ اس کو مبنی قرار دیتے ہیں امام السیوطی نے الاقان میں اسی قول کو صحیح ٹھہرایا ہے (الاقان ۱: ۱۵)۔ ابن کثیر نے بھی اسے مبنی قرار دیا ہے (تفسیر القرآن العظیم ۳: ۵۵۶)۔ غالباً اس کی وجہ وہ روایت ہے جسے محدثین نے حضرت انس بن مالک سے نقل کیا ہے کہ: ”حضور ہمارے درمیان تشریف فرما تھے۔ اتنے میں آپ نے مسکراتے ہوئے سر اٹھایا اور فرمایا: ابھی ابھی مجھ پر ایک سورۃ نازل ہوئی ہے۔“ پھر بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ کچھ آپ نے سورۃ الکوثر کو ختم کیا اس کے بعد آپ نے پوچھا: جانتے ہو کوثر کیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتے ہیں، تو آپ نے فرمایا: وہ ایک سر ہے جو میرے رب کریم نے مجھے جنت میں عطا کی ہے جہاں خیر کثیر ہے (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم ۳: ۵۵۶)۔ چونکہ حضرت انسؓ مدینے کے مقامی باشندے (انصاری) ہیں اس لیے ان کا یہ کہنا کہ یہ سورۃ ہماری موجودگی میں نازل ہوئی اس کے مبنی ہونے پر دال ہے، لیکن اگر سورۃ کے مضمون نیز دوسری روایات کو جو بسلسلہ شان نزول نقل کی جاتی ہیں پیش نظر رکھا جائے تو پورے دین سے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ سورۃ مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی (تفصیل کے لیے دیکھئے تفسیر القرآن ۶: ۳۸۸ بعد)۔

الکوثر کثرت سے مبالغے کا مینہ ہے جس کے معنی ہیں خیر اور بھلائیوں کی کثرت۔ اس میں نبوت، قرآن حکیم، علم و حکمت، دین حق اور سعادت دارین کی عظیم نعمتوں کے علاوہ حوض کوثر بھی شامل ہے جو قیامت کے روز میدان حشر میں آپ کو ملے گا اور دوسرے

ابوہاشم نے اپنی وفات سے پہلے امامت کے جملہ حقوق محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباس کی طرف منتقل کر دیے تھے۔

کیسانہ کا ایک گروہ محمد بن الحنفیہ کی موت کا قائل نہیں۔ ان کے خیال میں وہ رضوی پہاڑ کے خفیہ غار میں پوشیدہ ہیں، جہاں سے وہ ایک دن مدی [رک پائل] کے نام سے اپنے پیروؤں کے قائد بن کر نکلیں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ کیسانی شاعر الکبیر اور الید الحمیری نے ان کے پوشیدہ مقام پر فروکش ہونے کو حضرت عیسیٰؑ کے قیام کے حالات سے ملایا ہے۔ غیب اور رجوع کے عقیدے کو ایک شخص ابو کرب (کرب) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس کے متبعین کو اس کے نام پر کربہ (کربہ) کہتے ہیں۔

الشترستانی کا بیان ہے کہ تمام کیسانی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ دین صرف ایک آدمی کی اطاعت کا نام ہے۔ بذریعہ تکوین [رک پائل] انا اور استنباط مسائل کا حق ان لوگوں کی طرف سے جو لائق رہنا ہیں، منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اس عقیدے نے بھی کیسانیوں ہی میں جنم لیا کہ نئے حالات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے قضاء الہی بدل سکتی ہے۔ مخفی امام کی رجعت کے عقیدے کے علاوہ ان میں سے بعض لوگ تنازع کے بھی قائل تھے۔

امامیہ اور زیدیہ کے ہوتے ہوئے فرقہ کیسانہ کو کوئی دیر یا زندگی نصیب نہ ہوئی۔ ابن حزم نے اپنے زمانے ہی میں کیسانہ کو ایک مردہ فرقہ قرار دیا تھا۔ عقیدہ غیبت اور رجعت کا علویہ کی طرف جن کی حمایت زیدیہ نے کی تھی، منسوب کیا جانا غالباً کیسانہ ہی کے اچر کا نتیجہ تھا۔ ایک قابل توجہ وثیقہ بھی، جس میں قرائلی عقائد پائے جاتے ہیں (دیکھیے "لائڈن بذیل مادہ قرامد")، ممکن ہے، کیسانی ہی حلقوں سے نکلا ہوا۔ اس میں ایک شخص احمد بن محمد بن الحنفیہ نامی مدی اور پیغبر ہونے کا مدعی نظر آتا ہے (الطبری: ۳: ۲۲۸ بعد ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۳۳۱، ۱۱ بعد)۔ لیکن محمد بن الحنفیہ کے بیٹوں میں کوئی ایسا شخص نہیں جس کا نام احمد ہو (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، ۵: ۶۷؛ احمد بن علی الداودی الحنفی: ممدۃ الطالب فی انساب ابی طالب، بہمنی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۱۹ بعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

کیسان کی توجیہ یہ کی جانے لگی کہ یہ مختار کا لقب تھا اور قدیم تر طبقہ کیسانہ کا دوسرا نام اس وجہ سے مختاریہ ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی کیسانہ کی وجہ تسمیہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ کیسان کی طرف جو حضرت علیؑ کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھا، منسوب ہے۔ یہ غلام جنگ صفین (الطبری: ۱: ۳۲۹۳، ص ۱۰) میں قتل ہوا۔ کہا گیا ہے کہ مختار نے اپنے عقائد اسی سے اخذ کیے تھے۔ کیسانہ کو خشیہ [رک پائل] بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ ایک خاص قسم کی نکزی (خشب) کا ڈنڈا ہتھیار کے طور پر اپنے ساتھ رکھتے تھے۔

مختار کے ہم عصر کیسانی لوگ اسے ایک خاص قسم کا دانائے راز سمجھتے تھے اور اسے ایک حد تک پیغمبر مانتے تھے۔ ان کے ہاں عبادت کی ایک خاص صورت بھی ضرورت رائج ہو گئی جس کو یعنی قبائل نے اختیار کیا تھا اور جسے سہائی کہا گیا ہے، یعنی حضرت علیؑ کی طرف منسوب ایک کرسی کی، جس کو یہودیوں کے تہوت العبد کے مشابہ ٹھہرایا گیا تھا، پوجا کرنا اور اس سے مشیر غیبی کا کام لیتا۔ ان کے ہاں حضرت امام حسینؑ کے جانشین محمد بن الحنفیہ تھے جنھیں مختار نے محض ایک رسمی امام بنا رکھا تھا۔ الشترستانی نے بیان کیا ہے کہ کیسانی محمد بن الحنفیہ کو تمام علوم کا مالک مانتے تھے اور کہتے تھے کہ انھوں نے دو سیدوں (یعنی الحسنؑ اور حسینؑ) سے تمام باطنی، تکوینی اور مخفی علم نیز کہ ہائے افلاک اور ارواح کا علم حاصل کر لیا تھا۔ کچھ زمانے کے بعد ایسے کیسانی پیدا ہوئے جنھوں نے ابن الحنفیہ کو اپنے باپ (حضرت علیؑ) کا بلاواسطہ جانشین امام قرار دیا اور اس طرح الحسنؑ اور حسینؑ کو درمیان سے بالکل خارج کر دیا۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے ایک روایت پیش کی کہ جنگ جمل میں حضرت علیؑ نے جعندا محمد بن الحنفیہ کے سپرد کیا تھا۔ غالباً یہ عقیدہ امامیوں اور زیدیوں کے عقیدے کے مقابلے میں پیدا ہوا۔

ابن الحنفیہ کی وفات پر، جو غالباً ۸۸۱/۸۸۰ء میں ہوئی، کیسانوں میں پورٹ پڑ گئی۔ ایک گروہ نے ابن الحنفیہ کے بیٹے علی کو امامت کا منصب دیا اور ایک نے اس کے بیٹے ابوہاشم کو امام مانا، کیوں کہ وہ اس کو اپنے باپ کے مخفی علم کا وارث سمجھتے تھے۔ ان کا لقب ہاشمیہ ہوا، لیکن ابوہاشم کی وفات (۹۸/۷۹۸-۷۹۷/۷۹۶ء یا ۹۹/۷۹۸-۷۹۷/۷۹۸ء) کے بعد جانشینی کے مسئلے پر ان کی کئی شاخیں ہو گئیں۔ اس وقت عباسیوں نے اس خیال کی اشاعت شروع کی کہ

اللّات : زانہ جاہلیت میں عربوں کا ایک مشہور بت ہے۔ لائف کے شہر میں بنو ثقیف نے رشتہ کے لیے ایک بٹالے میں رکھا ہوا تھا۔ یہ بت سفید پتھر کا بنا ہوا تھا اور اسے نقش و نگار سے خوب آراستہ کیا گیا تھا۔ اسلام سے پہلے عربوں میں یہ بتی کا نام رواج تھا۔ عربوں کے دیگر مشہور بتوں (= اصنام) میں 'عزی' منات اور ہبل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اللّات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں: ابن جریر نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ عربوں نے اللہ تعالیٰ کے ناموں کے چند مونث نام بنا کر بتوں کے نام رکھ لیے تھے اور اللہ کا مونث اللات بتایا۔ دوسرا قول ابن الکلی (م ۲۰۴ھ) کا ہے کہ بنو ثقیف کا ایک شخص صرمہ بن نعم ستو بتا کر حاجیوں کی سہان نوازی کیا کرتا تھا (کتاب التسمیاء لسان العرب، بذیل مادہ لت) جب وہ مر گیا تو لوگ اس کی قبر پر جمع ہونے لگے اور اسے پوجنا شروع کر دیا (ابن کثیر: تفسیر) لغوی طور پر اللات لت (یعنی پانی یا مکھن میں ستو ملانا) سے اسم فاعل ہے (لسان العرب) جس کے معنی ہیں ستو تیار کرنے والا۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اللات ایک آدمی تھا جو حاجیوں کے لیے ستو تیار کرتا تھا (الصحیح، کتاب التفسیر، بذیل سورة النجم ۵۳، باب ۲)۔

عرب بالخصوص بنو ثقیف اس بت کا بڑا احترام کرتے تھے۔ اسے ایک پہاڑ کی چٹان پر نصب کر رکھا تھا۔ حرم کعبہ کی طرف اس علاقے کو بھی مقدس اور حرمت والا قرار دیتے اور اس پر چادر اور غلاب چڑھاتے اور اس کا طواف کرتے تھے۔ بنو مالک بن ثقیف کا خاوند آل ابی العاصی اس کے متولی تھے (بہرہ، ص ۳۹)۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اللّات اور دوسرے بتوں کا ذکر فرمایا گیا ہے (النجم ۱۹ تا ۲۳)۔

حدیث میں ان بتوں کو طانیہ (جمع: طوائف) بھی کہا گیا ہے۔

جب بنو ثقیف نے اسلام قبول کر لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو سفیان بن حرب اور مغیرہ بن شعبہ کو اس بت کے انہدام کے لیے روانہ فرمایا۔ ابن حزم نے منہدم کرنے والوں میں حضرت خالد بن ولید اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا نام لکھا ہے (بہرہ، ص ۳۹)۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے اس منہدم کرنا شروع کیا تو بنو ثقیف کی بعض عورتیں اس انہدام کے خلاف احتجاج کر پڑیں ہوئے ننگے سر پیچ پکار کرتی ہوئی نکل آئیں۔ بہر حال حضرت مغیرہ نے اللّات کو منہدم کر دیا اور بت خانے میں بذور و نیاز کا جمع شدہ مال و زر لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

بنو ثقیف کے سردار حضرت عروہ بن مسعود کے ذمے کچھ قرض تھا۔ آپؐ نے حکم دیا کہ اس مال میں سے وہ قرض ادا کر دیا جائے۔ اسی طرح اس مال میں سے حضرت قارب بن الاسود بن مسعود کا قرض بھی ادا کیا گیا۔ یہ دونوں صحابی بنو ثقیف سے پہلے مشرف باسلام ہو چکے تھے (جوامع السیرۃ، ص ۲۵۸)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لات اور عزیٰ کی قسم کھانے سے منع فرما دیا اور حکم دیا کہ جو کوئی حلف اٹھاتے وقت لات یا عزیٰ کا نام لے تو لا الہ الا اللہ کا پھر سے اقرار کرے اور آئندہ کبھی لات کی قسم نہ کھائے (بخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورة النجم، باب ۲، ابن کثیر: تفسیر)۔

مأخذ : (۱) قرآن مجید (النجم: ۱۹ تا ۲۳)؛ (۲) البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورة النجم، باب ۲؛ (۳) ابن کثیر: تفسیر، بذیل سورة النجم؛ (۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ لت؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ (۶) دی مصنف: بہرہ، کتاب العرب، ص ۳۹۔

سے متعلق ہیں۔ لیکن یہاں اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ایک پرانی زمین میں گاڑی ہوئی چیز کے لیے جسے بعد کے زمانے میں کھود کر نکالا گیا ہے وہ اور تین سال کی مدت بھی مذکور ہے۔ فقہاء کے ہاں لفظ کو ولایت کا درجہ دیا گیا۔ مزید برآں فقوے اور اجتہاد مشجبات کا تقاضا یہ ہے کہ گری ہوئی کھجوروں کو اٹھا کر کھانا نہ چاہیے، ہو سکتا ہے کہ وہ زکوٰۃ کی ہوں۔

مآخذ : نقد و حدیث کے مجموعوں میں متعلقہ ابواب کے لیے دیکھیے (۱) مشکوٰۃ کنوز السنہ بذیل مادہ (۲) معجم الفقہ النبی جلد ۲ بذیل مادہ (۳) معجم نقد ابن حزم بذیل مادہ (۴) الفرغنیانی: الہدایہ بذیل مادہ۔



نقد : عرب قدیم کی ایک برگزیدہ ہستی، حکمت اور دانائی میں ضرب المثل۔ شعرائے جاہلیت مثلاً "امرو القیس" لہید، اعشیٰ اور طرفہ وغیرہ کے کلام میں نقد کا ذکر موجود ہے۔ سیرۃ ابن ہشام اور اسد الغابہ میں ہے کہ سید بن صامت جب مدینے سے حج کعبہ کے لیے آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاجیوں کے درمیان تبلیغ کرتے سنا تو عرض کی کہ آپ جو کچھ فرماتے ہیں اسی طرح کی ایک چیز صحیفہ لقمان میرے پاس بھی موجود ہے۔ آپ کی فرمائش پر اس نے صحیفہ کا کچھ حصہ آپ کو سنایا۔ آپ نے فرمایا یہ بہت اچھا کلام ہے، مگر ہمارے پاس اس سے بھی بہتر کلام ہے۔ چنانچہ آپ نے اسے قرآن مجید سنایا اور اس نے اعتراف کیا کہ بلاشبہ یہ صحیفہ لقمان سے بہتر ہے۔ سید بن صامت مدینے میں اپنی لیاقت، بہادری، شہر و سخن اور نسب و شرف کی بنا پر کمال کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مدینے واپسی کے کچھ عرصہ بعد جنگ بعاث میں مارا گیا۔

حیرت ہے کہ قدیم الایام سے عربوں میں اس قدر شہرت اور صحیفہ لقمان کی موجودگی کے باوجود حضرت لقمان کا حسب معروف نہیں۔ انیس حضرت ایوبؑ کا بھانجا بھی کہا گیا ہے اور خالد زار بھائی بھی۔ ایک روایت کی رو سے انہوں نے حضرت ایوبؑ سے علم سیکھا اور داؤد علیہ السلام کا زانا پایا۔ بنی اسرائیل میں قاضی رہے۔ سلسلہ نسب لقمان بن عفا بن مروان تھا۔ ابن کثیر مروان کو سدون لکھتے ہیں اور کہتے ہیں انھیں لقمان بن ثارن بھی کہا گیا ہے۔

مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی نے قصص القرآن میں حضرت

لفظہ : (عربی) پائی ہوئی چیز (زبان صحیح: گری پڑی چیز جو اٹھالی جائے) شریعت اسلامی میں گم شدہ چیز کے پانے والے کے مقابلے میں مالک کے حق کو تحفظ حاصل ہے، اس کے ساتھ بعض اوقات معاشری طوطیات شامل ہو جاتے ہیں۔ گری پڑی چیزوں کو عام طور سے اٹھا لینے کی اجازت ہے، پانے والے پر لازم ہے کہ وہ ہر اس چیز کا جو اسے ملی ہو (یا اس نے اٹھالی ہو) پورے ایک سال تک اعلان کرتا رہے، بجز اس کے وہ چیز بالکل حقیر و بے قیمت ہو یا جلد فنا پذیر ہو۔ ایک سال گزر جانے کے بعد امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانے والے کو پائی ہوئی چیز پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، جس طرح چاہے اسے کلام میں لائے، لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبضے کا حق صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب پانے والا "غریب یعنی محتاج ہو" امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں لفظ کو بطور صدقہ دینا افضل ہے، چاہے سال پورا بھی نہ ہوا ہو۔ اگر ایک سال کی مدت کے انقضا سے پہلے یا نہ شے کا مالک حاضر ہو جائے تو اسے اس کی چیز واپس مل جائے گی۔ اگر مدت کے انقضا کے بعد آئے تو بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ پائی ہوئی چیز پانے والے کے پاس موجود ہو، لیکن اگر پانے والے نے قانون (اسلامی) کے مطابق اسے ٹھکانے لگا دیا ہو تو اس کے ذمے مالک کو اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہے، داؤد ظاہری تھا اس کا قائل ہے کہ اس صورت میں مالک نقصان برداشت کر لے اور اسے کسی سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ گھریلو جانوروں سے متعلق جو جنگل میں بھٹکتے ہوئے مل جائیں خاص خاص قواعد موجود ہیں۔ ان قواعد کے اندر زخمی جانوروں کی صورت میں پانے والے پر کم تر ذمے داریاں ہیں اور صحیح سالم جانوروں کی صورت میں یہ ذمے داریاں زیادہ تر ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں حرم مکہ میں یا نہ اشیاء سے متعلق خاص قواعد موجود ہیں، جن کی بنیاد وہ مسئلہ قدیم ہے کہ حرم کی کل اشیاء اور وہاں کی پائی ہوئی چیزوں کا حق ملکیت صرف اللہ عز و جل کے ساتھ مختص ہے۔

نقد کے یہ احکام دراصل چند احادیث پر مبنی ہیں جو بعض اختلافات کے ساتھ فقہاء تک پہنچی ہیں (دیکھیے "البحاری: لفظہ" مسلم، تفسیر ۱۳۲۹ھ ج ۵: ۱۳۳)۔ ان کے یہاں نقل کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ وہ تمام بنیادی امور میں اصولاً ایک دوسرے

کی اور کوئی حیثیت نہیں اور سید سلیمانؑ کا یہ کہنا درست ہے کہ لقمان کی مبینہ عمر سے خاندان کی عمر مراد لینی چاہیے۔ اس بادشاہ کے خاندان میں حکومت کئی سو برس تک رہی ہوگی اور مجازاً بجائے خاندان کے اس کا معنی نام خاندان قرار دیا گیا ہو گا اور تمام قدیم قوموں کی ابتدائی تاریخ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس طرح اس خاندان کے تمام بادشاہوں کے اچھے فیصلوں کو محفہ لقمان کہہ دینا بالکل قرین قیاس نظر آتا ہے۔

اگرچہ عکرمہ کی روایت ہے کہ لقمان نبی تھے (اور کتاب التبیان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہے کہ لقمان نبی تھے مگر رسول نہیں تھے) لیکن البدایہ والنہایہ اور مواہب الرحمن میں عکرمہ والی روایت کو ضعیف اور غیر ثقہ کہا گیا ہے۔ تفسیر القاسمی میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی مندرج ہے کہ جمہور سلف کا قول ہے لقمان نبی نہیں تھے۔ جہاں تک ابن عباسؓ کا تعلق ہے البدایہ والنہایہ اور انبیائے قرآن میں انھیں سے ایک ایسی روایت بھی مذکور ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ لقمان نبی نہیں تھے اور نہ ان پر وحی نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے لقمان کو حکیم کہا ہے اور وہ نصح بیان کی ہیں جو انھوں نے اپنے بیٹے کو دی تھیں۔ حکمت سے مراد علم صحیح مع عمل صحیح ہے۔ انھیں حکمت اور دانائی عقل و فراست کی بناء پر عطا ہوئی تھی۔ عرب قوم کو قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تم صدیوں سے جس کی عقل و فراست کے قائل چلے آتے ہو وہ توحید کو مانتے تھے اور شرک کو ظلم عظیم قرار دیتے تھے۔ موفقت لقمانی میں توحید، عزم الامور اور مکارم اخلاق کی تعلیم شامل ہے اور بتایا گیا ہے کہ چھوٹی سے چھوٹی اور حد درجے کی غلی باتیں بھی علم الہی سے مخفی نہیں۔ اس لیے کوئی بھی شخص مواخذے سے نہیں بچ سکتا۔ انحصار کے باوجود سورہ لقمان میں دی ہوئی لقمان حکیم کی یہ پند و نصح اس قدر دقیق اور جامع ہیں کہ ان پر عمل کرنا انسانی اصلاح و فلاح کے لیے کافی ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

لوح : (عربی) لکڑی کا تختہ، ہر پہلی ہوئی چوڑی لکڑی یا ہڈی، لکھنے کی تختی۔ پہلے معنی قرآن پاک کی سورت ۵۳ [التقمیر: ۱۳] میں ملتے ہیں جس میں کشتی لوح کو ذات الواح کے نام سے پکارا گیا

لقمان کی اصل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ روض الائف، تاریخ ابن کثیر اور تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت لقمان سیاہ رنگ کے حبشی غلام تھے۔ موٹے موٹے ہونٹ، ہاتھ پیر بھدے، پستہ قد، بھاری بدن، نوبہ کے رہنے والے تھے جو مصر کے جنوب اور سوڈان کے شمال میں واقع ہے۔ البدایہ والنہایہ میں ان کا پیشہ نجاری بتایا گیا ہے۔ اور مجاہدؒ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ پہلے ریوڑ جراتے تھے۔ تفسیر الکشاف میں ابن المسیبؒ کا یہ قول بھی درج ہے کہ حضرت لقمان خیاط تھے۔ امین، حق گو اور منصف مزاج ہونے کی بنا پر حکمت عطا ہوئی۔ ان کے حکیمانہ اقوال و امثال کے عرب میں شائع ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اصلاً لوبی تھے، مگر مدین اور المکہ (موجودہ عقبہ) کے باشندے تھے، اس لیے زبان عربی تھی۔

لقمان حکیم کے حسب و نسب کے متعلق کتاب التبیان کا بیان کسی قدر مختلف ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افریقی الاصل نہیں بلکہ عربی النسل تھے۔ وہب بن منبہ کی روایت ہے کہ جب شداد بن عاد کا انتقال ہوا تو حکومت اس کے بھائی لقمان بن عاد کو ملی۔ لقمان کو سو آدمیوں کے برابر حاسبہ اور اک عطا ہوا تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ طویل القامت انسان تھے۔ وہب نے یہ بھی روایت کی ہے کہ عبداللہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا نسب نامہ لقمان بن عاد بن المظاظ بن النکک بن وائل بن حمیر ہے۔

سید سلیمان ندویؒ عرب کے تاریخی جغرافیے کے مصنف فارستر کے حوالے سے جنوبی عربی میں ایک حمیری کتبے کا ذکر کرتے ہیں جو حصن غراب واقع قریب عدن کے کھنڈروں میں سے ۱۸۳۴ء میں برآمد ہوا تھا اس میں حضرت ہود کی شریعت کو ماننے والے نیک طینت بادشاہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے اچھے فیصلے ایک کتاب میں لکھے جاتے تھے۔ سید سلیمانؒ نے لکھا ہے کہ یہ کتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بھی دریافت ہوا تھا اور اس کا ترجمہ عربی میں ہوا جو لفظ بہ لفظ فارستر کے ترجمے سے ملتا ہے۔ اچھے فیصلوں والی کتاب سے سید صاحب صحیفہ لقمان مراد لیتے ہیں جو عرب میں مشہور تھا۔ کتاب التبیان اور اخبار عبید دونوں میں لقمان بن عاد کو صاحب النسر (گدھوں والے) کہا گیا ہے جن گدھوں کو کمانی کے مطابق پالنے کی وجہ سے انھیں ایک ہزار سال یا اس سے زیادہ طویل عمر ملی تھی۔ ظاہر ہے عوامی تخیل کی پیداوار ہونے کے علاوہ اس کمانی

(تاریخ) کے پوتے تھے (بقول ابن حزم: ہارون دیکھیے ہمرۃ انساب العرب، بعد اشاریہ)۔ حضرت لوط کا نسب نامہ یوں ہے: لوط بن ہارون بن آذر (= تارح)۔ حضرت لوط جنوبی عراق کے قدیم شہر اور UR میں پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مولد بھی یہی شہر (اور) تھا۔ یہ شہر دریائے فرات کے کنارے بابل اور نینوا سے بھی پہلے آباد تھا۔ اس کا محل وقوع اس جگہ تھا جہاں آج کل تل العبد واقع ہے۔ برطانوی عجائب خانے (برٹش میوزیم) اور امریکہ کی فلاڈلفیا یونیورسٹی کے عجائب خانے کی ایک مشترکہ اثری مہم نے بیسویں صدی کے اوائل میں تل العبد کی کھدائی کا کام شروع کیا اور سات آٹھ برس کی محنت کے بعد یہ شہر نمودار ہو گیا۔ اس اثری انکشاف سے قرآن مجید اور انبیائے کرامؑ کے متعدد گوشوں اور باہلی تہذیب و ثقافت کے کئی پہلوؤں پر مزید روشنی پڑنے کا امکان ہے۔

حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے آغوش تربیت میں نشوونما پائی اور اکثر و بیشتر انہیں کی رفاقت میں رہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اور سے حاران کو ہجرت کی تو حضرت لوطؑ بھی ان کے ہمراہ حاران چلے گئے اور وہیں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ آباد ہو گئے۔ جب وہاں قحط پڑا تو حضرت ابراہیمؑ نے مصر کا رخ کیا، اس وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے رفیق سفر تھے۔

حضرت لوطؑ ان سابقین اولوں میں سے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ پر پہلے پل ایمان لائے۔

قیام مصر کے دوران میں حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے مشورے سے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے شرق اردن کے علاقہ سدوم اور عامورہ (= عموره) کو پسند فرمایا۔ یہ علاقہ اس عہد میں نہایت سرسبز اور شاداب تھا۔ سدوم و عامورہ کی بستیاں اس جگہ آباد تھیں جہاں اب بحر میت یا بحر لوط واقع ہے۔ یہ سارے کا سارا حصہ کسی زمانے میں خشک زمین تھی اور اس پر باروتی اور شاداب بستیاں آباد تھیں۔ جب قوم لوط پر عذاب آیا تو اس سرزمین کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سخت زلزلوں اور بھونچالوں کی وجہ سے یہ زمین تقریباً چار سو میٹر سمندر سے نیچے چلی گئی اور پانی ابھر آیا۔ اسی وجہ سے اس کا نام بحر لوط اور بحر میت مشہور ہو گیا۔

علاقہ سدوم و عامورہ میں جو قوم آباد تھی وہ اپنی بدکرداریوں اور نازیبا حرکتوں کے باعث آج بھی دنیا میں بدنام و رسوا ہے۔ اخلاق

ہے۔ لوط کے دوسرے معنی یعنی وہ شے جس پر لکھا جائے مثلاً لوط احکام خداوندی، سورت ۷۷ [الاعراف: ۷۷] اور ۱۵۰ اور ۱۵۳ میں ملتے ہیں جن میں اس کی جمع الواح استعمال ہوئی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

اللہات واللوح (بخاری، تفسیر القرآن، سورة النساء (۴) باب ۱۸) ہمارے زمانے کے کاغذ اور روشنائی کے مماثل ہیں۔ اس کا اطلاق حدیث میں ”ما بین اللوحین“ کے الفاظ میں مکمل قرآن پر ہوا ہے، یعنی وہ شے جو تختوں کے درمیان موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، سورة ۵۹، باب ۴، کتاب اللباس، باب ۸۳) جسے ما بین الدفین کہا گیا (بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۶)۔ اللوح سے مراد وہ تختی بھی ہے جو عالم قدس میں رکھی ہے اور جسے سورة ۸۵ البروج: ۲۲ میں لوح محفوظ کہا گیا ہے۔ اس آیت کی رو سے اس لوح کو عموماً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حفاظت سے عالم قدس میں رکھی ہوئی ہے۔

تفائیر میں سورة ۹۷ القدر: ۱ کی شرح میں بھی لوح کا ذکر ہوا ہے: ”اس کو (قرآن کو) لیلۃ القدر میں نازل کیا۔“ اس آیت کا اشارہ یا تو اس اولین وحی کی طرف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو لوح محفوظ سے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے، سب سے ذریعہ آسمان پر اتارا گیا۔

چونکہ لوح قرآن مجید کا اصل نسخہ ہے اس لیے وہ بعینہ ام الکتاب ہے۔ حیثیت حق کے تمام فیصلے بھی قلم سے لوح پر لکھے گئے ہیں۔ یہ دو مختلف تصور ہیں، یعنی لوح تقدیر اور لوح محفوظ۔ ان کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ سورة اعراف میں ہے: اور ہم نے اس کے لیے (یعنی حضرت موسیٰ کے لیے) ہر قسم کی نصیحت تختیوں پر لکھ دی [الاعراف: ۱۳۵]، قرآن حکیم کے متعلق ہے قرآن ایک محفوظ لوح میں ہے [البروج: ۲۲]۔ اسی کو دوسری جگہ کتب مکنون کہا گیا: (۵۶) [الواقعات: ۷۷، ۷۸]۔ یعنی یہ قرآن حکیم و کریم ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) ہے۔

ماخذ: تفائیر القرآن میں متعلقہ آیات۔



حضرت لوطؑ: حضرت لوط علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے جلیل القدر پیغمبر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے اور آذر

اللہ تعالیٰ کے پیچھے ہوئے فرشتے ہیں۔ یہ بدکار لوگ آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے۔ آپ راتوں رات یہاں سے نکل جائیے۔ ان پر صبح کے وقت عذاب آئے والا ہے (۱۱ [توبہ: ۷۷ تا ۸۱])۔

اللہ تعالیٰ کے عذاب کا وقت آگیا۔ حضرت لوطؑ حکم الہی سے سرشام سدوم شہر سے نکل گئے۔ ان کی بیوی راستے ہی سے واپس سدوم لوٹ آئی۔ رات کے آخری حصے میں ایک ہیبت ناک آواز سنائی دی جس نے شہر سدوم کو تہ و بالا کر دیا۔ پھر ساری بستی کو اوپر اٹھا کر الٹ دیا گیا اور آسمان سے پتھروں کی بارش ہوئی جس نے سدوم اور اہل سدوم کا نام و نشان مٹا کر رکھ دیا۔ اس کی ساری تفصیلات قرآن مجید میں درج ہیں (دیکھیے ۱۱ [توبہ: ۸۲ تا ۸۳]، ۱۵ [الحج: ۶۵ تا ۷۶]، ۲۱ [الشعراء: ۱۲۱ تا ۱۷۵])۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت سے حضرت لوطؑ کو ان کے گمراہوں کو اور اہل ایمان کو اس خوفناک عذاب سے بچا لیا، البتہ ان کی بیوی نے کفر والوں کا ساتھ دیا، لہذا وہ بھی مکہ کے ساتھ عذاب الہی کا نشانہ بنی اور انھیں کے ساتھ ہلاک و تباہ ہو گئی۔

حضرت لوطؑ نے تبلیغ دین کے سلسلے میں ہر قسم کے مصائب و آلام برداشت کیے اور دشمنان دین کے ظلم و جور کے مقابلے پر صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا اور ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے تسلیم و رضا کا پیکر بن گئے۔ حضرت لوطؑ کی بیٹی حضرت شعیبؑ کی داوی تھیں اور ایک بیٹی حضرت ایوبؑ کی والدہ (ابن قتیہ: کتاب الحارث، ص ۳۱ و ۳۲)۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) تفسیر عربی وارود، بحوالہ آیات مذکورہ در متن؛ (۳) بائبل، کتاب پیدائش؛ (۴) محمد حفظ الرحمن سیوہاری: قصص القرآن، جلد اول؛ (۵) محمد جمیل احمد: انبیاء قرآن، جلد اول؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۱۷۶۵: ۱۷۶۵: ۱۷۶۵؛ (۷) الشعلی: قصص الانبیاء (= عرائس الباس)، مصر ۱۳۸۲؛ (۸) عبد الوہاب النجار: قصص الانبیاء، (مصر ۱۹۳۲)؛ (۹) السری: تاریخ الرسل و الملوک، ۳۲۵ تا ۳۲۲؛ (۱۰) الکسانی: قصص الانبیاء، (۱۱) ابن قتیہ: کتاب الحارث، طبع ثروت عکاشہ، مصر ۱۹۶۹ء۔

لیلة البراءة : رکبہ رمضان، شعبان۔

سوز غیر فطری گمراہی انفرادی اور محض حدود سے نکل کر قوی کردار بن چکی تھی۔ قرآن مجید نے اس بستی اور وہاں کی قوم کا حال کئی جگہ بیان فرمایا ہے: (۲۱ [الانبیاء: ۷۳]) (۱۱ [توبہ: ۷۷]) (۷ [الاعراف: ۸۰ و ۸۱])۔ حضرت لوطؑ کی قوم تہذیب سرکشی اور بد اخلاقی کے علاوہ ایک نہایت خبیث عمل اور بد کرداری میں مبتلا ہو گئی۔ قوم لوطؑ اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے عورتوں کے بجائے امر لڑکوں سے اختلاط رکھتے تھے۔ قوم لوطؑ اس بد کرداری اور غیر فطری عمل کی موجد تھی۔ اس وقت تک دنیا میں اس بد عملی کا رواج قطعاً نہ تھا۔ قوم لوطؑ ہی نے دنیا میں پہلی مرتبہ اس فعل بد کو اختیار کیا اور اسی وجہ سے ۱۲ کا نام "لواطت" مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اہل سدوم (یعنی قوم لوطؑ) کی یہ بھی عادت تھی کہ وہ باہر سے آنے والے سوداگروں اور تاجروں کو نئے نئے ہتھ کڈوں سے لوٹ لیا کرتے تھے۔ بد اخلاقی، فسق و فجور اور ظلم و جور کے لیے قوم لوطؑ جو حربے استعمال کرتی تھی حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو ٹوٹا اور ان سب برائیوں سے روکا۔

حضرت لوطؑ نے ہر عمدہ طریقے سے اور نہایت نرمی کے ساتھ اپنی قوم کو سمجھانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ انھیں بے حیائی کے کاموں سے باز رہنے کو کہا اور ان کی بد کرداریوں کی مذمت کی، مگر ان کی فصیحت و موعظت نے ان کی قوم کو کوئی فائدہ نہ پہنچایا۔ انھوں نے اپنے پیغمبر کا مذاق اڑایا اور پاکبازی کی طنز کی اور ان کو ملک بدر کرنے کا حکم صادر کر دیا۔ اس کے جواب میں حضرت لوطؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! ان بد کردار اور شرارت پسند لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کی دعا قبول فرمائی اور فرشتے بھیجے تاکہ وہ ساری بستی کو تباہ و برباد کر دیں۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ فرشتے جبریلؑ، میکائیلؑ اور اسرافیلؑ تھے جو نہایت حسین اور خوشنما انسانی شکل و صورت میں نمودار ہوئے۔

جب فرشتے حضرت لوطؑ کے پاس انسانی شکل میں پہنچے تو وہ ان فرشتوں کے آنے سے بڑے غمگین اور شکدل ہوئے اور کہنے لگے کہ آج بڑی مشکل درپیش ہے۔ جب ان کی قوم نے سنا کہ حضرت لوطؑ کے پاس خوبصورت اور خوش شکل مہمان آئے ہیں تو وہ بری نیت سے دوڑتے ہوئے آئے۔ حضرت لوطؑ نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا، بھجایا، لیکن وہ بد کردار بات سمجھنے پر بالکل آمادہ نہ ہوئے۔ بلا آخر فرشتوں نے حضرت لوطؑ کو قتل دی کہ آپ فکر مند نہ ہوں۔ ہم

لیلۃ القدر : (ع) لفظی معنی قدر کی رات، قدر کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) طاقت و قوت؛ (۲) القنی (بے پروائی)؛ (۳) الحرمة والوقار (عزت و عظمت)؛ (۴) الشان (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، بذیل لیلۃ القدر)۔ قرآنی اصطلاح میں یہ اس بابرکت رات کا نام ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو ہزار مہینوں سے افضل ہے (لسان العرب، بذیل لیلۃ)۔ اس رات کو یہ نام دیے جانے کی وجوہات ہیں: (۱) عظمت و شرف، یعنی یہ رات دوسری تمام راتوں پر ایک ہزار درجے فضیلت رکھتی ہے اور یا یہ کہ ہر وہ شخص جو بے وقت ہو اس رات میں عبادت کر کے مستحق عظمت و شرف بن سکتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ج ۸، ص ۷۹) (۲) قضا و قدر، کیونکہ بعض آیات قرآنیہ (دیکھیے نیچے) اور احادیث نبویہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قضا و قدر کے فیصلے طے پا چکے ہوتے ہیں وہ اس رات میں متعلقہ فرشتوں کے حوالے کر دیئے جاتے ہیں اور مخلوق کے رزق، اموات، پیدائش وغیرہ کے بارے میں مامور فرشتوں کو احکام جاری کر دیئے جاتے ہیں (معارف القرآن، ج ۸، ص ۷۹)؛ قرآن کریم میں پہلے پہل اس رات کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے، اس سورت کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات یہ ہوئیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل کیا گیا؛ (۲) یہ رات ہزار مہینوں (یعنی تراسی برس چار ماہ) سے افضل ہے؛ (۳) اس میں ملائکہ مقربین الروح (= جبرائیل امین) کی سمیت میں دنیا کی طرف سلامتی کا پیغام لے کر آتے ہیں۔ سورۃ کے بعد اس رات کا ذکر سورۃ الذخان (۱-۵) میں بھی آیا ہے جس کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل ہوا؛ (۲) وہ رات نہایت بابرکت ہے؛ (۳) اس میں ہر امر الہی کا فیصلہ طے پاتا ہے (سید ابو الاعلیٰ مودودی: تفسیر القرآن، ج ۶، بذیل سورۃ الذخان و ج ۸، بذیل سورۃ القدر)۔

احادیث میں اس رات کا نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ نیز دیکھیے ابن ماجہ، الترغیب، مشکوٰۃ ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ لیلۃ القدر میں حضرت جبرائیل ملائکہ کی ایک جماعت کے ساتھ آتے ہیں اور اس شخص کے لیے جو کھڑے یا بیٹھے اللہ کا ذکر کر رہا ہو، دعائے رحمت کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر، بذیل سورۃ القدر)۔

لیلۃ القدر کے سلسلے میں چند مباحث نہایت اہم ہیں۔ پہلا

مسئلہ اس رات کے موقع و محل کا ہے۔ اس سلسلے میں قریب قریب ۴۰ مختلف اقوال مروی ہیں (تفسیر القرآن، ج ۶: ۴۰۵)۔ چند بڑے بڑے مسائل یہ ہیں: رمضان المبارک کے آخری عشرے میں ہوتی ہے، ہر سال مختلف موقعے بدلتی رہتی ہے، پورے رمضان میں ہوتی ہے اور رمضان کی طاق راتوں میں ہوتی ہے (تفسیر المصنف، ج ۸: ۳۸۳، بذیل سورۃ القدر)۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان مختلف اقوال میں بنیادی طور پر دو ہی قول ہیں: پہلا یہ کہ وہ رات ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اصرار تھا کہ یہ رات پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے۔ مگر صحابہ کرامؓ کی اکثریت اس رائے کی مخالف تھی (ابن کثیر: تفسیر، ج ۹: ۲۰۹)۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے اور اس کی تائید قرآن کریم کی اندرونی شہادت سے بھی ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس سلسلے میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا اور فرمایا کہ یہ راتیں درحقیقت ایک نہیں بلکہ دو ہوتی ہیں۔ ایک رات تو ہمیشہ رمضان میں ہی آتی ہے، جس کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے اور دوسری رات جس کا ذکر سورۃ الذخان میں ہے اور جس میں تقدیری امور طے ہوتے ہیں، پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے، مگر یہ انھیں بھی تسلیم ہے کہ جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت ایک ہی رات میں ان دونوں راتوں کا اجتماع تھا (حجتہ اللہ البالغہ، ترجمہ اردو، ج ۲: ۳۵)۔ مطبوعہ لاہور) ایک قول یہ ہے کہ وہ رمضان کی پہلی رات ہوتی ہے اور بعض صحابہ و تابعین کے مطابق یہ رات رمضان المبارک کی سترہویں رات ہوتی ہے۔ اسی رات کی صبح کو غزوہ بدر پیش آیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا ہے (الأنفال: ۴۱)۔ (دیکھیے تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی، ج ۹: ۲۵۸) مگر جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک کے آخری عشرے ہی میں آتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض تفسیری آراء بھی ہیں، مثلاً ایکویں، تیسویں، چوبیسویں (ابوداؤد الطیالسی: مسند) پچیسویں، ستائیسویں اور اسیویں اور سب سے آخری رات کو لیلۃ القدر قرار دیا گیا ہے (تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی، ج ۹: ۲۵۹ و ۲۶۰)۔ مگر صحیح یہ ہے کہ شریعت کا مقصد کسی خاص رات کی تعیین نہیں، کیونکہ اس طرح لوگوں میں

ہوں کہ آسمان دنیا پر نزول بھی اسی رات میں ہوا ہو اور وہاں سے نزول ارضی کا آغاز بھی اسی شب میں ہوا ہو۔

تیسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کی لیلۃ القدر اور سورۃ الدخان کی لیلۃ مبارکہ ایک ہی ہے یا دو مختلف راتیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے مطابق یہ دونوں مختلف راتیں ہیں۔ اول الذکر ہمیشہ رمضان المبارک میں اور مؤخر الذکر سال میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ نزول قرآن کے موقع پر ان دونوں کا ایک ہی شب میں اجتماع تھا (حجۃ اللہ البلاغۃ ترجمہ اردو ۲: ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جمہور امت اور خود قرآن کریم کے دونوں مقامات کے سیاق و سباق کے مطابق دونوں جگہ ایک ہی رات کا ذکر معلوم ہوتا ہے (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۳، بذیل سورۃ الدخان) اور یہ وہی رات ہے جو ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے میں آتی ہے۔

بعض احادیث میں اس رات کی بعض علامات کا ذکر بھی کیا گیا ہے، مثلاً "یہ کہ وہ رات کھلی ہوئی چمکدار ہوتی ہے، صاف شفاف نہ زیادہ گرم نہ زیادہ ٹھنڈی، بلکہ معتدل گویا کہ اس میں (انوار کی کثرت کی وجہ سے) چاند کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اس رات میں صبح تک آسمان کے ستارے شیاطین کو نہیں مارے جاتے۔ اس رات کی صبح کو سورج بغیر شعاعوں کے اس طرح ظہور ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل ایک ہموار سی ٹکیہ ہے۔ اس دن شیطان کو آفتاب کے ساتھ ٹکرنے سے روک دیا جاتا ہے (احمد: مسند؛ ابی یوسف؛ مولانا زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان، ص ۳۵۳ تا ۳۵۸)۔

اس فضیلت و شرف والی رات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر انتہائی مہربان ہیں۔ ذات باری تھوڑے وقت اور تھوڑے عمل سے اپنے بندوں کو اتنا لوازا چاہتے ہیں جس کا تصور بھی دل میں نہیں لایا جاسکتا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبادت و ریاضت میں شوق و جستجو کا جذبہ ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقولہ صحیح اور مستند روایتوں میں کسی خاص رات کی تعین نہیں کی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں (۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹) میں اس رات کو تلاش کرنے اور عبادت و ریاضت کرنے کا ذکر آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ تا ۲۶۳، ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سورۃ الدخان)۔ باقی جہاں تک مختلف صحابہ و تابعین یا ائمہ و فقہاء کی تعین آرا کا تعلق ہے تو اسے ان کے ذاتی مشاہدے پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اس رات کو کسی خاص رات میں محسوس کیا ہو گا، جو ضروری نہیں کہ ہمیشہ کے لیے قاعدہ کلیہ کی حیثیت اختیار کر لے۔

دوسرا اہم مسئلہ اس رات میں نزول قرآن کا ہے۔ اس سلسلے میں کتب تفسیر میں دو طرح کی آرا اختیار کی گئی ہیں: پہلی یہ کہ اس نزول سے مراد قرآن کریم کا نزول سلاوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول سلاوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول جو یکبار ایک ہی رات میں نازل کیا گیا اور وہاں سے تھوڑا تھوڑا حسب ضرورت اترتا اور نازل ہوتا رہا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۸: ۷۹۳)۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وحی ربانی کا پہلا نزول ہے جو رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں ہوا تھا (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ۶: ۳۰۵)۔ بظاہر یہ رائے اس تاریخی واقعے سے متصادم دکھائی دیتی ہے جس کے مطابق پہلی وحی عار حراء میں ربیع الاول کے مہینے میں نازل ہوئی تھی، مگر جدید تحقیقات کے مطابق ربیع الاول کے مہینے کی وحی میں صرف یہ بتایا گیا تھا کہ آپ نبی برحق ہیں۔ سورۃ العلق کی ابتدائی آیات جو نزول قرآن کا نقطہ آغاز ہیں، اسی سال رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں نازل ہوئی تھیں (قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، ۳۸: ۳۸، مطبوعہ لاہور، بحوالہ البری)۔ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں توجیہات ہی درست

لکھی وہ اہل السنہ و الجماعۃ کے نقطہ نظر سے ایک ایسی کتب قرار دی گئی ہے جس کی نظیر نہیں ہے (حوالہ مذکور)۔ علم الکلام کے میدان میں اہل السنہ و الجماعۃ کے ہاں دو ہستیاں بے حد محترم ہیں اور انہیں اہمیت و ریاست کا اعزاز بخشا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک شافعی مسلک کے عالم ہیں، یعنی امام ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری اور دوسرے حنفی مسلک کے عالم ہیں، یعنی ابو منصور الماتریدی (طاش کبریٰ زلہ: مفتاح العلویہ ۲: ۲۱۰ بعد)۔ گویا یہ دونوں بزرگ سنی علم الکلام کے قطب اور مسلم امام ہیں اور ان ہر دو کی آرا کے اہل حق اہل السنہ و الجماعۃ کے علمائے ہدایت پانے اور فساد و مکرانی سے اپنے عقیدے کو محفوظ کر لینے کا وسیلہ قرار دیا ہے (ابو عذیبہ: الروضۃ البیہ، ص ۳)۔

بائیں ہمہ الماتریدی نے سنی علم الکلام کے حمن میں الاشعری سے اختلاف رائے کیا ہے۔ امام ابو الحسن الاشعری چونکہ فقہی مسلک میں امام شافعی کے پیرو کار تھے اس لیے شافعیہ کے ہاں ان کا علم الکلام مسلم ہوا۔ امام ابو منصور الماتریدی فقہی مسلک میں امام ابو حنیفہ کے پیرو تھے، چنانچہ حنیفہ کے ہاں الماتریدی کا علم الکلام اتنا مقبول ہوا کہ قدیم زمانے میں فقہی مسلک اور علم الکلام میں مطابقت لازمی ٹھہری۔ ابن الاثیر (الکامل فی التاریخ، حوادث ۳۲۶ھ: علم الکلام ۱: ۹۴) نے لکھا ہے کہ یہ بات بے حد تعجب کا باعث سمجھی جاتی تھی کہ کوئی عالم فقہ حنفی کے مسلک پر ہو اور علم الکلام میں الاشعری کے مسلک کا پیرو کار ہو، لیکن الماتریدی کے علم الکلام کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو امام ابو الحسن الاشعری کے علم الکلام کو نصیب ہوئی، حتیٰ کہ وہ بلاد اسلامیہ جن میں فقہ حنفی مروج ہوئی وہاں بھی علم الکلام میں امام اشعری کی پیروی کی جاتی رہی (الروضۃ البیہ، ص ۳ تا ۵: شلی: علم الکلام ۱: ۹)۔

ان دو جلیل القدر علما کے درمیان بعض مسائل میں جو فروی یا

الماتریدی: الماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود جو امام الہدیٰ، یعنی ہدایت و روشنی کے رہنما اور امام اہل السنہ و الجماعۃ [رک ہاں] کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ ماترید میں، جو بقول بعض سمرقند کا ایک محلہ تھا (دیکھیے الزرکلی: الاعلام ۷: ۲۳۲، مفتاح العلویہ ۲: ۲۱) اور بعض کے قول کے مطابق سمرقند کے نواح میں ایک قصبہ تھا (دیکھیے شلی: علم الکلام ۱: ۹) میں پیدا ہوئے (ان کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی)۔ الماتریدی نے علوم حدیث کی تحصیل مختلف علما سے کی۔ اپنے اساتذہ کی وساطت سے امام الماتریدی دو واسطوں سے قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے (علم الکلام ۱: ۹: الروضۃ البیہ، ص ۳)۔ الماتریدی کے شاگردوں میں اسحاق بن محمد سمرقندی، علی رستغنی اور عبدالکریم البرزوی (جو مشہور حنفی فقیہ اور ماہر علم الاصول فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسن بن عبدالکریم البرزوی م ۳۸۲ھ/۴۰۸۹ء کے پردادا تھے) کے نام شامل ہیں (مفتاح العلویہ ۲: ۲۱۰ بعد، الجواهر المنیہ ۲: ۳۰ بعد)۔

امام الماتریدی نے جو پیش ہما کتابیں تصنیف کیں ان میں سے کتب التوحید، کتب القلالت، رد اہل اللادۃ، للکلبی، بیان اوہام المعترض، الرد علی القراءۃ، الشرائع فی اصول الفقہ، کتب الجمل، شرح الفقہ الاکبر للابی حنیفہ (جو حیدر آباد دکن سے ۳۳۲ھ میں طبع ہوئی)، اصول الفقہ اور تلویحات القرآن (تلویحات اہل السنہ = تفسیر الماتریدی، طبع ابراہیم شوینین و السید عوفین، قاہرہ ۱۹۷۷ء تا ۱۹۷۷ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ امام الماتریدی کی تاریخ وفات تمام تذکرہ نگاروں نے بلا اتفاق ۳۳۳ھ تحریر کی ہے (الجواهر المنیہ ۲: ۳۰: مفتاح العلویہ ۲: ۲۱)۔

الماتریدی کو امام المتکلمین اور مصلح عقائد المسلمین بھی کہا جاتا تھا (الجواهر المنیہ ۲: ۳۰)۔ معترضہ کی تلویحات قرآن مجید کی تردید کے سلسلے میں انہوں نے تلویحات القرآن کے عنوان سے جو کتب

جن سے امام مالک نے "عرضاً" قرأت سیکھی، یعنی امام مالک پڑھتے تھے اور وہ سنتے تھے، ربیعہ بن ابی عبد الرحمن فروخ المدنی (م ۱۳۰ھ) / ۱۳۶ھ جو رائے کی طرف نسبت کر کے پکارے جاتے ہیں، یعنی "ربیعۃ الراۃ" کے نام سے مشہور ہیں، ابن ہرزم ابو بکر عبد اللہ بن یزید اللامم (م ۱۳۰ھ) جن کے پاس بھی مالک مدتوں رہے اور فقہ اور حدیث کو حاصل کیا، وغیرہ شامل ہیں۔

امام مالک نے تعلیم کا زمانہ ختم کر کے درس و تدریس کی مسند بچھائی۔ اس وقت روایت کے مطابق وہ ہندہ (۱۷) سالہ تھے۔ اب وہ عام زندگی کے مختلف اجتماع، سیاسی اور علمی میدانوں میں ایسی شخصیت لے کر آگے آئے جس کا احساس نازک تھا، شاذ و نادر ہنستے تھے۔ مزاح کو پسند کرتے تھے۔ چیزوں اور لوگوں کو قوت سے پکڑتے تھے، ملائکہ ان کو کسی طرح کا بھی تسلط حاصل نہ تھا۔ ان کی یہ چیز طلبہ اور معاصر علماء کے معاملے میں بھی ظاہر ہو جاتی تھی اور نفس انسانی کے اندر کسی شے کے سبب وہ جمہور (جماعت) کے ساتھ رہنے پر حریص تھے۔ صلح کی طرف سخت میلان تھا، جو خوف کی حد تک پہنچا ہوا تھا۔ وہ علم تک میں صلح پسند تھے۔ خصومت اور جدال کو پسند کرتے تھے۔

ایسی شخصیت لے کر امام مالک امت اسلامیہ کی زندگی میں شریک ہوئے جو اسلامی سلطنت کے گوشوں میں شرقاً غرباً پائی جاتی تھی۔ وہ اموی اور عباسی سلطنتوں کے دور میں حکام سے ملاقات کرتے اور ان کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بدھاپے اور بیماری تک میں بھی یہ صورت برابر قائم رہی۔ وہ ان کے عجیبے بھی قبول کرتے تھے۔ گو بعض اوقات جیسا کہ روایات میں ہے، وہ حکام پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ امام مالک کا یہ قول ہے کہ علماء کا حق ہے کہ وہ حاکموں کے پاس جا کر انہیں خبر کی تلقین کریں، انہیں شر سے روکیں اور وعظ و نصیحت کریں (الدیباج، ص: ۲۷)۔

امام مالک کی عہد و ابتلا کی وجہ طلاق المکرہ کا مسئلہ تھا۔ وہ اس طلاق کو جائز قرار نہ دیتے تھے، جو بالجبر حاصل کی گئی ہو۔ منصور کے والی مدینہ نے امام مالک کو کوڑے لگوائے۔ انہیں چت لٹا کر شانہ اکھاڑا گیا اور اسی قسم کی دوسری تکلیفیں پہنچائی گئیں، جن کا ایک زمانہ میں جا کر اثر معلوم ہوا۔ وہ آہستہ آہستہ درس سے بیمار پرسی سے، جنازوں کی مشایعت سے اور جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور

جزوی اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بعض علماء نے مستقل کتابیں لکھی ہیں اور اس سلسلے کی بہترین کتاب الروضۃ البیہ فیما دفع بین الاشاعرۃ والماتریدیہ ہے جو ابو عذیبہ الحسن بن عبد الرحمن کی تصنیف ہے اور میدر آباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

ماتریدی اور اشعری کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد بعض نے پچاس، بعض نے چالیس، بعض نے تیرہ اور بعض نے صرف تین تحریر کی ہے: علامہ شبلی نے ایسے نو (۹) مسائل کی فہرست دی ہے جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے (علم الکلام، ۱: ۹۳، الروضۃ البیہ، ص ۵۲۳)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

مارستان: رکت بہ بیمارستان۔

مالک بن انس الامصبی: نامور فقیہ و امام دارالہدایت

مذہب مالکی کے بانی۔

۱۔ سوانح زندگی مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر (نافع) بن عمرو (ابن حزم: تہذیب انساب العرب)۔ یہ آخری جد امجد ذوالاج کے لقب سے مشہور تھے اور امام مالک کی نسبت الامصبی انہی کی طرف ہے۔ امام مالک کی والدہ العالیہ (بقول دیگر الغالیہ) بنت شریک بن عبد الرحمن بن شریک الازدیہ تھیں۔ امام مالک کا گھرانہ سلا قریشی تھا اور مالک قبیلہ حمیر کے خالص اور مثبت عرب تھے۔

تر بیت و تعلیم: ابتدا میں تعلیم کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے کچھ عرصہ وہ معلون کے طور پر تجارت میں اپنے بھائی کو مدد دیتے رہے جن کا پیشہ برازی تھا۔ شاید اسی زمانے میں وہ "غلام نسری" (نضر کا جوان) کے نام سے مشہور ہوئے تھے۔

جب امام مالک نے علم کی طرف توجہ مبذول کی تو دینی علم میں سے فقہ کو انتخاب کیا، کیونکہ وہ اس زمانے میں سارے علوم سے زیادہ وسعت پذیر تھا۔ اس زمانے میں تعلیم مکہ مسجد ہوتی تھی اور مسجد نبوی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔

ان کے اساتذہ میں نافع بن نعیم ابو عبد الرحمن (م ۱۶۹ھ) جو سات قاریوں میں سے ایک اور قرأت میں اہل مدینہ کے امام تھے،

ہوتے گئے۔ آخر میں جو بیماری آئی اس کا زمانہ ۳ ہفتے سے زیادہ نہ تھا اور اسی میں تقریباً ۸۰ برس کا سن پا کر ۷۹ھ میں وفات پا گئے۔
بتیج مدفن بنا جو مدینہ النبی کا قبرستان ہے۔ اسی مقدس شہر میں امام مالکؒ کی زندگی گزری تھی۔ مدینہ منورہ کے بعض لوگ بتاتے ہیں کہ جس گھر کو آج "رستہ" کہتے ہیں یہی امام مالکؒ کا گھر تھا اور مکتب حسین جو ۷۴۰ھ تک قائم تھا وہ جگہ تھی جہاں امام مالکؒ اپنے گھر میں درس کے لیے بیٹھتے تھے۔

علمی شخصیت: امام مالکؒ روایت و درایت کے اعتبار سے محدث ہیں اور ان کے سب سے مشہور کارنامے کو لہجے تو فقیہ ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی معلومات کے جامع ہیں جو تمام تر مقولات پر مشتمل ہیں۔ اگر ہم ان کے طرز فکر کو بیان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ کی فکر اشراقی و عقلی ہے جس میں عملی طریقہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔ ان کے طرز فکر میں ان تمام عناصر کا امتزاج موجود ہے جس انتخاب کے ساتھ ساتھ ان میں منطقی ربط اور ان کے منطقی فکر و نظر میں یکانیت ہے اور ان سب کے ساتھ ساتھ فکر کے ذرائع و عوامل کو نگاہ میں رکھنے کا میلان ہے۔ ان کا فکر مجموعی طور پر منطقی ہے لیکن اس میں مقدمات کی خالص ترتیب اور پورے نتائج کے فقدان کا احساس ہوتا ہے البتہ قسم کی تیزی اور خیالات کی فراوانی ضرور ظاہر ہوتی ہے اور یہ دونوں عناصر بڑی حد تک عملی اعتبارات کو نظر میں رکھنے کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور اسی کو عملی کہا جاسکتا ہے۔

بحیثیت محدث: امام مالکؒ ایک جلیل القدر راوی تھے جنہوں نے زیادہ سے زیادہ حدیثیں حاصل کیں لیکن ان احادیث کو بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا۔ ان کا دستور یہ تھا کہ وہ ہر حدیث اور روایت کو پرکھتے اور صرف وہی حدیث روایت کرتے جس کی صحت و سند پر انہیں پورا اعتماد اور وثوق ہو۔ ان کے ہاں حضرت ابن عمرؓ کا صحیفہ موجود تھا لیکن اس کی صرف دو حدیثیں اپنی موطا میں شامل کیں۔ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ان کی کتاب (الموطا) میں چار ہزار یا زیادہ حدیثیں تھیں۔ نظر ثانی اور تصحیح و تہذیب کے بعد صرف ہزار سے کچھ اوپر رہ گئیں۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ امام مالکؒ نے روایات کو جانچنے اور ان کی تنقید کرنے میں جو اپنے طریق کو درجہ بدرجہ تبدیل کیا تو اس کی تبدیلی کی رفتار کیسی تھی؟

امام مالکؒ کو مسلمہ اور متفقہ طور پر امام فی الحدیث اور امام فی السنۃ تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہیں اقلیم حدیث کا تاجدار (امیر المؤمنین فی الحدیث) بھی کہا جاتا ہے۔ مالک عن نافع عن ابن عمر کو سلسلۃ الذهب تصور لیا جاتا ہے۔ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ سلسلہ اصح الاسانید ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر طالب حدیث کا انحصار امام مالکؒ پر ہے۔ وہ اپنے عہد میں حدیث پر حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے اور کہا جاتا تھا کہ امام مالکؒ سے زیادہ حدیث و سنت کا جاننے والا کوئی نہیں۔

بحیثیت مصنف: امام مالکؒ نے تصنیف کا قلم اس ابتدائی زمانے میں ہاتھ میں لیا تھا جب تحریر و تدوین اختلاف کے مرحلے میں تھی۔ اسلاف حفظ اور زبانی افادہ و استفادہ کو اہمیت دیتے تھے اس لئے تحریر و تدوین کو برا سمجھتے تھے۔ نوجوان جو جدید رجحانات کو دیکھ رہے تھے حفظ کرنے اور زبانی تعلیم حاصل کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔

امام مالکؒ کی کتاب الموطا کے زمانہ تالیف کو متعین کیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے اسے عباسی خلیفہ منصور (۷۵۴/۷۵۳ء تا ۷۵۸ء/۷۵۵ء) کے فرمان کے تحت شروع کیا اور اس کے آخری زمانہ خلافت تک کتاب کے مسودے سے فارغ ہو گئے۔ خلیفہ ممدی (۷۵۸ء تا ۷۶۹ء) کے عہد میں وہ مسودہ روایت اور کتاب کی صورت میں لوگوں میں متداول تھا۔

الموطا بعد کے مؤلفین و مرتبین کے لیے ایک اہم ترین رہا ہے۔
بحیثیت مقلد حدیث: امام مالکؒ روایت حدیث کے ساتھ درایت کے بھی امام مانے گئے ہیں۔ فقہائے مدینہ میں وہ پہلے بزرگ تھے جنہوں نے رجاہ کا انتخاب کیا اور غیر فقہ راویوں سے اعراض کیا۔ علم رجاہ میں امام مالکؒ کو حجت و سند تسلیم کیا گیا ہے اور ان کی جرح و تعدیل کو دائم اور مستمر قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دس ہزار احادیث کے ذخیرے میں سے انہوں نے اپنی کتاب الموطا کی حدیثیں انتخاب کیں۔ پھر ہر سال نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے رہے اور بالآخر موجودہ نسخہ الموطا پر جا کر نظر فہمی۔

بحیثیت فقیہ: یہ ظاہر ہے کہ مالکؒ کے زمانے میں بلکہ دوسری صدی ہجری کی تین چوتھائی تک فقہ کے وہ اصطلاحی معنی نہیں قرار پائے تھے جو آج مشہور و معروف ہیں بلکہ عملی امور و احوال میں وہی لوگ فتویٰ دیتے تھے جو ان روایات کے حامل تھے اور جن کا نام

انہوں نے علم رکھا تھا۔

فقہ کے تاریخی ارتقا کے پیش نظر ہم وہ امتیازات بیان کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے زمانے کی فقہ اور ان کے بعد تکمیل پانے اور اصطلاحی شکل میں آ جانے والی فقہ کے مابین موجود ہیں۔ یہ تمام فرق اصطلاحی و عملی فقہ کے مختلف اطراف میں ظاہر ہوتے ہیں، چنانچہ احکام میں ہم امام مالکؒ سے ایسی باتیں سنتے ہیں جو متاخر فقہاء کی عبارتوں سے مختلف ہیں، مثلاً وہ ایک عمل کے متعلق یوں حکم دیتے ہیں کہ یہ مناسب نہیں یا اس میں اچھائی نہیں یا درست نہیں یا اس میں مضائقہ نہیں سمجھتا یا وہ کراہت کا حکم دیتے ہیں اور اس سے حرمت کی سب سے بڑی قوی صورت مراد لیتے ہیں۔ یہ جملے جو فقہی حکم کے لیے ہیں امام مالکؒ کے زمانے کے بعد ترک کر دیئے گئے، اور حکم کے لئے مشہور اصطلاحات مقرر ہوئیں یعنی ایجاب، ندب، حرمت کراہیت (= کرات)، اباحت اس سے احکام اور ان کے صیغوں کا وہ فرق معلوم ہوتا ہے جو عند امام مالکؒ اور ان کے بعد تھا۔ جب ہم ان اعمال پر نظر کرتے ہیں جو احکام فقہ کا موضوع ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ ان کو جس طرح لیتے ہیں اور جس طرح بعد والے لیتے ہیں اس میں بہت فرق ہے۔ امام مالکؒ اعمال کو اس طرح لیتے ہیں جیسے اختلاف قریب کا تقاضا ہوتا ہے، نہ ان میں تفصیل ہوتی ہے اور نہ وسعت اور نہ تنویب۔ مثل کے طور پر اگر ہم غسل میت کی وہ بحث مباحث ملاحظہ کریں جو امام مالکؒ نے درج کی ہے اور اس کا مقابلہ بعد کے فقہاء سے کریں تو ایک نمایاں فرق نظر آئے گا۔

استدلال فقہی میں امام مالکؒ کا طریق کار سمجھنے کے لیے ہم ان کے طریقہ فکر اور اس کے وغیرہ پر نظر کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حد درجہ کے ابتدائی تھے، یہاں تک کہ خود قدمائے کما ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ میں خود کو اتباع پر اس درجہ تک رضامند کیا کہ بعض لوگ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اگلوں کے مقلد تھے (الطی: الاعتصام ۲: ۳۳۳، قاہرہ)۔ اس اجعل سے ہم کو اس چیز کا پتا چلتا ہے جو ان کے قرآن مجید سے استدلال میں نمایاں ہوتی ہے، یعنی ذاتی کوشش اور نص قرآنی کے لیے مخصوص فہم معنوی سے بے نیازی، حالانکہ ان کے بعد والوں کے عمل میں ان کی فہم، ان کی تویل اور ان کی آیات قرآنی سے معانی قریبہ و بعیدہ کی تخریج میں بہت نمایاں

ہے۔

اسی طرح وہ قرآن مجید سے استدلال کے وقت ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جن میں کسی قسم کی اصطلاحی و تفصیلی باریک بینی نہیں ہوتی، جس نے آگے چل کر فقہی اور اصولی میدان میں اپنا قدم جمایا، البتہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ امام موصوف ترتیب اولہ میں قرآن مجید کو اپنے نصوص پر مقدم سمجھتے تھے، پھر ظواہر اور پھر مفسومات کو۔

سنت سے استدلال میں وہ لفظ سنت استعمال کر کے طرز عمل اور طریقہ مراد لیتے ہیں اور وہ بھی اہل علم کا طرز عمل اور طریقہ، نہ کہ سنت کے وہ انتہائی اصطلاحی معنی جن کی رو سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور جس چیز کا نام وہ سنت رکھتے ہیں، اسے ترجیح دیتے ہیں تو وہ ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جو آخری فقہی دور میں شائع ہوئیں اور نہ قائم رہ سکیں۔

امام مالکؒ ایسے فقیہ مصنف سے جو کچھ منقول ہے یا ان کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو "الموطا" سے زیادہ معتبر اور کوئی کتاب نہیں ملتی۔ گو ان کی طرف بہت سی نگارشات منسوب ہیں جو فقہ میں ہیں یا اس سے متعلق ہیں، مثلاً "کتاب النکاح"، "کتاب الجہالت"، "کتاب المسائل"، "کتاب البیہ اور کتاب الاقضية۔ انہیں منسوب رسالوں کے ساتھ وہ منسوب مسائل بھی شامل کر لیجئے جو ان کے شاگردوں نے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً "جس کا نام کتاب الاعتیاب بتایا جاتا ہے ایسی ہے جن کی روایتیں کئی ہاتھوں میں رہیں اور اخیر میں جا کر ۱۰۰ اجزاء پر تمام ہوئی۔ یہ زمانے کے طرف نشو و نما کا ایک رنگ ہے جو ایسے اشخاص کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سب کو امام مالکؒ کی طرف منسوب کرنا بڑی کمزور بات ہے۔ امام مالکؒ فقہ کے مصنف اسی حد تک ہیں جس کا سراغ "موطا" سے ملتا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سک میل کا درجہ رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں قاضی عیاض نے چند اور کتابوں اور رسائل کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً "کتاب فی القدر والرد علی القدریہ"، "کتاب فی النجوم و حسب مدار الزمان و منازل القمر"، "تفسیر لغزيب القرآن"، "الرسالة الی اللیث فی اجعل المدینہ وغیرہ (ترتیب الدارک ۱: ۲۰۳ تا ۲۰۷)۔

غیرہ کے علم کے مابین ہوا، کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر البدونہ کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اصل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر اشب کے پاس آئے تھے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ اشب امام مالک کی غلطیوں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس گئے۔ انہوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے، تا آنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انہوں نے خود جوابات لکھے جن میں کہیں امام مالک کا حوالہ دیتے ہیں اور کہیں اپنی رائے لکھتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ اختلافات اور کچھ تصحیحات ہوئیں جن کی تفصیل کتب تاریخ فقہ میں ملتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ ہم اس لیے کر رہے تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ہم اس مدونہ کو امام مالک کے علم یا روایات میں شمار نہیں کرتے، جس طرح ان مجموعوں کو شمار نہیں کرتے جن کا ذکر ابھی اوپر آچکا ہے۔ یہ مدونہ مالکی مذہب کی زندگی کے ایک رخ کو پیش کرتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی کوشش شامل ہے اور متعدد قوتیں کام کر رہی ہیں اور ہم اس علم میں جو مالک کا تھا اور مذہب مالکی میں جو بعد میں علمی ارتقا کی بدولت صدیوں میں وجود میں آیا فرق کرتے ہیں۔

قدیم اور جدید زمانہ میں فقیہ مالک کا درجہ: زمانہ قدیم میں معاصرت کا اجمالی اور سلیبی اثر علانیہ نظر آتا ہے۔ اس میں عقیدت مندوں کا مسرفانہ انداز بھی ہے اور مخالفین کا معاندانہ رویہ بھی۔ یہ عقول ہے کہ مدینہ میں ایک جماعت موجود تھی، جو امام مالک کی نسبت اچھی رائے نہیں رکھتی تھی، ابن اسحق (م ۱۶۸/۷۱) مصنف السیرۃ النبویہ کو ان پر سخت اعتراض تھا۔

عام ثقافت کے میدانوں میں بھی ان کی طرف بعض چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، مثلاً نجوم، زمانہ کے دوران کا حساب اور منازل قمر پر تصنیفات (ان کے لیے دیکھیے ابو زہرہ: مالک بن انس، امین الخولی: مالک بن انس)۔

ماخذ: السیوطی: تہذیب الممالک بمنائب سیدنا الامام مالک (مطبوعہ مع کتاب البدونہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۳) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۳) احمد امین: تہذیب الاسلام، ۲: ۲۰ تا ۲۱۵؛ (۳) الزہرہ: مالک بن انس، حیات و عصو (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۵) امین الخولی: مالک بن انس؛ (۶) وہی مصنف: مالک، تجارب حیات

امام مالک کے خلفاء: مالک کے چند شاگرد تھے جنہوں نے ان سے علم حاصل کر کے اس کو سلطنت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں پھیلا دیا تاہم جو علم انہوں نے امام مالک سے حاصل کیا تھا وہ ان دور دراز علاقوں کے لوگوں سے بھی متاثر ہوا۔

امام مالک کے اصحاب میں سے مدینہ میں عبدالعزیز بن ابی حازم (م ۱۸۵ھ) محمد بن ابراہیم بن دینار (م ۱۸۲ھ) جو مالک کے زمانے ہی میں مدینہ کے فقیہ تھے اور یمن بن یسلی (م ۱۹۸ھ) جو "مید مالک" کہلاتے تھے، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند مشرق اوقی میں تھے مثلاً عبداللہ بن سلمہ التمیمی (م ۲۲۱ھ) بصرہ میں، اور مشرق اقصیٰ میں مثلاً یحییٰ بن یحییٰ التمیمی (م ۲۲۶ھ) جو نیشاپور میں رہتے ہیں۔

اسی طرح مصر میں ان میں سے عبدالرحمن بن القاسم (م ۲۱۹ھ) عبداللہ بن دحب (م ۲۱۷ھ) اشب بن عبدالعزیز (م ۲۳۰ھ) اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۲۳ھ) اور شمالی افریقہ میں علی بن زیاد التونس (م ۱۸۳ھ) عبداللہ بن غانم الافرقی (م ۲۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ اللیثی اللاندلسی (م ۲۳۳ھ) وغیرہ قتل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند نے کئی کئی ملکوں کا چکر لگایا، جیسے ابو معبب مطرف بن عبداللہ (م ۲۲۳ھ) عراق گئے، پھر حجاز واپس آئے اور مدینہ میں انتقال کیا۔ اسد بن فرات (م ۲۲۳ھ) حران میں پیدا ہوئے، تونس میں تعلیم پائی، حجاز کا سفر کر کے امام مالک سے حدیث سنی، پھر عراق گئے اور امام ابو حنیفہ کے اصحاب سے فقہ پڑھی۔

ان علاقوں کا امام مالک کی فقہ پر اثر پڑا۔ اس اثر کو قدامتے خود بیان کیا ہے جو امام مالک اور ان کے شاگردوں کے ہمیں اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً اشب کہا کرتے تھے: امام مالک نے فلاں فلاں مسئلہ میں غلطی کی۔

تصانیف: مذہب مالکی کی سب سے اہم کتاب البدونہ ہے جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذہب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذہب کی متفق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونہ پر کوئی زیادہ متکثر نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن فرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حل بتاتے ہیں۔ اس حل سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالک کے علم اور عراق

نے ترتیب الدارک و تقریب میں تین سو بتائی ہے۔
امام مالکؒ کے اصحاب کو باعتبار عمد تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ۱۔ البدۃ الاولیٰ: وہ لوگ جنہوں نے امام سے استفادہ کیا، ان کی زندگی ہی میں صاحب علم و فضل مشہور ہوئے اور جن کی وفات امام صاحب کے قریبی زمانے میں ہوئی، البدۃ الثانیہ: وہ لوگ جو امام مالکؒ کی وفات کے بعد مشہور ہوئے، اگرچہ انہیں بھی اپنے جلیل القدر استاد کی قربت کا دیر تک شرف حاصل رہا تھا، البدۃ الثالثہ: وہ لوگ جو چھوٹی عمر میں امام مالکؒ کی صحبت سے مشرف ہوئے۔ پھر ایک وہ طبقہ علما و فقہا بھی ہے جنہوں نے نہ امام کو خود دیکھا نہ ان کی روایت خود سنی، لیکن حقدمین سے انہیں فقہ مالک پہنچی۔ انہیں متاخرین مالکیہ کہا جا سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے چند مشہور ترین شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد جن کی بدولت مسلک مالکی کی اشاعت ہوئی، یہ ہیں: اہل مصر: (۱) ابو محمد عبداللہ بن وحب بن مسلم القریشی (م ۱۹۷ھ) نے امام مالکؒ، الیث بن سعد، سفیان بن عیینہ اور سفیان الثوریؒ جیسے اہل علم و فضل سے علم حاصل کیا، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بدولت مسلک مالکی مصر اور بلاد مغرب میں پھیلا۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد لوگ فقہ کی تعلیم کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ کی کوئی تیس کتابیں مدون کیں، لوگ فتویٰ و مسائل مالک میں ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ ان کی بعض آرا امام مالکؒ کی آرا سے مختلف ہیں؛ (۲) اشعث بن عبدالعزیز القیس العافری (م ۲۰۳ھ) ایک عرصہ تک استدلال کی خدمت میں رہے، امام مالکؒ کے راویان فقہ میں سے ہیں۔ ان کی ایک کتاب کا نام بھی المدونہ ہے، جس کی قاضی عیاضؒ نے بڑی تعریف کی ہے؛ (۳) ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن الیث (م ۲۱۳ھ) امام مالکؒ کے علاوہ یث بن سعد اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کی۔ وہ محقق مذہب مالک مشہور ہیں؛ (۴) اسخ بن الفرج الاموی (م ۲۲۵ھ): وہ اس دن وارد مدینہ ہوئے جس دن امام مالکؒ کا انتقال ہوا، اکتساب علم امام مالکؒ کے تلامذہ ابن القاسم، ابن وحب اور اشعث سے کیا؛ (۵) ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن الحکم (م ۲۶۸/۸۸۲ھ) مصر کے مسلک فقہ تھے۔ شاگردان مالکؒ سے تھے؛ (۶) محمد بن ابراہیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن التواز (م ۲۸۱/۸۹۳ھ): مالکی فقہ کے جید عالم اور مصنف، امام مالک کے

(۷) شاہ عبدالعزیز: بسن الحمدین (اردو ترجمہ بھی موجود ہے)؛ (۸) سید سلیمان ندوی: حیات مالک؛ (۹) شاہ ولی اللہ دہلوی: المسوی (طبع مکہ المکرمہ)؛ مقدمہ، نیز مقدمہ المصنف؛ (۱۰) احمد الراضی: الامتہ الاربعہ، قاصدہ؛ (۱۱) براکلن: تاریخ الادبی العربی (تقریب قاصدہ ۱۹۳۳ء)؛ ۳: ۲۷۳ تا ۲۹۱؛ (۱۲) یوسف الخلیلی: ارشاد السالک الی مناقب مالک (قلبی)؛ تحائف خانہ مخطوطات جامعہ مصریہ قاصدہ؛ (۱۳) مقالہ مالک بن انس در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جرمن، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں، ان میں مختلف یورپین زبانوں کے ماخذ بھی مجملًا درج ہیں۔



مالکیہ: (ع) اہل السنۃ والجماعت میں سے امام مالکؒ بن انس الاسلمی (رک بقیہ کے مقلدین (واحد: مالکی)۔
اگرچہ امام مالکؒ کی کئی تصانیف کے نام مختلف تذکروں میں ملتے ہیں، لیکن مالکی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سب سے پہلے دو مشہور کتابوں کا ذکر ضروری ہے: (۱) الموطا اور (۲) المدونۃ الکبریٰ، یہ دونوں کتابیں امام مالکؒ کے افکار کے سلسلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں اور اس سلسلے میں ان دونوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔
فقہ مالکی میں دو باتیں بہت نمایاں ہیں: (۱) امام مالکؒ فقہ الرا۱ تھے جس طرح وہ فقہ حدیث بھی تھے، چنانچہ وہ اپنی فقہ میں رائے کا بھی اتنا ہی استعمال کرتے ہیں جتنا حدیث کا۔ ان کی فقہ اور ان کے مسلک کے تلامذہ سے اس کی شہادت دستیاب ہوتی ہے۔ حقدمین بھی انہیں فقہانے رائے میں شمار کرتے رہے ہیں۔ ابن عیینہ نے کتاب العارف میں امام مالکؒ کو اصحاب الرا۱ میں شامل کیا ہے اور ان کا تذکرہ ابویلی، امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمد بن الحسن کے ساتھ کیا ہے؛ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک رائے کے وسائل مختلف ہیں، لیکن ان سب کی انتہا ایک ہے اور وہ ہے جلب منفعت اور رفع نقصان اور یہی وجہ ہے کہ فقہ مالکی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ استصلاح کی طرف بھی متوجہ ہوئی۔ بقول ابو زہرہ: ”ہم نے امام مالکؒ کے مطالعہ افکار کے وقت انہیں فقہ الرا۱ بھی پایا ہے جیسا کہ وہ فقہ اثر ہیں۔ فقہ مالکی و فقہ حنفی میں طریقہ استنباط میں فرق ہے مقدار میں فرق نہیں، چنانچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ عراقی فقہ تمام کی تمام فقہ رائے تھی اور حجازی فقہ تمام کی تمام فقہ اثر۔ امام مالکؒ کے تلامذہ و رواۃ کی تعداد بے شمار تھی۔ قاضی عیاض

بعض تلامذہ سے تحصیل علم کی۔ فقہ و افتاء میں عالم رائج تھے۔

افریقہ و اندلس : (۱) ابو عبد اللہ زیاد بن عبد الرحمن القرطبی المعروف بہ شبون (م ۱۹۳ھ) : اندلس میں موطا امام مالکؒ سب سے پہلے انہیں کے ذریعہ پہنچی وہ دو بار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے : (۲) یحییٰ بن دینار اللاندلی (م ۲۱۳ھ) : اندلس میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں مانا جاتا تھا۔ قرطبہ کے مفتی بھی رہے : (۳) یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر اللیثی المصمودی (م ۲۳۳ھ/۶۸۳ھ) : امام مالکؒ سے موطا سنی، اس سے پہلے اندلس ہی میں زیاد بن عبد الرحمن القرطبی سے اس کا سماع کر چکے تھے۔ اندلس میں فقہ و مسلک مالکی انہیں کے ذریعے پھیلا اور پھلا پھولا۔ موطا کی مشہور و متداول روایت انہیں کی ہے اور یہی معتبر ترین سمجھی جاتی ہے۔ وہ "عاقل اہل اللاندلس" کے لقب سے مشہور تھے : (۴) عبد الملک بن حبیب بن سلیمان السلی القرطبی (م ۲۳۸ھ/۸۵۳ھ) : فقہ مالک کے حلقہ سمجھے جاتے تھے، تاریخ و ادب میں بھی بڑی دسترس تھی، کثیر التعداد کتابوں کے مصنف ہیں : (۵) ابو الحسن علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ) : امام مالکؒ سفیان ثوری اور یث بن سعد جیسے علما سے سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانے میں افریقہ میں ان کا کوئی ہمسرنہ تھا : (۶) اسد بن الفرات (م ۲۳۳ھ/۶۸۲ھ) : مسائل فقہ مالک کی اولین کتاب البدونہ (الاسدیہ) انہی کی تصنیف ہے۔ اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ ولادت حران میں ہوئی اور نشو و نما (قیروان اور) تونس میں پائی۔ اولاً علی بن زیاد تلمیذ مالک سے موطا کا درس لیا اور پھر بنفس نفیس امام سے ملاقات کی اور شرف صحبت حاصل کیا۔

اوپر جن علما کا ذکر ہوا وہ مغرب میں تھے، مشرق میں اصحاب مالک میں سے حسب ذیل حضرات مشہور ہیں : (۱) ابو مروان عبد الملک بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ الماشون (م ۲۲۲ھ/۶۸۷ھ)۔ وہ امام مالکؒ کے تلامذہ میں اپنی دانائی کے اعتبار سے مشہور تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ اور اپنے والد سے روایت کی ہے : (۲) احمد بن المذل بن غیلان العبدی : ابن الماشون وغیرہ سے تحصیل علم کی۔ مشرق اور خصوصاً عراق میں وہ مالکیہ میں بلند ترین فقیہ سمجھے جاتے تھے : (۳) القاضی ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن حماد بن زید (م ۲۸۲ھ/۸۹۶ھ) : ابن المذل سے فقہ کا درس لیا اور ابن البدینی سے حدیث پڑھی۔ مالکیہ عراق نے فقہ کی تعلیم انہیں سے لی

(مالکیہ کے دیگر علما کے لیے رکت بہ مالکیہ در ۲۲۲ بزیل ماہ)

مالکیہ کی اہم کتب اوپر فقہاء و علما مالکیہ کے ذکر میں فقہ و مسلک مالک کی کتب کا ذکر ان کے مصنفوں کے ساتھ کیا گیا ہے، یہاں ان کی بعض معروف و متداول اور زیادہ اہم تالیفات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابو زہرہ نے مالکیہ کی اہم کتب کی تعداد چار بتائی ہے : (۱) البدونہ (جس کی ترتیب و تدوین میں قاضی اسد بن فرات، عبد الرحمن بن القاسم اور عبد السلام بن سعید الشافعی الملقب بہ سنون نے حصہ لیا) : (۲) الوانہ : تصنیف عبد الملک بن حبیب السلی : (۳) الحییہ : تصنیف محمد بن احمد بن عبد العزیز القرطبی اللاندلی (م ۲۵۵ھ) : اس کتاب کو المستخرج بھی کہا جاتا ہے : (۴) الموازیہ : تصنیف محمد بن ابراہیم بن زیاد (الاسکندری المعروف بابن متواز، م ۲۶۹ھ)۔ بعد میں آنے والے علما نے خاص طور پر البدونہ کی شرحیں لکھیں اور ان کے مختصرات بھی کیے۔

البدونہ ہی در اصل فقہ مالکیہ کی اہم اور (موطا مالک کے بعد) اولین کتاب اور بنیادی سرمایہ ہے، مالکیہ کی دیگر اہم کتب یہ ہیں : ابو محمد عبد اللہ بن الحکم الممری کی تین تصانیف، یعنی المختصر الکبیر (تقریباً) اٹھارہ ہزار مسائل پر مشتمل، المختصر الاوسط (تقریباً) ۴ ہزار مسائل، المختصر الصغیر (۳ سو مسائل) : اسحاق بن الفرج کی کتاب الاصول، محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم کی تصنیفات : احکام القرآن، کتاب الوفاق والشروط، کتاب آداب القضاء، محمد بن سنون کی کتاب الجامع، محمد بن ابراہیم بن عبدوس کی کتاب المجموعہ علی مذہب مالکؒ و اصحابہ، القاضی اسماعیل بن اسحاق کی کتاب المبسوط فی الفقہ۔

امام مالکؒ کا مسلک حجاز سے نکل کر، اگرچہ عراق کے بعض شہروں، بغداد و بصرہ اور خراسان کے شہروں قزوین، اہرہ اور نیشاپور میں بھی پھیلا، لیکن جیسا کہ اوپر فقہاء و مصنفین مالکیہ کے تذکرہ میں ذکر ہو چکا ہے، مالکی مذہب کا زیادہ تر فروغ بلاد مغرب و افریقہ : تونس، الجزائر، مراکش، اندلس اور مصر میں ہوا۔ ابن خلدون نے المتقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کا سبب یہ ہوا کہ مغرب و افریقہ کے علما کا سب سے سفر حجاز رہا۔ مدینہ اس زمانے میں دارالعلم تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے علما مدینہ ہی پر اخذ و اکتساب میں انحصار کیا اور امام مالکؒ کی تقلید کی۔ مصر میں مالکی فقہ خود امام مالکؒ کی زندگی ہی میں فروغ پذیر ہو چکی تھی اور حجاز کے بعد

زبان بولتے تھے) اور جزم کا دلائل ارم بن سالم بن نوح علو اور ثمود وغیرہ کا مورث اعلیٰ تھا۔ جنوبی عرب سے جو ان کا مرکزی مقام تھا، بنو قحطان کے قبائل شیل کی جانب ہجرت کر گئے اور اسی لیے شیلی عرب میں بھی ایسے قبیلے موجود ہیں، جنہیں ان کے انساب کی رو سے بنو قحطان بتایا جاتا ہے

ماخذ: کتب لغت و اشعار، بذیل مادہ۔

○

متکلم: رک بہ کلام۔

○

متواتر: (ع) مادہ وت سے باب تفاعل کا اسم فاعل، ”وہ چیز جو لگا تار آئے“ اصطلاحاً اس لفظ کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔

(الف) نظریہ اسباب علم (Cognition) میں اس لفظ کا اطلاق اس خبر پر ہوتا ہے جو عام طور پر یمن لی گئی ہو، مثلاً یہ خبر کہ ایک شہر ہے جس کا نام مکہ ہے اور یہ خبر کہ ایک بلو شہر تھا جس کا نام اسکندر تھا، یہ دونوں متواتر ہیں۔

اس اصطلاح کی تعریفات میں خفیف سا اختلاف پایا جاتا ہے، بقول الجرجانی متواتر وہ ہے جس کو اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو کہ ان کی کثیر تعداد یا ان کے قائل اجماع ہونے کی باعث کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے (تعریفات، طبع Flugel، ص ۲۲۰، دیکھیے التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۷۱)۔

بقول ابو حفص عمر الشافعی (م حدود ۵۳۷ھ/۸۴۲ء) متواتر خبریں وہ ہیں جو ایسے راویوں کے ذریعے بے کم و کاست ہم تک پہنچیں (جن) کی بابت یہ فرض نہ کیا جاسکے کہ انہوں نے جھوٹ گھڑنے کے لیے سازش کر لی ہو گی۔ التتائزانی اپنی شرح (ص ۲۳) میں اس تعریف پر دو اعتراضوں کا ذکر کرتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان خبروں پر بلحاظ متواتر ہونے کے یقین کرتے ہیں جنہیں مسلمان نہیں مانتے۔ اس اعتراض کا جواب التتائزانی صرف یہ دیتے ہیں کہ ان اخبار کا متواتر ہونا (مسلمانوں کی شرائط کے مطابق) خارج از امکان ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہر اکیلے راوی (آحاد) رک بہ حدیث کی خبر فقط ایک رائے پیش کرتی ہے اور آراء کے اجتماع سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا، اس کے جواب میں التتائزانی یہ کہتے ہیں

مصر کو پہلا ملک سمجھنا چاہیے جس امام مالک کا فیض پہنچا۔ مصر کے ممالک کے زمانے میں شافعی قاضی کو پہلا درجہ اور مالکی قاضی کو دوسرا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ بلاد تونس میں مذہب مالک ہمیشہ غالب رہا اور آج کل بھی وہیں اس کا غلبہ ہے۔ اندلس میں پہلے پہل اگرچہ امام اوزاعی کا مسلک غالب تھا، لیکن ۲۰۰ھ کے بعد سے یہاں فقط مالک کو غلبہ حاصل رہا اور یہ ملک بڑے بڑے علماء فقہاء اور مصنّفوں کی قرار گاہ رہا۔ مغرب اقصیٰ میں بنو تاشفین (۳۳۸ھ/۱۰۵۶ء تا ۵۳۱ھ/۱۱۳۷ء) کے عہد میں مالکیہ کو بہت فروغ ملا اور ان کی قوت میں اضافہ ہوا۔ ان علاقوں کے علاوہ سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی یہ مذہب پھیلا، خاص طور پر ہلائی مصر میں اسے وہی حیثیت حاصل رہی جو زین مصر میں شافعی مسلک کو حاصل تھی۔ آج کل مختلف ممالک اسلامیہ میں مالکیہ کی کل تعداد تقریباً چار پانچ کروڑ ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مباح: رک بہ شریعہ۔

○

متعہ: (۳) عارضی ازدواج۔ اہل السنّت و الجماعت کے نزدیک خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت کے مطابق (زاد المعاد، ۱۵، ۱۶، ۱۷، بیروت ۱۹۷۹ء) حرام قطعی ہے،

البتہ اہل تشیع کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اسے نکاح موقت بھی کہا جاتا ہے۔ اہل تشیع نے حجہ کے لیے خاص شرائط و احکام وضع کیے ہیں، جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

ماخذ: دیکھیے کتب تفسیر حدیث فقہ۔

○

متعرب (یا متعربہ): (ع) ”متعرب کیا ہوا“۔ یہ

اصطلاح قحطان (بائبل میں: کنعان) کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے جنہیں ماہرین انساب ”خالص“ عربوں مثلاً ”علو اور ثمود وغیرہ کے مقابلے میں ”بنے ہوئے عرب“ سمجھتے تھے۔ وہ جنوبی عرب میں آ کر آباد ہوئے اور ”خالص عربوں“ سے عربی زبان سیکھ کر اختیار کر لی۔ مؤخر الذکر نے یہ زبان جرم سے سیکھی تھی جو حضرت نوح کی کشتی میں اکیلے ایسے شخص تھے جو عربی زبان بولتے تھے (ہاتی سب سریانی

کی پیروی کرنے کے مدی ہیں اور ان کا تعلق بلاشبہ عرب کے بعض یعنی قبائل (علاء جس سے عامل بنا) اور حمراسے ہے، یعنی عراق کے ان مستعرب ایرانیوں سے جنہیں امیر معلویہ نے ان کی فوجی قابلیتوں کے پیش نظر اور عراق کے علوی گروہ کو کمزور کرنے کی خاطر جن میں وہ شامل تھے ملک شام میں لا کر آہلو کر دیا تھا۔

ماخذ: (۱) کرد علی: خطہ الشام، ۶: ۲۵۸ تا ۲۵۱؛
(۲) احمد عارف الزین: تاریخ صیدا، ۳۳۳/۳۳۳، ص ۱۷۶ اور
(۳) مختصر تاریخ الشیعہ، صیدا، ۳۳۳، ص ۳۲۔

○

المثنیٰ: (ع) از ملوٹ ن ی، یہ مثنیٰ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں بار بار پڑھی اور دہرائی جانے والی (الرائی: تفسیر، ۳: ۳۳) کو نیز دیکھیے رافع اصطنی: المفردات، مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۸۰۔
قرآن حکیم میں لفظ مثنیٰ دو جگہ آیا ہے: یعنی ۱۵ [الحجر: ۸۷]؛ ۲۹ [الفرج: ۲۲]۔

مثنیٰ کے بارے میں مفسرین نے مختلف اقوال و آرا کا ذکر کیا ہے ایک قول یہ ہے کہ مثنیٰ سے مراد قرآن حکیم کا وہ حصہ ہے جو بار بار پڑھا جائے (لسان العرب، بذیل ملو)۔ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بقول اس سے مراد سورہ فاتحہ ہے جو ہر نماز میں پڑھی اور دہرائی جاتی ہے (تفسیر الرافعی، ۳: ۳۵؛ التفسیر المعمری، ۵: ۳۳۳ تا ۳۳۴)۔ سید قطب نے بھی مثنیٰ کے ترجمہ معنی سورہ فاتحہ بیان کیے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳: ۳۷)۔ ایک اور قول کے مطابق مثنیٰ سے مراد سات بڑی سورتیں ہیں (لسان العرب، بذیل ملو)۔ ابن کثیرؒ نے سورتوں کے نام وضاحت کے لیے مفصل بیان کیے ہیں (تفسیر القرآن العظیم، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۵۵۷)۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پٹی نے سعید بن جبیرؓ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہیں مثنیٰ اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ان سورتوں میں فرائض، حدود، امثل، خیر و شر اور عبرت و موفقت کے امور بار بار دہرائے گئے ہیں (التفسیر المعمری، ۵: ۳۳ تا ۳۳۴)۔ مشہور تابعی طاؤس کے بقول اس کے معنی پوری کتاب کے ہیں اور اس کی دلیل سورہ الزمر کی آیت ۲۳ کو قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکورہ، ۵: ۳۳۴)۔ ابن منظور نے مثنیٰ سے پورا قرآن حکیم مراد لینے کی تائید میں حسن بن ثابت کے شعر سے بھی استشاد کیا

کہ اکثر اوقات کثرت میں وہ قوت موجود ہوتی ہے جو وحدت میں نہیں پائی جاتی، مثلاً ہاؤں کی بٹی ہوئی رسی۔ مزید تفصیل کے لیے رک بک در آآ بذیل ملو)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

متوالی: (جمع: متلولہ، مقبول عام شکل metoualis) یہ نام جس کے معنی ہیں، ”وہ لوگ جو حضرت علیؓ کی محبت کے مدی ہیں“ اٹھارہویں صدی کی ابتدا سے لبنان کے ان باشندوں کو دیا جاتا ہے جو شیعہ اثنا عشریہ مذہب کے پیرو ہیں۔ اس زمانے میں انہوں نے تین خاندانوں کی قیادت میں امرائے لبنان سے اپنی آزادی حاصل کی تھی، جن کے نام یہ ہیں: (۱) جبل عامل کے آل نصار؛ (۲) طرابلس کے آل حروفش اور (۳) شمل لبنان کے آل حملوہ۔ آج کل کا ایک میلان یہ ہے کہ متلولہ میں ملک شام کے دوسرے حصوں کے فرقہ جعفریہ کے شیعہوں کو بھی شامل کر لیا جائے، بالخصوص ان پندرہ ہزار شیعہوں کو جو حلب، اولب (قوم، نبل، متلولہ خاندان بنو زہرہ، جو پہلے حلب میں نقباء الاشراف کہلاتے تھے) اور اصلاحیہ میں اور دریائے فرات کے کناروں پر آباد ہیں۔ دمشق کے علاقے میں یہ لوگ اپنے آپ کو سنی مانتے ہیں۔ دوسری جانب لبنان میں متلولہ (جن کی تعداد ۳۳۳ میں ایک لاکھ پانچ ہزار تھی) ہمسایہ طور پر ایک علیحدہ اقلیت شمار ہوتے ہیں اور وہ اپنے نمائندے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں (وہ متحدہ قوم پرستوں کے ساتھ مل کر ووٹ دیتے ہیں)۔ ان کی گنجان آبادی جنوبی علاقے (جبل عامل، مرج، عیون، صور، صیدا، کسروان اور ہرمل) میں ہے۔ یہ لوگ مزارع اور تاجر ہیں۔ ان کی حالت کسی قدر بہتر ہے، لیکن وہ عربی شعر و سخن کا خاصا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص عارف الزین صیداوی نے اپنے مطبع اور اپنے رسالہ العرفان کے ذریعے کمال تیس برس تک بڑی کامیابی سے اپنے ہم وطنوں میں تعلیم و تہذیب پھیلانے اور موجودہ تمدن و معاشرت کی نشر و اشاعت کا کام کیا۔

شمل علاقے کے غالی شیعہوں کو ملا کر (جو ازحالیٰ لاکھ نصیریوں پر مشتمل ہیں) جنوب کے متلولہ ملک شام کی قدیم شیعہ آبادی کے بچے کچے لوگ ہیں جن میں بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں، مثلاً دیک الہن۔ وہ ابوزر (دیکھیے اس کا مقام صرند، قدیم Sarepta میں) کی تعلیمات

ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

تاجم القرطبی نے مثلی سے سورہ فاتحہ ہی مراد لی ہے اور امام ترمذی کی اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اُمُّ الْقُرْآنِ اُمُّ الْکِتَابِ اور التَّحِیُّ الثَّلَاثِی ہے۔ اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے اقوال و آراء کی نفی کی ہے (المجامع لاحکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ ۱۰: ۵۵)۔

علامہ الراغبی نے مثلی سے سورہ فاتحہ مراد لیتے ہوئے اس کی فضیلت و اہمیت کا ذکر کیا ہے اور اسے ایک ایسی نعمت عظمیٰ قرار دیا ہے جس کے مقابلے میں جملہ نعمتیں ہیچ ہیں (تفسیر الراغبی، ۳: ۳۵) نیز دیکھیے ملا معین ہمدانی: تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۳ بعد)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

مجموعہ: رکبہ احتیاد

مجوس: (ع) زر خشیں، عربی لغت نویسوں کے نزدیک لفظ مجوس لفظ یہود کی طرح اسم جمع ہے۔ اس کا واحد مجوسی استعمال کیا جاتا ہے۔ مجوس کے مذہب کو "المجوسیہ" کہتے ہیں۔ ارباب لغت مادہ مجس سے باب تنفیل میں مجس اور باب تنفیل میں مجس بنا لیتے ہیں (دیکھیے: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ایک لفظ میں جو لسان اور تاج العروس میں نقل کی گئی ہے ایک ترکیب تار مجوس استعمال کی گئی ہے۔ لغت کی رو سے لفظ مجوس اسم معروف ہے اور "منج کوش" سے مشتق ہے اور اہل لغت کے نزدیک عربی لفظ صغیر الاذنین (چھوٹے کانوں والا) کا فارسی مترادف ہے۔ منج کوش زر تشت نہیں تھا بلکہ یہ شخص اس سے پہلے زور چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے پہل اس نے مجوسیوں کا مذہب جاری کیا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ادبیات عربی میں لفظ مجوس شمالی یورپ یعنی سکندے نوپا کے باشندوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (دیکھیے Recherches: Dozy، ۲: ۲۵۰، وغیرہ)۔ عملہ، شمارہ ۳۳، ص ۱۷۷)۔

قرآن حکیم میں لفظ مجوس ایک بار آیا ہے [الحج: ۱۷]۔ حدیث شریف میں جو شرع اسلامی کے اصل الاصول کی حامل ہے،

مجوس کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ زیادہ مذکور نہیں (نیز مقلح کنوز السنہ، بذیل مادہ المجوس)۔ مجوس کے بارے میں حدیث کالب لباب یہ ہے کہ مجوسی اہل کتاب تو نہیں، لیکن بعض معاملات میں ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرنا چاہیے اور نتیجہ یہ کہ ان کے لیے جزیہ ادا کرنا لازمی ہے۔ عملی طور پر مسلمانوں کا ترقی پذیر حکومتی اقتدار اس کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔

ایک اور روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے مجوس کے متعلق جزء بن معلوینہ (عمہ احنف) کو تحریری ہدایت بھیجی کہ جس مجوسی نے اپنے کسی ذی عہد سے شادی کر رکھی ہو تو اسے اس سے جدا کر دو اور کھانے کے وقت انہیں زمزمہ سے منع کر دو (البیہاری، ۲: ۴۸، کتاب ۵۸، باب ۱)۔ جزء نے ان احکام کی تعمیل کرنا شروع کر دی (ابو عبیدہ: کتاب الاسوال، ص ۱۵۱) اور حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ لینے سے انکار کر دیا تا آنکہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے یہ بیان نہ کر دیا کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (مجر) کے مجوس سے جزیہ قبول کیا (دیکھیے ابوداؤد: محل مذکور)۔

انہیں روایات پر اعتماد کرتے ہوئے فقہانے مجوس کی پست یہ جہی تلی رائے قائم کی ہے کہ وہ اہل کتاب کی طرح ہیں، مگر خود اہل کتاب نہیں ہیں۔ بنابراین ان کے ذبیحہ اور عورتوں کے حلال ہونے کے سوا جو قرآن میں صرف اہل کتاب سے مختص کیے گئے ہیں، ان سے تمام سلوک اہل کتاب جیسا کیا جائے گا۔ وہ ذی بن کر رہ سکتے ہیں، ان سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے، انہیں مملکت اسلامی میں بیچ و شرا کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ ہیں (دیکھیے نیز عبداللہ بدری ہادی: تفسیر، ۶۸۰)۔

اسلامی فتوحات کے دوران میں جو سلوک زر خشیں کے ساتھ روا رکھا گیا اس کے متعلق حسب ذیل مواد پیش کیا جاسکتا ہے: البلاذری (ص ۶۶) کے مطابق اہل یمن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظہور قدسی کا پتا چلا تو انہوں نے اپنے وفود خدمت نبویؐ میں بھیجے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل یمن کی صلح کی پیشکش کو شرف قبول بخشا اور باہمی رضامندی سے ایک صلح نامہ طے پا گیا، چنانچہ آپؐ نے اس عہد نامے کے مطابق اس ملک میں اپنے سفیر بھیجے جنہوں نے دیگر امور کی انجام دہی کے ساتھ ان

لوگوں سے جزیہ بھی فراہم کرنا تھا جو عیسائی، یہودی یا بجوس رہنے کو ترجیح دیتے تھے (البلاذری، ص ۶۹)۔ البین کے زرتشتیوں (المشرف بہ الباء) کو ان بنیوں کی اولاد بتایا جاتا ہے جو وهرز کی فوج میں فارس سے آئے تھے۔ یہ فوج خسرو اول کے حکم سے سیف بن ذی یزن کو اس ملک میں واپس لائی تھی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الاسود (الغنی) الکذاب کے خلاف یمن میں فوج روانہ کی تو اس کے سلاار کو سفارشاہ صلاح دی کہ وہ ان زرتشتیوں کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کرے، کیونکہ الاسود ان کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرتا تھا۔ ان بجوسیوں میں سے ایک بجوسی بنام فیروز بن اللہ سلمی پیش ازیں مشرف باسلام ہو چکا تھا۔

(۲) عمان: ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو زید (الانصاری الخزرجی) کو حکم دیا کہ عمان کے مسلمانوں سے صدقہ اور اسی ملک کے بجوس سے جزیہ لے (البلاذری، ص ۷۷)۔ چنانچہ یہاں بھی اہل اسلام کے عمدہ برتاؤ کے سبب بجوس مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) بحرین: ۶۳۰-۶۳۱ء میں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الطاہر بن عبد اللہ المنزی کو بحرین کی طرف بھیجا تاکہ وہ وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دیں، چنانچہ اس ملک کے کثیر التعداد عربوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسی طرح اس ولایت کے صدر مقام جہر کا نجی مرزبان سی بخت اور بعض دیگر زرتشتی بھی مسلمان ہو گئے، مگر اس ملک کے بیشتر بجوس اپنے مذہب پر قائم رہے اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح، جنہوں نے بحرین میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، جزیہ ادا کرنا پڑا۔

(۴) ایران: ایران میں بجوس کی خصوصیات کو قلم بند کرنے سے پیشتر یہ لکھا جا سکتا ہے کہ آریہ میں بجوس کے ساتھ یہودیوں اور نصاریٰ کی طرح برتاؤ کیا گیا تھا۔ گو ان کو جزیہ تو دینا پڑتا تھا، لیکن وہ جان و مال کے تحفظ کی رعایت سے بہرہ اندوز تھے۔ جب دہلی (دون) کے شہر نے حبیب بن مسلمہ کے آگے ہتھیار ڈالے تو طے شدہ شرائط میں نصاریٰ، یہود اور بجوس کو یکساں شمار کیا گیا۔ شرائط میں یہ بھی مذکور ہے کہ کناس اور بیع (معابد) اصلی منتظمین ہی کی تحویل میں رہیں گے۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق جو خاص طور پر یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے استعمال کیے

جاتے ہیں، زرتشتیوں کے آئینوں پر بھی کیا گیا تھا۔ فتوحات کے دوران میں کثیر التعداد زرتشتی مشرف باسلام ہو چکے تھے جیسے کہ The preaching of :T.W.Arnold Islam (ص ۷۷ وغیرہ) رقم طراز ہے کہ بہت سی وجوہ کی بنا پر بنیوں کو اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مزید برآں جزیہ جس کی ادائیگی زرتشتیوں کے لیے لازمی تھی ان اشخاص سے طلب نہیں کیا جاتا تھا جو مسلمان ہو جاتے تھے۔ جنگ جلولاء کے بعد بہت سے دھتائوں نے اسلام قبول کیا (البلاذری، ص ۲۶۵)۔ برخلاف اس کے ابو موسیٰ الاشعری نے اصفہان کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دی، انہوں نے جزیہ کی ادائی کو ترجیح دی، لیکن اسی شہر کے بعض امرا مسلمان ہو گئے، لہذا وہ صرف خراج (ارضی کا لگن، کتاب مذکور، ص ۳۱۳) ادا کرتے تھے۔

البتہ اس زرتشتی کو (ہر غیر مسلم کی طرح) جو پہلے مسلمان ہو کر بعد ازاں مرتد ہو جاتا تھا موت کی سزا دی جاتی تھی، مثلاً میلان کے ایک دھتائ کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا، جسے حضرت مغیرہ بن شعبہ نے قتل کروایا، (کتاب مذکور، ص ۳۳۳)۔ اسلام کی ترقی کی اور مثالیں ہمیں آذربائیجان کی حالت سے دستیاب ہوتی ہیں۔ جب الاشعث پہلی دفعہ اس ملک کے عامل مقرر ہو کر آئے، تو انہوں نے عرب آبد کاروں کو جنہیں وہ خود اس ملک میں لائے تھے، یہ حکم دیا کہ وہ اس ملک کے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں۔ یہ کوششیں بار آور ثابت ہوئیں، کیونکہ الاشعث جب دوسری دفعہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں آذربائیجان کے عامل ہو کر گئے تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کی کثیر التعداد آبدی مسلمان ہو چکی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲۸ بعد)۔

فتح اسلام کے بعد بھی زرتشتیوں کا مذہب ایران میں قائم رہا۔ المسعودی کے قول کے مطابق تقریباً تمام ایرانی صوبوں میں آئینہ پائے جاتے تھے۔ وہ کتاب ہے (طبع Barbier de Meynard ۸۱:۳) کہ بجوس عراق، فلس، کرمان، بستن، خرمن، طبرستان، ابلال، آذربائیجان، ارون (وہ ان پر ہند سندھ اور چین کا تعلق بھی کرتا ہے) میں آئینوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ قون وسطی کے جغرافیہ دان، جو ایران کے اکثر شہروں کے آتش کدوں کا ذکر کرتے ہیں، المسعودی کے اس عمومی بیان کی پوری پوری تائید کرتے ہیں۔ قون وسطی کے مسلمانوں میں مذہبی رواداری بہت زیادہ

تھی

براؤن کے بقول فارس میں پانچ دہمہ ہیں (ہرج نما عمارات جہاں زر ششی اپنے مُردوں کو اس غرض سے رکھتے ہیں کہ انہیں شکاری پرندے کھا جائیں)۔ ان میں سے ایک تھران کے جنوب میں ہے اور دو کمران میں اور دو یزد میں ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں یزد کے مقام پر گہروں کی حالت اچھی نہ تھی۔ یزد میں گہروں کو یود و نصاریٰ کی بہ نسبت زیادہ حقارت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ گہروں کے ساتھ یزد کی بہ نسبت بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔

ماخذ: متن متلاہ میں مندرجہ ہیں۔

○

محاسبی: ابو عبد اللہ، عارف بن اسد الحضری جو محاسبی کے نام سے مشہور ہیں، "یعنی وہ شخص جو اپنے ضمیر کا حاسبہ کرتا ہے۔" وہ ہمرے میں پیدا ہوئے اور ۸۵۷/۲۳۳ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔ وہ شافعی مذہب کے فقیہ تھے اور پہلے ایسے حکم تھے جو عقل سے کام لینے کی حمایت کرتے تھے اور جنہوں نے معتزلہ کی کلامی اصطلاحات کو سب سے پہلے انہیں کے خلاف استعمال کیا۔ آخر میں انہوں نے ایک تارک الدنیا زاہد کی زندگی اختیار کر لی تھی اور یہ اس ذہنی انقلاب کا نتیجہ تھا جو مدتوں کے غور و فکر کے بعد ظہور میں آیا جس کا ذکر خود انہوں نے اپنی وصلیا کے شروع میں کیا ہے۔ جس وقت (امام احمد) ابن حنبل نے متکلمین پر تنقید شروع کی تو معتزلہ کے ساتھ یہ بھی عام احتساب کی لپیٹ میں آ گئے۔ مجبور ہو کر انہوں نے ۸۳۲ھ/۸۴۶ء میں تعلیم و تدریس کو خیر باد کہا اور گوشہ نشینی میں انتقال کیا۔

ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: رعلیہ فی حقوق اللہ، وصلیا (درست تر: نصائح)، کتاب التوہم، ماہیۃ العقل و معنہ، رسالہ المفکر، قلم الصلوۃ۔ ان میں سے کوئی بھی ابھی طبع نہیں ہوئی۔ دواء داء النفوس، جو اسپرنگر Sprenger ان کی طرف منسوب کرتا ہے، وہ ان کے زمانے سے پہلے کی تصنیف ہے، اسے ان کے خاص استاد احمد بن عامر الانفاکی نے مرتب کیا تھا۔

محاسبی پہلے صوفی ہیں جن کی تصانیف میں مکمل دینی تعلیم آشکارا ہے۔ ان میں صحیح فلسفی تفریقات کی بالکل نئی طرح پابندی کا پورا لحاظ

رکھا گیا ہے اور سادہ ترین روایات سے والہانہ عقیدت کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ مغالطی ہاتھ کی شدید جستجو پائی جاتی ہے۔

رعلیہ ان کی سب سے اہم کتاب ہے، یہ ۱۱ ابواب میں نصائح پر مشتمل ہے جو انہوں نے اپنے شاگرد کو کی تھیں۔ یہ حیات ہاتھی کا ایک مکمل ضابطہ و دستور پیش کرتی ہے۔ العزالی نے احیاء لکھنے سے پہلے اسی کتاب سے استفادہ کیا تھا اور پلو جو وفا، فوق، اعتراضات کے اس کی شہرت عربی بولنے والے صوفیوں میں مدت تک برقرار رہی، شلالیہ نیز مری، ابن عہد رندی اور زروق برنوسی ہمیشہ اس کے پڑھنے پڑھانے کی سفارش کرتے رہے اور ان میں سے ایک یعنی عزالدین المقدسی نے اس کا ایک خلاصہ تیار کیا ہے۔

اشعری علمائے دین بھی محاسبی کو ہنا پیشروان کر ان کی عزت کرتے ہیں۔

ماخذ: (۱) المجوری: کشف المحجوب، طبع Zhukovski لینن گراڈ ۱۹۳۶ء، ص ۳۳، ترجمہ نکلسن در GMS ۱۹۹۱ء، ص ۱۰۸، ۱۷۶، (۲) الغزالی: المنقذ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۸ تا ۳۹، (۳) السماعی: کتاب الانساب، در GMS ۱۹۹۲ء ورق ۵۰۹، ب بعد، (۴) البیہی: طبقات، ص ۲: ۳۷ تا ۳۲۔

○

محراب: رک بہ مسجد

○

المحرم: اسلامی تقویم میں، جس کا آغاز ہجرت نبوی سے ہوا، قمری سنہ کا پہلا مہینہ ہے۔ حکم الہی کے مطابق اسلامی شریعت میں سال کے بارہ مہینے مقرر ہیں۔ ماہ و سال کا یہ نظام آفریش کائنات سے قائم و دائم ہے۔ ان مہینوں میں سے اللہ تعالیٰ نے چار (المحرم، رجب، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ) برکت و حرمت والے مہینے قرار دیئے ہیں۔ ان مہینوں کے تقدس و احترام کے پیش نظر ان میں جنگ و جدال اور قتل و قتل کو ممنوع ٹھہرایا گیا ہے۔ ان چار مہینوں میں طاعت و عبادت زیادہ مقبول ہوتی ہے اور گنہ و معصیت زیادہ قاتل نفرت اور زیادہ مستوجب سزا ٹھہرتی ہے۔

جزیرۃ العرب میں قمری سنہ کا رواج حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اسلامی

کا الٹا دکھ جائے پیش آیا (تفصیلات کے لیے رک بہ لام حسینؑ مشورہ اور کر لیا)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید [التوبہ]: ۳۶؛ (۲) امیر علی بیچ آبادی: تفسیر مواہب الرحمن، بذیل آیت مذکورہ؛ (۳) البخاری: ۱؛ کتب التوحید، باب ۳۴، کتب المغازی، باب ۷۷، کتب التفسیر، بذیل آیت مذکورہ؛ (۴) الرزوی: کتب الاذنیہ والاکنہ (حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ)؛ (۵) السیوطی: الشارح فی علم التاریخ، لا یلیون دکن ۱۸۹۳ء؛ (۶) السیوطی: الايام والشهور؛ (۷) حکیم وکیل احمد سکندر پوری: تقویم الاسلام (مطبع آگرہ اخبار)، ص ۳۲ تا ۳۸، و مواضع کثیرہ۔



محل: (زیادہ صحیح: محل، ع، مادہ ح م ل (محل) نما) سے اسم عرف کا مینہ، ج: محال، کھاد، اونٹ کا حودج، نیز ان شاندار اور آراستہ و بھڑاستہ پالکیوں یا حودجوں کا نام، جو تیرہویں صدی سے مسلمان بادشاہ ج کے موقع پر مکہ مکرمہ بھیجتے رہے ہیں، تاکہ وہ اپنی خود بخاری اور اس تقریب میں اپنے تعظیم و تکریم کے استحقاق کا اظہار کر سکیں۔ جس اونٹ پر یہ محل بار کیا جاتا تھا اس پر کوئی سوار نہ ہوتا، بلکہ اسے سارے پکڑ کر چلایا جاتا تھا۔ وہ قافلے میں سب سے آگے ہوتا اور قافلے کا ایک مقدس عنصر شمار ہوتا تھا۔ بادشاہوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے جو اسراف اس سلسلے میں ہوتا تھا، اس کی مثال اس محل کے ذکر میں ملتی ہے، جو بڑے پیمانے پر سونے، موتیوں اور جواہرات سے آراستہ تھا اور جسے ۱۷۷۱ء میں عراق سے مکہ مکرمہ بھیجا گیا تھا (Wiistenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka ۲۰۶/۱۸۵۹: ۲۷۸)۔ سب سے بیش قیمت، محل حاجیوں کے قافلے کے ہمراہ قاہرہ سے روانہ ہوتا تھا۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مصری محل کے غلاف کو کعبۃ اللہ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مزار مقدس کے غلاف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ درست نہیں، حاجیوں کے بڑے قافلے کے ساتھ ”کسوہ“ یعنی خانہ کہ یہ کاغذ تو ضرور جاتا تھا، لیکن اس کا محل سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

عبادت، شلاج اور رمضان کے روزے بدل بدل کر مختلف موسموں میں آتے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں عرب اپنی اغراض کی خاطر مینوں کو آگے پیچھے کر لیتے تھے۔ اس سے عبادت کے موسم اور اوقات بھی متاثر ہوتے تھے۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور اعلان کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے احکام شریعت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے قمری حساب کو پسند فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعۃ الاولیاء کے مبارک موقع پر خطبہ ارشاد فرمایا ہوئے اس امر کی تاکید فرمائی کہ ابتداء آفریقہ سے اللہ تعالیٰ نے جس طرح مینوں کی تعداد اور ترتیب معین کر دی ہے اسے برقرار رکھا جائے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے مینوں کی ترتیب میں جو گزبہ پیدا ہو گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی ہے اور مینے اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ہیں۔ شری لفظ سے قمری حساب ہی معتبر اور قابل اعتدال ہے اور قمری مینوں اور تاریخوں کی حفاظت اور نگہداشت فرض کفایہ ہے۔

جبری قمری سن کا آغاز عہد نبویہ سے ہو چکا تھا۔ آپؐ نے اپنے ایک ہمد مبارک میں جو نجران کے نصاریٰ کے نام تھا، پانچواں سال ہجرت تحریر کرنے کا حکم دیا تھا (الشارح فی علم التاریخ، ص ۳) البتہ عام رواج اور سرکاری حیثیت حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا کارندہ ہے۔

قمری حساب سے سال کے تقریباً ۳۵ دن ہوتے ہیں جبکہ شمسی حساب سے ۳۶۵ دن۔ اس طرح ایک سال کے بعد دونوں تقویموں میں دس دن کا فرق ہو جاتا ہے اور تین سال کے بعد ایک مینے کا الحرام الحرام کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے قریش مکہ اس مقدس مینے کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی زمانہ قبل از نبوت میں عاشورہ (دسویں محرم) کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لے گئے تو وہیں بھی دسویں محرم کا روزہ رکھتے رہے، بلکہ روزے کے لیے نویں تاریخ کو بھی شامل کر لیا۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشورہ کے روز کھانے پینے میں فراخ دستی اور کشادہ دلی سے رزق میں کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ عاشورہ کے روز ہی حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت

معنوں میں مشرقی شاعری میں عام طور پر بہت رائج ہے، خصوصاً مجنوں و لیلیٰ کے قصے کے ضمن میں، چنانچہ لیلیٰ کو اکثر لیلیٰ محمل نہیں کہا جاتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: پیغمبر اسلام

سرور کائنات، خاتم الانبیاء کا سلسلہ نسب اس طرح ہے: ابو القاسم محمد بن عبد المطلب (سبیبہ الحمد) بن ہاشم (عمو) بن عبد مناف (المغیرہ) بن قصی (زید) بن کلاب بن خزیمہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر (قریش) بن مالک بن النضر (قیس) بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ (عامر) بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

یہاں تک تو نسب نامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اور متفق علیہ ہے، البتہ اس سے آگے اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض نسب نگار تو صرف معروف اجداد کا اور بعض تمام اجداد کا ذکر کرتے ہیں۔ بہر حال آپ کے یہ تمام اجداد اور آپ کی تمام اہل و عیال و جدات نجابت و شرافت اور پاکبازی و اعلیٰ اخلاق کا پیکر اتم تھیں۔ آپ خود اپنا مرتبہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "میں اولاد آدم کا سردار ہوں، مگر اس میں فخر کی کوئی بات نہیں" بعض مستند روایات سے بنو ہاشم، قریش مکہ اور بنو کنانہ کی درجہ بدرجہ فضیلت کا پتہ چلتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جس طرح آپ کی ذات اقدس مجموعہ اوصاف حمیدہ تھی، اسی طرح آپ کا خاندان بھی شرافت و نجابت کا مظہر اتم تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاندانی طور پر حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیم کے والد آذر اور ان کی قوم بت پرست تھی، اس لیے مجبوراً انہیں اپنے آبائی وطن بابل سے ہجرت کرنا پڑی۔ راستے میں ہلہ مصر نے ایک غیبی شان دیکھ کر اپنی نعت جگر "ہاجر" (یا ہجرہ) حضرت ابراہیم کے نکاح میں دے دی۔ ان سے حضرت اسماعیل کی ولادت ہوئی۔ ولادت کے کچھ ہی دنوں کے بعد حضرت ابراہیم ان کو اور ان کی والدہ ماجدہ کو صحراے حجاز میں اس مقام پر چھوڑ آئے، جہاں بعد میں مسجد الحرام کی تعمیر عمل آئی۔ حضرت ابراہیم اپنے بیٹے اور بیوی سے ملنے کے لیے اکثر تشریف لاتے رہتے تھے۔ ایک ایسے ہی سفر میں انہوں نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل

بعض اوقات ایسے خطرناک بھی گزرے ہیں جو محمل بھیج کر اپنی اس کوشش کا اظہار کیا کرتے تھے کہ انہیں شرفائے مکہ کا محفل اور شاہی آقا تسلیم کر لیا جائے، جنہیں جلد ہی دوسروں نے اس اقتدار سے محروم کر دیا۔ یہ حقیقت کہ مصری محمل کو ایک اعزازی مرتبہ حاصل ہو گیا اور صرف شام سے آنے والا محمل ایسا تھا جس کا کسی حد تک اس سے مقابلہ کیا جاسکتا تھا، ملوک سلاطین کے سیاسی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عثمانی حکمرانوں نے اس ضمن میں کوئی رد و بدل نہیں کیا اور تقنینیہ سے ایک بار محمل بھیجنے کی جو کوشش کی گئی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ ۱۸۰۷ء میں نجدیوں کی فتح مکہ سے ارسال محمل کی رسم بند ہو گئی، کیونکہ اس قسم کی ظاہری دھوم دھام سے انہیں سخت نفرت تھی، لیکن جب وہ وہاں سے نکل دیئے گئے تو یہ رکوت دور ہو گئی اور محمد علی کے دور حکومت میں مصری محمل کو از سر نو مقام فخر و عزت حاصل ہو گیا۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ملک شام سے محمل کی روانگی بند ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مصری حکومت اور شاہ حسین (۱۹۱۵ء-۱۹۲۳ء) کے درمیان بعض مسائل کے متعلق اختلافات پیدا ہو گئے، مثلاً اس سفری پہنچل کے بڑے افسروں کے کیا اختیارات ہوں گے جو محمل کے ساتھ جائیں گے اور اس کے استقبال کی تقریب پر کیا رسوم بجالائی جائیں گی۔ ان اختلافات کی وجہ سے دوبارہ محمل نہ بھیجا جاسکا۔

جب ابن سعود انجاز کا حکمران بن گیا تو محمل کے لیے طویل گفت و شنید ہوئی رہی۔ ابن سعود کا اصرار تھا کہ باجا و غیرہ جو عام طور پر محمل کے ساتھ بجا جاتا ہے، وہ ترک کر دیا جائے اور ہر قسم کی غیر شرعی رسوم کو چھوڑ دیا جائے۔ اسے اس کے ساتھ آنے والے مسلح حفاظتی دست پر بھی اعتراض تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی اپنی خود مختاری کی نفی ہوتی تھی۔ ۱۹۳۶ء میں فریقین کے مطالبات میں کوئی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش بے سود ثابت ہوئی، بلکہ ابن سعود کے اخوان اور مصری سپاہیوں کے درمیان ایک جھڑپ بھی ہو گئی اور ابن سعود کو اسے ختم کرنے کے لیے ذاتی طور پر مداخلت کرنا پڑی، جب سے مصری حکومت نے محمل بھیجنا بند کر دیا ہے۔

مذکورہ بالا مخصوص مفہم کے علاوہ محمل کا لفظ محض صودج کے

آپؐ کی دو حیل اور نخیل دونوں کتاب بن موہ پر جا کر مل جاتے ہیں۔

شادی کے کچھ عرصے کے بعد جناب عبداللہ تجارت کے سلسلے میں قریش مکہ کے ایک قافلے کے ساتھ شام گئے۔ واپسی کے سفر میں مدینہ منورہ پہنچ کر بیمار پڑے اور وہیں وفات پا گئے۔

جناب عبداللہ کی وفات کے کچھ عرصے کے بعد موسم بہار بروز دوشنبہ ۳ ربیع الاول، عام الفیل / ۲۰۔ اپریل ۵۷۱ء کو مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی جس پر خاندان بھر میں خوشی و مسرت کا اظہار کیا گیا، بالخصوص جناب عبدالمطلب نے تو دل کھول کر جیم پوتے کی ولادت کی خوشی منائی، نام محمد اور احمد رکھے گئے۔

آپؐ کی ولادت باسعادت کے دنوں میں دنیا میں بعض حیرت انگیز اور انوکھے واقعات دیکھنے میں آئے، مثلاً ایوان کسریٰ کے چودہ کنکروں کا گرنا، آتش کدوں کا سرد ہو جانا، بحیرہ سلوہ (طبریہ) کا خشک ہو جانا، نیز کسریٰ کا خواب، مختلف علاقوں میں زلزلہ آنا اور چٹوں وغیرہ کا منہدم ہو جانا (دیکھیے کتب سیرت، نیز آآذیل لہ)۔ یہ گویا اس بات کا اعلان تھا کہ دنیا کی تہذیب نو کرنے والی شخصیت کی نمود ہونے والی ہے، جس سے تمام نظام بکھر کر رہ جائیں گے۔

جناب عبدالمطلب بعد مسرت اپنے پوتے کو دیکھنے آئے، پھر یمن و برکت کے لیے گود میں اٹھا کر خانہ کعبہ لے گئے۔

سات دن کے بعد آپؐ کا عقیقہ کیا گیا، اس موقع پر قریش مکہ کو کھانا کھلایا گیا اور آپؐ کے نام نانی کا اعلان کیا گیا، دستور کے مطابق سات دنوں تک آپؐ نے اپنی والدہ ماجدہ کا اور پھر چند دنوں تک حضرت ثویبہؓ کا دودھ پیا، بعد ازاں خاندان بنی سعد کی ایک خوش بخت خاتون حضرت حلیمہ سعدیہ نے آپؐ کو گود لے لیا اور دودھ پلایا۔

حضرت حلیمہ سعدیہ کو ”نفسہ محمدؐ“ سے بے حد پیار تھا اسی بنا پر انہوں نے آپؐ کی رضاعت بڑے شوق آمیز طریقے سے کی۔

آپؐ کی تشریف آوری کے طفیل حضرت حلیمہ کے گھر اور بل و دولت میں برکت ہوئی اور کسی قسم کی تنگی نہ رہی۔ وقتاً فوقتاً حضرت حلیمہ آپؐ کو مل سے ملانے مکہ مکرمہ لاتی رہی ہوں گی۔ حضرت سعدیہ کے ہاں دوران قیام میں چند واقعات پیش آئے، جن میں شوق صدر کا واقعہ سب سے اہم ہے۔ آپؐ کے رضائی بن

کر، دنیا میں خدا کے پہلے گھر ”کعبۃ الملقی“ زادوا اللہ شرفاً و کرامہ کی تعمیر مکمل کی (رک بہ کعبہ)۔ ”چاہ زمزم“ کی موجودگی کے باعث قبائل جرہم اور ایاد کے خانہ بدوش عرب حضرت ہاجرہؓ کی اجازت سے یہاں آئے۔ بعد ازاں اول الذکر سے حضرت اسماعیلؑ کا سرالی تعلق قائم ہوا، مگر خانہ کعبہ کی تولیت مستقل طور پر اسماعیلی خاندان میں رہی، البتہ درمیان میں کچھ عرصے کے لیے بنو اسماعیل اور بنو جرہم مشترکہ طور پر اور کچھ وقت کے لیے بنو خزاعہ کعبۃ اللہ کے متولی رہے۔ آنحضرت کے ایک جد امجد قصی کے زمانے سے خانہ کعبہ کی تولیت دوبارہ بنو اسماعیل (قریش) کے ہاتھ آگئی۔ قصی نے مکہ مکرمہ میں ایک شہری ریاست کا آغاز کیا، مگر اپنی وفات کے وقت حکومت اپنے بیٹوں میں بانٹ دی۔ آغاز اسلام کے وقت یہ عہدے تقسیم در تقسیم ہونے کے عمل سے گزر چکے تھے۔ ان تمام عہدیداروں پر مشتمل مجلس ہی علاقے کی حکمران تھی۔ البتہ مجلس عہدیداران میں سے کوئی سرکردہ شخص سب سے بڑا سردار سمجھا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دارا جناب ہاشمؑ جن کے نام پر آپؐ کے خاندان کا نام ہاشمی (بنو ہاشم) پڑا، وہ اسی طرح قریش مکہ کے ایک رئیس اعظم تھے۔ وہ اپنے فیاضانہ برتاؤ کے باعث خصوصی شہرت کے حامل تھے۔ انہوں نے اور ان کے بھائیوں نے بین النبی اور غیر ملکی تجارت میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ جس کے باعث اہل مکہ کی اقتصادی حالت بہتر ہوئی اور عربی زبان ہر جگہ بولی اور سمجھی جانے لگی۔

ہاشم اور مطلب کی وفات کے بعد خاندان کی قیادت جناب عبدالمطلب کے ہاتھ میں آئی، جنہوں نے یمن اور حبشہ کے درباروں میں اپنی قوم کی نمائندگی کی، ان درباروں میں انہیں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ انہوں نے ایک نئی اشارہ پا کر چاہ زمزم دریافت کیا۔ انہوں نے چھ نکاح کیے جن سے ان کے ہاں بارہ یا تیرہ بیٹے اور چھ بیٹیاں پیدا ہوئیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد جناب عبداللہ اور آپؐ کی بھی ام حکیم ایمناءؓ جڑواں پیدا ہوئے، وہ اپنے باپ کے بڑے لڑکے اور چہیتے تھے۔ وہ حسن صورت اور حسن سیرت کا پیکر تھے۔ اشارہ یا مکھیں سہل کی عمر میں ان کا نکاح بنو زہرہ کی ایک نیک خصل، پاکباز خاتون العیدہ ” آمنہ بنت وہب“ سے ہوا۔

بھائیوں کے ہم حسب ذیل ہیں : عبداللہ بن حارث، ایدہ بنت الحارث اور اشیاء (خداوند عذاب)۔ قبیلہ بنو سعد کے اس قیام کے دوران آپؐ نے بنو سعد کی فصیح و بلیغ زبان بھی سیکھی۔ چار یا پانچ برس کی عمر میں حضرت حلیمہ نے آپؐ کو بادل خواستہ مکہ مکرمہ آپؐ کی والدہ کے پاس چھوڑا۔ جناب عبدالملک نے اس خوشی میں بہت ساسونا اور کئی اونٹ صدقہ کیے اور دایہ کو بہت ساناعام و اکرام دے کر واپس بھیجا۔

حضرت حلیمہ کے ایمان لانے کے متعلق اختلاف ہے مگر اصحاب میر نے فقہ روایات کے مطابق آپؐ کے رضاعی والد (حضرت حلیمہ کے شوہر) حارث بن عبدالعزیٰ رضاعی بھائی عبداللہ اور بن شیماء کے اسلام لانے کو ترجیح دی ہے۔

نومری : آپؐ کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ نے اپنے لخت جگر کی تربیت پرورش اور نگہداشت میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی علاوہ ازیں ہمہ وقت خبر گیری کے لیے اپنی باندی ام ایمن کو حضورؐ کی خدمت کے لیے مامور کیا جب آپؐ کی عمر مبارک چھ سال کی ہوئی تو آپؐ کی والدہ ماجدہ آپؐ کو مدینہ منورہ اپنے ساتھ لے گئیں مدینہ منورہ (عرب) میں آپؐ نے بنو نجار کے محلے میں قیام فرمایا۔ واپس آتے ہوئے مقام ابواء میں آپؐ کی والدہ ماجدہ انتقال فرما گئیں۔ اب آپؐ کے دادا جناب عبدالملک ہی آپؐ کو مل اور پاپ دونوں کا پیار دیتے اور آپؐ کی کفالت و تربیت کا پورا پورا خیال رکھتے تھے۔ جب آپؐ کی عمر مبارک ۸ سال کی ہوئی تو شفیق دادا بھی رحلت فرما گئے۔ وفات سے پہلے آپؐ کے دادا آپؐ کو جناب ابوطالب کے سپرد کر گئے۔

ابوطالب اور ان کی بیوی دونوں ہی آپؐ پر بے حد مہربان رہے۔ مگر بایں ہمہ ابوطالب دولت ایمان سے محروم رہے جبکہ ان کی بیوی فاطمہ مشرف باسلام ہوئیں۔

اسی زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ کے گرد و نواح میں بکریاں چرانے کا شغل اختیار فرمایا۔ مگر خدا تعالیٰ کی مہربانی سے اس وقت کے مشرک بچوں میں جو اخلاقی اور اعتقادی خرابیاں پائی جاتی تھیں آپؐ ان سے مکمل طور سے محفوظ رہے آپؐ کو ابتدائی زمانے سے ہی کفر و شرک اور رسوم قبیحہ سے نفرت رہی۔

عمد جوانی : آپؐ کی جوانی اور شباب کا دور بھی عزت و نیک نامی کا دور تھا۔ آپؐ اپنے چچا ابوطالب کی کپڑے اور عطر کی دوکان

میں انکی معاونت کے علاوہ ان کے ساتھ شام وغیرہ کے سفر میں بھی ساتھ رہے جس کے دوران میں بعض حیرت انگیز واقعات پیش آئے۔ اس زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ میں بہت جلد ایک راستہ باز معاملہ فہم خوش سلیقہ ہمت کے بچے اور دیانت دار تاجر کی حیثیت سے پوری طرح شہرت حاصل کر لی۔

جب آپؐ کی عمر مبارک ۲۵ سال کی قریب ہوئی تو آپؐ کی نیک شہرت سن کر مکہ مکرمہ کی ایک پاکہاز خاتون حضرت خدیجہ الکبریٰ نے آپؐ کو اپنے سلع تجارت کو شام لیجانے اور وہاں سے متبادل سلع لانے کے لیے منتخب کیا اس تجارتی معاملے میں حضرت خدیجہ نے آپؐ کو انتہائی دیانت دار اصول پرست اور مخلص انسان پایا اور بہت سی خوبیاں مشاہدہ کیں تو آپؐ کو شادی کا پیغام دیا جو آپؐ نے چچا ابوطالب کے مشورے سے قبول کر لیا۔ بلاآخر دونوں کی شادی طے پاگئی۔ خطبہ نکاح جناب ابوطالب نے پڑھا۔

اسی زمانے میں حلف الفضل کے مشہور معاہدے کی تجدید ہوئی اس معاہدے کے شرکانے مظلوم کی حمایت اور ظالم کی مخالفت کا عہد کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی زور و شور کے ساتھ اس معاہدے کی تجدید میں حصہ لیا۔ اس معاہدے کے بنیادی جذبے (مظلوم کی حمایت و نصرت) کو آپؐ نے بعد میں ہمیشہ یاد رکھا۔ تجارتی سفروں کے دوران میں آپؐ نے مشرقی و جنوبی عرب (یمن و شام) وغیرہ کے بہت سے شہروں اور مغلط کو دیکھا تھا جن کا ذکر بہت سی روایات میں ملتا ہے تاہم یہ بات وضاحت طلب ہے کہ آیا آپؐ نے حبشہ کا بھی سفر کیا تھا یا نہیں۔ بعض علما کے خیال میں بعض قرآن اس کے حق میں ہیں۔

زید بن حارثہ : زید بن حارثہ بچپن میں کچھ لوگوں کے ہاتھ لگ گئے جنہوں نے ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا انہیں حکیم بن حزام نے خرید کر حضرت خدیجہ کو اور حضرت خدیجہ نے آپؐ کو بہہ کر دیا۔ بعد میں اس کے والد کو پتہ چلا تو اس نے زید کو اپنے ساتھ لیجنا چاہا مگر حضرت زید نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و شفقت سے متاثر ہو کر ساتھ جانے سے انکار کر دیا یہ سن کر آپؐ نے حضرت زید کو اپنا منہ بولا بیٹا (سنی) بنانے کا اعلان کیا۔

قصر خانہ کعبہ : اسی زمانے میں قریش مکہ نے خانہ کعبہ کی تعمیر شروع کی کیونکہ خانہ کعبہ کی پرانی عمارت منہدم ہو گئی تھی۔ تعمیر

آپؐ کے ابن عم حضرت علیؑ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؑ بن حارثہ سے پہلے پہل اسلام قبول کیا۔ دعوت و تبلیغ کا یہ خفیہ کام تقریباً "تین سال تک جاری رہا" اس عرصے میں تقریباً "چالیس کے قریب افراد نے اسلام قبول کیا۔

دعوت عام: بعد ازاں آپؐ کو اعلانیہ تبلیغ اسلام کا حکم ملا تو آپؐ نے قریش مکہ کو صفا کی پہاڑی کے نیچے جمع کیا اور مختصر مگر مؤثر ترین انداز میں اسلام کی دعوت دی۔ قریش مکہ کی جانب سے اسی وقت اسلام کی مخالفت کا آغاز ہو گیا۔

اس اعلان عام کے بعد آپؐ اور آپؐ کے جانثاروں نے بڑی سرگرمی اور محنت و جانفشانی سے تبلیغ کے متمم ہوش کام کو جاری رکھا۔ اس طرح حق و باطل کی یہ سنگش دن بدن بڑھتی چلی گئی۔ اسی زمانے میں ایمان توحید کے بعد دو رکعت نماز کا حکم نازل ہوا اور بعض روایات میں فجر و عصر کی نمازوں کا بھی ذکر ہے۔

ایذا رسانی: جب مکہ مکرمہ میں اسلام کی اشاعت ہونے لگی تو قریش مکہ نے رد عمل کے طور پر کمزور اور غریب مسلمانوں کو طرح طرح سے جسمانی، ذہنی اور مالی طور پر ستانا شروع کر دیا۔ بلاکشن اسلام میں حضرت بلالؓ خاندان یاسرؓ اور قریش مکہ کے بہت سے غلام اور نوجوان شامل تھے۔

تحریر و ضبط قرآن: قرآن مجید تھوڑا تھوڑا کر کے تقریباً ۲۳ سالوں میں مکمل ہوا۔ آپؐ نے ابتدا سے ہی اس کی تحریر و کتب کا اہتمام شروع کر دیا۔ جو آیت یا سورہ نازل ہوتی، آپؐ پہلے عورتوں اور مردوں کے مجمع عام میں اس کو سناتے، پھر کسی کاتب وحی کو بلا کر اسے لکھوا دیتے۔ اس کے علاوہ رمضان المبارک میں نازل شدہ قرآن مجید کے دور کا خصوصی اہتمام ہوتا تھا، یہ عمل "محرمہ" کہلاتا تھا، عرسہ اخیرہ کی بڑی شہرت ہے۔

ایذا رسانی میں شدت: جلد ہی قرآن حکیم میں بت پرستی کی مذمت میں سخت ترین آیات نازل ہونا شروع ہو گئیں، جس کے جواب میں قریش مکہ نے بھی مسلمانوں پر غنیوں کا سلسلہ مزید تیز کر دیا۔ اس مہم میں ابو جہل پیش پیش تھا، کیونکہ اسے بنو ہاشم (حضورؐ کے خاندان) سے پرانی کد تھی۔

عقب بن ابی معیط بھی نامور دشمنان اسلام میں سے تھا، ایک روز اس نے آپؐ کی گردن میں چادر ڈال کر اس زور سے گرہ دی کہ

کے موقع پر مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا، لیکن جب حجر اسود کی تعصیب کا وقت آیا اور ہر شخص نے یہ اعزاز حاصل کرنے کی کوشش کی، جس کے نتیجے میں قریب تھا کہ خون خرابہ شروع ہو جاتا کہ ایک بوڑھے کے مشورے پر یہ طے پایا کہ اس وقت جو شخص سب سے پہلے مسجد کے دروازے سے اندر آئے گا اسے حکم ہٹا لیا جائے گا، اتفاق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لے آئے۔ آپؐ کو دیکھ کر سب لوگوں نے خوشی کا اظہار کیا۔ آپؐ نے ماجرا سن کر ایک چادر منگوائی اور حجر اسود کو اس میں رکھوا لیا۔ پھر اس چادر کے کنارے قبائل کے سرداروں کو پکڑائے اور انہیں چادر اٹھانے کو کہا، پھر آپؐ نے سب کی اجازت سے اسے اس کے مقام پر نصب فرما دیا۔ روحانی ریاضت سے شغف: جوں جوں آپؐ کی عمر مبارک بڑھتی جاتی تھی، آپؐ کی طبیعت میں تعالیٰ اور غلط گزینی کی عادت پختہ ہوتی جاتی تھی۔ آپؐ کی یہ تعالیٰ شرک اور رسوم شرک سے بیزار اور ذات باری تعالیٰ میں مگرے غور و فکر کی آئینہ دار تھی۔ اس مقصد کے لیے آپؐ نے غار حرا کو منتخب کیا، جہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا تھا۔ یہاں آپؐ کئی کئی روز مقیم رہ کر مصروف عبادت رہتے۔ یہ ایک قسم کا احکاف تھا۔

بہشت مبارکہ: جب آپؐ کی عمر مبارک قری اعتبار سے چالیس سال ہوئی تو روح الامین آپؐ کے پاس تشریف لائے اور آپؐ کو مقام نبوت پر سرفرازی کا مژدہ سنایا اور سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات آپؐ کو پڑھائیں۔ نماز کا طریقہ بھی اس وقت حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو تعلیم دیا۔ بعد ازاں آپؐ سخت گھبراہٹ کے عالم میں تشریف لائے اور فرمایا مجھے کبل اوڑھا دو۔ جب ذرا طبیعت سنبھلی تو سارا ماجرا حضرت ندیہؓ کو سنایا۔ حضرت خدیجہؓ نے اور بعد ازاں ان کے ابن عم ورقہ بن نوفل نے بھی آپؐ کو قبلی دی اور نزول جبریلؑ کی کیفیت کو حضرت موسیٰؑ پر نزول وحی کی کیفیت سے مماثل قراہ دیا۔ اس کے بعد وحی میں تین سال تک انتظار آگیا۔

اسلام کی دعوت و تبلیغ اور السابقون الاولون: وحی کا آغاز ہوتے ہی آپؐ نے دعوت و تبلیغ اور معاشرے کی تعمیر و تزکیہ کے عمل کا آغاز کر دیا۔ اس ضمن میں آپؐ نے اپنے قریب ترین لوگوں سے دعوت کا آغاز کیا، چنانچہ عورتوں میں آپؐ کی بیوی حضرت خدیجہؓ، دوستوں میں آپؐ کے رفیق غار حضرت ابو بکرؓ، افراد خانہ میں سے

آپ کا دم کھٹنے لگا۔ بعض نیک دل حاضرین نے آپ کو اس کے چنگل سے رہائی دلائی۔ آپ کا چچا ابولسب اور چچی ام جیل بھی اسی گروہ میں شامل تھے۔ ابولسب بھرے مجموعوں میں آپ کے خلاف بدزبانی کرتا اور چچی راستے میں اور مکان قریب ہونے کے باعث آپ کے گھر میں گندگی پھینک دیتی، اس کے علاوہ آپ پر راستے میں آوازے کسے جاتے، پتھر مارے جاتے اور طرح طرح سے ستایا جاتا۔ آپ پر ایمان لانے والے مردوں اور عورتوں کے ساتھ بھی طرح طرح کے سختیاں روا رکھی جاتیں، تا آنکہ آپ کے لیے حدود مکہ میں تبلیغ کرنا ناممکن ہو کر رہ گیا۔ چنانچہ آپ نے باہر سے آنے والوں اور مکہ کے مصلحت میں بسنے والوں پر زیادہ توجہ دینا شروع کر دی۔

اس زمانے میں آپ کا قیام ایک مجلس صحابی حضرت ارقم بن ارقم کے مکان واقع صفا میں ہوتا تھا۔

حضرت حمزہؓ کا قبول اسلام : ایک روز ابو جہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پتھر مار کر زخمی کر دیا تھا حضرت حمزہؓ کو پتہ چلا تو غصے میں بھرے ہوئے ابو جہل کے پاس گئے اور ”مکن“ سے اسے بھجوا کر دیا۔ جب حضرت حمزہؓ نے یہ خبر حضور کو سنائی تو آپ نے فرمایا کہ مجھے تو تمہارے قبول اسلام سے اس سے زیادہ خوشی ہوگی، اس پر حضرت حمزہؓ مسلمان ہو گئے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا شرف با اسلام ہونا : حضرت حمزہؓ کے قبول اسلام کے تھوڑے دنوں کے بعد مکہ کرمہ کی ایک نامور شخصیت حضرت عمر فاروقؓ نے بھی اسلام قبول کر لیا وہ ابو جہل کے کہنے پر آنحضرت کے قتل کی نیت سے نکلے تھے۔ راستے میں ایک صحابی نعیم بن عبد اللہ نے انہیں ان کی بہن فاطمہؓ اور بہنوئی کی جانب متوجہ کر دیا، حضرت عمرؓ پہلے تو ان پر خفا ہوئے اور انہیں مارا پٹا، مگر پھر نرم ہو گئے اور اسلام قبول کر لیا۔ ان کے قبول اسلام سے مسلمانوں کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔

ہجرت اولیٰ حبشہ ۵ نبوی : مکہ کرمہ میں مسلمانوں پر آئے دن مظالم بڑھ رہے تھے۔ یہ دیکھ کر آپ نے صحابہ کرامؓ کو حبشہ ہجرت کر جانے کی اجازت دے دی اور فرمایا کہ وہاں کا حکمران شریف الطبع ہے۔ چنانچہ گیارہ یا بارہ مردوں اور چار عورتوں نے پہلی ہجرت حبشہ میں شرکت فرمائی۔ کچھ عرصے بعد کی غلط فہمی کی بنا پر یہ حضرات واپس تشریف لے آئے۔ بعد ازاں دوسری ہجرت حبشہ ہوئی جس میں

۸۳ افراد نے شمولیت اختیار کی، جن میں ۱۱ خواتین بھی شامل تھیں۔ کفار مکہ نے مجاہدین حبش کو واپس لانے کے لیے عبد اللہ بن ربیعہ اور عمرو بن العاص پر مشتمل ایک سفارت حبشہ بھیجی۔ جنہوں نے شہ حبش کو جا کر یہ کہا کہ ہمارے لونڈی غلام بھاگ کر یہاں آگئے ہیں۔ انہیں واپس کر دیا جائے، شہ حبشہ نے مسلمانوں کا موقف سننے کے بعد انہیں ناکام واپس کر دیا۔

ایک موقع ایسا بھی آیا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہجرت حبشہ کے لیے روانہ ہو گئے تھے، مگر راستے میں ابن اللہ غنہ نے برک انلو کے مقام سے انہیں اپنی پناہ میں لیکر واپس لوٹا دیا، کچھ عرصے کے بعد حضرت ابوبکر ابن اللہ غنہ کی پناہ سے آزاد ہو گئے۔

حبشہ میں مسلمان ۷ھ ہجری تک رہے۔ اس دوران میں کچھ صحابہ مدینہ منورہ چلے آئے تھے، آخری کھپ ۷ھ میں مدینے پہنچے۔

مقلعہ قریش : ان سب باتوں اور تدبیروں کے باوجود اسلام کی اشاعت روز بروز ترقی پذیر رہی، اس پر قریش مکہ نے عام مشورے سے ایک قرار داد منظور کی، جس میں مسلمانوں سے سلمیٰ اور معاشرتی بائیکاٹ کا فیصلہ کیا گیا تھا، چنانچہ خاندان بنو ہاشم کے لوگ اور مسلمان تین سال (۷ تا ۱۰ نبوی) تک ”شعب ابی طالب“ میں محصور رہے، اور کھانے پینے کی اشیاء کی طرف سے سخت عسرت اور پریشانی میں مبتلا رہے، پھر ۱۰ نبوی میں چند نیک دل لوگوں کی تدبیر سے یہ بائیکاٹ ختم ہوا اور مسلمانوں کو آزادی کا سانس لینا نصیب ہوا۔

عام الحزن : شعب ابی طالب میں قریش مکہ کے سہ سالہ مقاطعے نے بہت سے لوگوں کی محنتوں پر برا اثر ڈالا، چنانچہ ۱۰ نبوی میں ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ اور جناب ابوطالب کی وفات ہو گئی۔ اسی بنا پر اس سال کو فہم کا سال کہتے ہیں۔

سفر طائف : ابوطالب کی وفات کے بعد ابولسب بنو ہاشم کا سردار بنا تو اس نے یہ اعلان کر دیا کہ ان کا خاندان آپ کے کسی قول و فعل کا ذمہ دار نہیں ہے، یہ گویا آپ کو ”ذلت برداری“ سے خارج کر دینے کا اعلان تھا۔ اس باہوسی کے عالم میں آپ تبلیغ اسلام اور طلب نصرت کے لیے طائف تشریف لے گئے، جہاں بنو حنیتم آہل تھے، جو قریش مکہ کے طاقت ور حریف سمجھے جاتے تھے مگر انہوں نے آپ سے نہایت ناروا سلوک کیا، انہوں نے شہر کے لونڈوں کو پیچھے لگا دیا، جنہوں نے آپ کو پتھر مارے، مگر پھر بھی رحمت دو عالم

نے ان کے حق میں بدعوائی نہیں فرمائی، بلکہ خدا تعالیٰ سے ان کے لیے ہدایت طلب کی۔ اسی واپسی کے سفر میں کچھ جنت نے آپ کے ہاتھ پر ایمان قبول کیا۔ مکہ مکرمہ میں مطعم بن عدی نے آپ کو اپنی ملکیت میں لیکر داخل شہر کیا۔

اسراء و معراج: زیادہ مشہور و متداول روایت کے مطابق اسی سال یعنی ۳۱ رجب ۱۰ نبوی کو واقعہ معراج پیش آیا جس کے پہلے مرحلے میں جسے اسراء کہا جاتا ہے آپ کو مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) لے جایا گیا جہاں آپ نے دو رکعت نفل نماز پڑھائی دوسرے مرحلے میں جسے معراج کہتے ہیں آپ کو ساتوں آسمانوں، جنت و دوزخ اور سزا و جزا کے مختلف مناظر کی سیر کرائی گئی، سفر معراج میں ہی نماز، ہجرت اور رمضان المبارک کے روزے فرض ہوئے۔

پناگہ کی تلاش اور شب مصائب کی طلوع سحر: سفر معراج سے واپسی پر آپ نے تبلیغ و دعوت کی مہم کو مزید تیز کر دیا، اس زمانے میں آپ مختلف قبائل عرب اور وفود حج کے پاس بار بار تشریف لے جاتے اور انہیں دعوت پیش فرماتے رہے، اسی زمانے میں اہل یثرب (مدینہ) کے چھ افراد مناسک حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوئے تھے، آپ ان کے پاس بھی تشریف لے گئے اور انہیں دعوت اسلام دی، انہوں نے فوراً اسلام قبول کر لیا اور وعدہ کیا کہ گھر جا کر مزید کوشش کریں گے۔ اس واقعے کو ”عقبہ اولیٰ“ کہتے ہیں۔

ان چھ نفوس نے اپنا وعدہ پورا کیا اور اگلے سال پانچ پرانے اور سات نئے (کل ۱۱) افراد حضور سے ملنے کے لیے تشریف لائے، آپ نے ان سب کی پذیرائی فرمائی اور حضرت مصعب بن عمیر کو بطور مبلغ ان کے ساتھ بھیجا۔ اس واقعے کو عقبہ ثانیہ کہا جاتا ہے۔

عقبہ ثانیہ: حضرت مصعب بن عمیر اور انصاری صحابہ کی کوششوں سے مدینہ منورہ میں بڑی تیزی سے اسلام کی اشاعت ہوئی۔ چنانچہ اگلے سال تیس مردوں اور دو عورتوں پر مشتمل جماعت مکہ مکرمہ حاضر ہوئی اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ نیز اس موقع پر آپ کو مدینہ منورہ ہجرت کر آنے کی دعوت بھی دی، اس موقع پر حضرت عباسؓ نے آپ کی طرف سے انصار مدینہ سے خطاب کیا اور آپ کو پناہ دینے کی صورت میں مضر خطرات و عواقب سے خبردار

کیا، مگر تمام انصار نے دل و جان سے آپ کی بیعت کی۔ ہجرت مدینہ: عقبہ ثانیہ کے بعد ذوالحجہ ۱۱ نبوی کا واقعہ ہے۔ مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایت پر چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے، ان میں سے بعض مسلمانوں کو جہلمی اور ملی تکلیف کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ اس عمومی ہجرت کے نتیجے میں مکہ مکرمہ میں خلل خلل ہی مسلمان رہ گئے، اس صورت حال سے قریش مکہ پریشان ہو گئے اور مشورہ عام کے مطابق ہر قبیلے سے ایک ایک کزیل جوان کا انتخاب کر کے حنفہ طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کی نیت سے آپ کے مکان کا محاصرہ کر لیا، اسی رات آپ کو لڑن ہجرت مل گیا اور آپ دشمنوں کے زرنے سے صاف بچ کر نکل آئے اور پیچھے چھپاتے شہر کے جنوب میں واقع غار ثور میں جا پہنچے، تین دن یہاں چھپے رہنے کے بعد اگلا سفر شروع ہوا۔ اس سفر ہجرت کے انتظامات حضرت ابو بکر صدیقؓ نے پہلے ہی سے مکمل کیے ہوئے تھے۔ دو موٹی بلی ہوئی لونٹیاں سواری کے لیے اور ایک شخص عبداللہ بن ابراہیم رضی اللہ عنہ کے لیے پہلے سے تیار تھا۔ قریش مکہ نے آپ کو زندہ یا مردہ گرفتار کر کے لانے والے کو ۱۰۰ لونٹ انعام دینے کا اعلان کر دیا، جس کی بنا پر بہت سے لوگ آپ کے تعاقب میں تھے۔ ان میں سے سراقہ بن جہشم کا قصہ مشہور ہے۔

انصار مدینہ ہر روز باہر نکل کر آپ کا انتظار کرتے تھے، بالآخر آپ ۱۲ ربیع الاول ۱۲ھ / ۶۳۳ء کو مدینہ منورہ کی مضافاتی بستی قبا میں پہنچ گئے، یہاں آپ کا والہانہ استقبال ہوا، مردوں اور عورتوں نے آپ کی آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ آپ حضرت کلثوم بن الہدیم کے مکان پر رہائش پذیر ہوئے۔ یہاں تھو یا چودہ روزہ قیام کیا، جس کے دوران میں مسجد قبا کی تعمیر مکمل فرمائی پھر آپ یہاں سے مدینہ منورہ کی طرف روانہ ہوئے، راستے میں بنو اسلم کے محلے میں نماز جمعہ پڑھی، اس موقع پر بھی لوگوں میں مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا، آپ نے یہ دیکھتے ہوئے کہ ہر شخص آپ کی میزبانی کا شرف حاصل کرنا چاہتا ہے، فرمایا کہ جہاں میری لونٹنی ٹھہرے گی، وہیں میرا قیام ہو گا، چنانچہ آپ حضرت ابویوب انصاریؓ کے مکان بنے۔ بعد ازاں اس کے قریب مسجد نبویؐ اور ازواج کے لیے حجروں کی تعمیر مکمل فرمائی جس کے بعد آپ ان حجروں میں اٹھ آئے۔

تقسیم کیا جا سکتا ہے۔" پہلا دور کی اعلان جنگ سے شروع ہو کر بدر کی لڑائی تک، دوسرا بدر سے احد تک، تیسرا احد سے غزوہ خندق تک، چوتھا غزوہ خندق سے صلح حدیبیہ تک، پانچواں صلح حدیبیہ سے فتح خیبر تک اور چھٹا فتح خیبر سے فتح مکہ اور سلاطین اور آخری دور فتح مکہ سے حضور کے وصل اقدس تک کی جنگوں اور سربراہی مشعل ہے۔ ان میں سے اکثر ادوار اور ان کے پس منظر میں معتدبہ فرق ہے۔

جنگوں کی ابتدا مشرکین مکہ کی طرف سے ہوئی، انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ کا سیلاب ہجرت سے مشتعل ہو کر، پہلے عبداللہ بن ابی ریحس المنافقین کو خط لکھا کہ اہل مدینہ یا تو حضور کو مدینہ سے نکل باہر کریں، ورنہ قریش مکہ ان کے خلاف سخت اقدامات کریں گے۔ بعد ازاں انہوں نے مدینہ منورہ کے آس پاس رہنے والے قبائل کو اپنے ساتھ ملا کر مدینہ منورہ کے لیے سخت ترین حالات پیدا کر دیئے اور یوں حکومت مدینہ کے خلاف کھلم کھلا اعلان جنگ کر دیا۔ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے بھی جنگی تیاریاں شروع کر دیں اور آٹا و کامات کا آغاز کر دیا، چنانچہ غزوہ بدر سے پہلے، غزوہ دوان یا غزوہ ابواء (مفر ۳۲) جس کے دوران بنو نضیر کے ساتھ غیر جانب دار رہنے کا معاہدہ ہوا، سریرہ عبیدہ بن الحارث، جو قریش مکہ کی طرف سے شاہراہ شام کے ساتھ جنگی مشقت کے جواب میں بھیجا گیا (شرکا کی تعداد ۶۰ یا ۷۰) سریرہ سعد بن ابی وقاص (شرکا کی تعداد ۲۰) ۲۱ھ) سریرہ حمزہ عبدالمطلب (ابو جہل کے لشکر کے جواب میں بھیجا گیا) شرکا کی تعداد ۳۰) غزوہ بواط (۲ رجب اولال ۳۲ھ) حضور کی قیادت میں شرکا کی تعداد دو سو) غزوہ سلوان یا بدر الاولیٰ، جو قریش مکہ کی چھاپہ مار فوج زیر قیادت کرز بن جابر قرظی کے مقابلہ کرنے کے لیے روانہ ہوا اور سریرہ عبداللہ بن جہش (رجب ۲) شرکا کی تعداد ۸ یا بارہ) وغیرہ مسات پیش آئیں۔ ان میں سے اکثر خونریزی سے خالی تھیں، مگر سریرہ عبداللہ بن جہش میں مسلمانوں کے ہاتھوں ایک مشرک عمرو بن النضر مارا گیا جس کا بھانہ بنا کر قریش مکہ نے مدینہ منورہ پر بڑے حملے کی تیاریاں شروع کر دیں۔

اس موقع بڑے حملے کی جنگی اخراجات پورا کرنے کے لیے ایک بہت بڑا تجارتی قافلہ، پانچ سو افراد کی حفاظت میں شام بھیجا گیا، اس قافلے کے سلاطین ابوسفیان کو مدینہ منورہ کے ہاتھوں ہتھیار کر قافلے پر

اجتماعی اور سیاسی تنظیم: تعمیر مسجد سے فراغت کے بعد آپ نے مدینہ منورہ میں آہل مختلف قبائل (مسلمانوں، مشرکوں، یہودیوں وغیرہ) کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا، اس مقصد کے لیے ایک میثاق ترتیب دیا گیا، جسے میثاق مدینہ "کہا جاتا ہے" اس معاہدے کی رو سے امن و امان کے قیام کے اختیارات آپ کو حاصل ہو گئے۔

مواخات: مدینہ منورہ میں آنے کے بعد مہاجرین کی اہل کاری پر آپ نے سب سے پہلے توجہ مبذول فرمائی۔ چنانچہ مواخات (بہائی بھائی چارے) کے ذریعے آپ نے ایک مہاجر کو ایک انصاری کا بھائی بنا دیا۔ اس موقع پر انصار کی طرف سے ایثار اور مہاجرین کی طرف سے خود داری کا عملی مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ مواخات کے ذریعے قائم تعلق و قربت کو ابتداً دراث کا مستحق بھی قرار دیا گیا تھا، مگر بعد ازاں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اس موقع پر مدینہ منورہ کی مسلم آبادی کی پہلی مردم شماری بھی ہوئی، جس کے مطابق پندرہ سو افراد کے نام درج ہوئے۔

بیرونی تعلقات: مسلمانوں کا بظاہر قریش مکہ کے سوا کسی اور سے کوئی جھگڑا نہ تھا۔ اس واحد طاقتور دشمن سے پنپنے کے لیے اندرونی استحکام ضروری تھا، چنانچہ اس مقصد کے لیے احکام نازل ہو کر معاشرے کی اندرونی صفوں میں تقسیم اور اتحاد قوت کا باعث بن رہے تھے۔

اس کے علاوہ قریش مکہ کی دھمکی سے پنپنے کے لیے آپ نے مدینہ منورہ کے اندرونی قبائل میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کے علاوہ مدینہ منورہ کے آس پاس موجود قبائل کے ساتھ دوستی، حلف اور غیر جانب داری کے معاہدات کیے۔

غزوات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی زندگی میں کفار و مشرکین کے ساتھ کئی جنگیں لڑنا پڑیں، اس ضمن میں عہد نبوی کی جنگوں کے لیے دو الفاظ ملتے ہیں: (۱) غزوہ: اس سے مراد وہ جنگ ہے کہ جس میں آپ نے بہ نفس نفیس شرکت فرمائی ہو: (۲) سریرہ: اس سے مراد وہ لڑائیاں یا مسات ہیں کہ جن میں آپ نے اپنی طرف سے کسی اور شخص کو امیر لشکر بنا کر ارسال کر دیا ہو، نفوی طور پر سریرہ کے معنی ایسے ہونے فوجی دستہ کے ہیں، جس کا چلنا چلنی ہوتا ہے۔

حضور کے عہد مبارک کی ان تمام جنگوں کو چند واضح ادوار میں

گئے۔ آپ انہیں خوف زدہ کر کے واپس تشریف لے آئے۔ اس معرکے کو غزوہ بنو سلیم یا غزوہ قرقہ الکدر بھی کہا جاتا ہے۔

ربیع الاول ۳ھ یا جملی الاولیٰ میں دوبارہ آپ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کا علم ہوا تو آپ نے دوبارہ ان کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا۔ اس مہم کو غزوہ بنو سلیم ثانی کا نام دیا جاتا ہے۔

غزوہ بنی نضل (بزرگوارہ ذی امر): ربیع الاول ۳ھ / ۶۲۳ء کو آپ کو بتایا گیا کہ قریش مکہ کا دوسرا بھائی حلیف قبیلہ بنو نضل مدینہ منورہ پر چڑھائی کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہے۔ آپ ساڑھے چار سو صحابہ کرام کے ساتھ اچانک دشمن کے سر پر جانچے جو حواس ہانت ہو کر منتشر ہو گئے۔ مختلف قبائل کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف اشتعل انگیزی و درحقیقت کفار مکہ کی سازش کا نتیجہ تھی اس لیے آپ نے اسی سال پہلی مرتبہ قریش مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی کرنے کا پروگرام بنایا اور پہلی مرتبہ حضرت حمزہ کی قیادت میں ایک سو مجاہدوں کا دستہ ایک تجارتی قافلے کو روکنے اور سالن رسد کو اپنے قبضے میں لینے کے لیے روانہ فرمایا۔ یہ دستہ بھی کامیاب ہو کر لوٹا۔ اس دوسرے دور میں مجموعی طور پر آٹھ مہمات میں سے سات کی قیادت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔ اس طرح صحابہ کرام کی جنگی تربیت کا سلسلہ آپ نے جاری رکھا۔

غزوہ احد: کفار مکہ نے (جنگ بدر کے مقتولوں کا) انتقام لینے کے لیے وسیع تیاریوں کے بعد شوال المکرم ۳ھ میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کر دی۔ آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ اکثر صحابہ کرام کی رائے تھی کہ باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے اس پر آپ نے باہر نکل کر مقابلہ کرنے کا پروگرام بنایا۔ مسلم فوج کی تعداد ابتدا میں ایک ہزار تھی، مگر بعد میں تین سو کی تعداد میں متافین الگ ہو گئے، جبکہ دشمن کے سپاہی تعداد میں تین ہزار تھے۔ یہ لڑائی احد کے دامن میں لڑی گئی اس لیے غزوہ احد کہلاتی ہے۔ ابتدائی حملے میں مسلمانوں نے کافروں کے قدم اکٹڑ دیے، مگر دشمن نے عقب سے حملہ کر کے مسلمانوں کو دو طرفہ حملے کی زد میں لے لیا۔ مزید ستم یہ ہوا کہ صحابہ کرام کی ۵۰ نفوس پر مشتمل ایک جماعت جو عقبی مورچے پر آپ نے سخت ہدایات کے ساتھ متعین فرمائی تھی وہ بھی وہیں سے چند ایک افراد کے سوا پیچھے ہٹ آئی، اس طرح اس جنگ میں مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا، ستر کے قریب صحابہ کرام شہید ہو

حملے کا خطرہ محسوس ہوا تو اس نے درقام کے مقام سے منعم بن عمرو انفاری کو فوری امداد طلبی کے لیے مکہ ارسال کر دیا۔ منعم بن عمرو انفاری کی دہائی دینے پر مکہ مکرمہ سے ۹۵۰ یا ایک ہزار افراد پر مشتمل ایک لشکر جرار فراہم ہو گیا جس کی قیادت عملاً ابو جہل کے ہاتھ میں تھی۔ اس صورت حال کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی تو آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کر کے مقابلے پر نکلنے کا پروگرام بنایا۔ مسلم فوج کی کل تعداد ۳۳۳ (یا آپ اور حضرت عثمان سمیت ۳۵۰) تھی، اب صورت حال یہ تھی کہ مسلمانوں کے برابر سے ایک تجارتی قافلہ مکہ جا رہا تھا، جبکہ ایک جنگی لشکر مکہ سے مدینہ منورہ کی طرف حملے کے لیے روانہ ہو چکا تھا، بعض صحابہ کی خواہش تھی کہ تجارتی قافلے سے سامنا ہو جائے، مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ چنانچہ تجارتی قافلہ بحفاظت مکہ مکرمہ پہنچ گیا اور جنگی لشکر کے ساتھ مسلمانوں کا میدان بدر میں آنا سامنا ہو گیا۔ اس لڑائی میں جو حق و باطل کی معین اللہ آویزش تھی، حق، یعنی مسلمانوں کو فتح کامل نصیب ہوئی۔ ابو جہل سمیت ستر کفار مارے گئے اور اتنی ہی تعداد میں گرفتار کر کے مدینہ منورہ لائے گئے، جنہیں بعد ازاں بدریہ لیکر رہا کر دیا گیا۔

غزوہ بنی قینقاع: فتح بدر کے نتیجے میں مدینہ منورہ کے ایک یہودی قبیلہ بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بدعتوں کی اور مسلمانوں کے ساتھ کیے ہوئے اپنے معاہدے کو خود ہی توڑ ڈالا۔ اس پر آپ نے ان کی بستیوں کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ ۱۵ شوال ۳ھ کو شروع ہو کر پندرہ یوم میں اختتام کو پہنچا۔ بلاآخر انہوں نے ہتھیار ڈال دیے، آپ نے انہیں تمام سالن، مال مویشی سمیت مدینہ منورہ سے نکل جانے کا حکم صادر فرمایا، صرف اسلحہ ان سے لیے لیا گیا۔ یہ لوگ پہلے سے اٹھ کر خیر میں جا کر آہل ہو گئے۔

غزوہ سویق: اسی سال ابوسفیان نے اپنی قسم پوری کرنے کے لیے مدینہ منورہ پر حملہ کیا۔ کچھ درختوں کو آگ لگائی اور دو انصاری صحابہ کو قتل کر کے راہ فرار اختیار کی۔ آپ نے اس کا پیچھا کیا مگر وہ جان بچا کر بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا، اسی سال آپ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کی اطلاع ملی، چنانچہ آپ نے غزوہ بدر سے واپسی کے ساتھ دن بعد یا وسط عرم الحرام ۳ھ میں بنو سلیم کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا۔ بنو سلیم آپ کی تشریف آوری سے قبل پہاڑوں میں چھپ

گئے، مگر مجموعی طور پر میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔

کفار مکہ کو میدان چھوڑنے کی فطری کا احساس حراء لاسد کے مقام پر جا کر ہوا، وہاں پہنچ کر انہوں نے مسلمانوں پر دوبارہ حملے کا پروگرام بنایا، آپ کو پتہ چلا تو آپ نے زخمی مجاہدین کے ساتھ ان کا تعاقب کیا اور انہیں واپس بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ غزوہ احد کے بعد کفار مکہ نے میدان احد میں مسلمانوں کے جانی نقصان کو مسلمانوں کی شکست پر محمول کر کے قبائل عرب کو مسلمانوں سے برکشتہ کر دیا۔ اس لیے غزوات کے اس تیسرے دور میں آپ کو زیادہ قبائل کی سرکوبی کا کام انجام دینا پڑا۔

۳۴ھ میں آپ کو اطلاع ملی کہ عرب کے مشہور ڈاکو طلحہ بن خویلد اور مسلمہ بن خویلد مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریاں کر رہے ہیں تو آپ نے محرم ۳۴ھ میں حضرت ابوسلمہ کی قیادت میں ڈیڑھ سو مجاہدوں کا دستہ روانہ فرمایا، دشمن حواس باختہ ہو کر منتشر ہو گیا، اس زمانے میں ۵ محرم الحرام میں آپ نے صفوان بن خالد الغنلی اللیمانی کی تادیب کے لیے حضرت عبداللہ بن انیس کو روانہ کیا۔ جنہوں نے سفیان کو ٹھکانے لگا دیا (بقول بعض یہ ۶ھ میں پیش آیا)۔

۳۴ھ میں دو ایسے واقعات پیش آئے، جنہوں نے غزوہ احد کی یاد تازہ کر دی، آپ نے ابو براء عامر بن مالک کی فرمائش پر اس کے ساتھ ستر صحابہ کرام کی جماعت کو تبلیغ اسلام کے لیے روانہ فرمایا جن کے امیر المنذر بن عمرو السعدی تھے، ان کو عامر بن الطفیل نے بڑے معونہ کے مقام پر شہید کر دیا اسی طرح کا دوسرا واقعہ اسی سال رجب کے مقام پر پیش آیا، جب عضل و قارہ کے کہنے پر آپ نے دس قرا کو ان کے ہمراہ روانہ فرما دیا۔ انہوں نے مقام رجب پر پہنچ کر ان تمام صحابہ کرام کو نہایت بے دردی سے شہید کر دیا۔ ان واقعات کا آپ کی طبیعت پر بڑا اثر ہوا، چنانچہ آپ کئی روز تک نماز فجر میں قوت نازلہ میں دشمنوں کی تعذیب کے لیے دعا کرتے رہے۔

اسی سال مدینہ منورہ کا دوسرا بڑا یہودی قبیلہ بنو النضیر بغوت پر آمادہ ہوا، انہوں نے دھوکے سے آپ کو قتل کرنے کی سازش تیار کر لی بروقت پتہ چلنے پر آپ نکلے۔ پھر جب ان سے پوچھا گیا تو یہ لوگ اور بھگ گئے اس پر آپ نے رجب الاول ۳۴ھ میں ان کا محاصرہ کر لیا، چند دنوں کے بعد انہوں نے ہتھیار پھینک دیئے تو آپ نے ان کو یہاں سے جانے کی اجازت دے دی۔ یہ لوگ جلا وطن ہو کر خیبر

میں آباد ہو گئے۔

غزوہ ذات الرقاع: محرم ۳ یا پہلی لائل میں آپ کو اطلاع ملی کہ بنو نضیر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہیں۔ آپ گئے چار سو (یا سات سو) صحابہ کرام کے ساتھ اچانک حملہ کر کے انہیں شقوق کر دیا، یہاں پر پہلی بار "صلوة الخوف" لوہا کی گئی۔ اس کا دوسرا نام غزوہ بنو نضیر بھی ہے۔

غزوہ بدر الاخرہ یا بدر السوء: ابوسفیان نے الرواح سے واپس جاتے ہوئے آئندہ سال مقام بدر میں دوبارہ مقابلے کا چیلنج کیا تھا، آپ شعبان یا ذوالقعدہ ۳۴ھ میں ایک ہزار یا پندرہ سو مجاہدوں کو ساتھ لے کر بدر کی جانب روانہ ہو گئے، مگر ابوسفیان دو ہزار کا لشکر فراہم ہونے اور مکہ سے روانہ ہونے کے بلجود مقابلے پر نہ آیا، یوں اسلامی لشکر ۸ روزہ قیام کر کے واپس لوٹ گیا۔

غزوہ دومتہ الجندل: جزیرہ العرب کے شمالی علاقے کو قبائل نے دومتہ الجندل کے مقام پر جمع ہو کر شاہراہ شام کے تجارتی راستے کو ایک طرح سے مسدود کر دیا تھا، علاوہ ازیں وہ مدینہ منورہ پر یلغار کرنے کی تیاریاں بھی کر رہے تھے۔ آپ کی قیادت میں رجب الاول ۳۵ھ میں ایک ہزار مجاہدوں نے برق رفتاری سے سفر کر کے انہیں اچانک جاتیوں اور قبائل کے متوقع حملے کا قرار واقعی سدہاں کیا۔

غزوہ بنو المصطلق: شعبان ۳۵ھ میں آپ کو اطلاع ملی کہ بنو مصطلق جو بنو خزاعہ کی ایک طاقتور شاخ تھے، حارث بن ابی ضرار کی سربراہی میں مدینہ منورہ پر لشکر کشی کی تیاریاں شروع کر رہے ہیں۔ آپ صحابہ کرام کی جمیعت لے کر اچانک ان کے سروں پر جا پہنچے انہوں نے معمولی سی جھڑپ کے بعد مصطلق مانگ لی۔ اسلامی تاریخ کا مشہور واقعہ اکھ بھی اسی غزوے میں پیش آیا۔

غزوات نبوی کے اس تیسرے دور میں کفار قریش خود تو زیادہ تر خاموش تماشائی بنے رہے، البتہ ان کے حلیف قبائل کی جانب سے قتل انگیزی کا سلسلہ جاری رہا، جس کی سرکوبی کے لیے آپ کو کئی مہمات ارسال کرنا پڑیں۔

غزوہ اہزاب یا غزوہ خندق: قریش مکہ اور یہود بن خیبر ہلکا خر اپنی سازشوں اور خبیہ تدبیروں کے ذریعے عرب کے اکثر قبائل کو مسلمانوں کے خلاف متحدہ کرنے میں کامیاب ہو گئے، اس متحدہ قبائلی لشکر نے جو بقول بعض دس ہزار اور بقول بعض چوبیس ہزار افراد پر

بیٹہ بچی تھی۔ اور تمام قبائل اسلام اور مسلمانوں کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ مزید برآں قریش مکہ کی دونوں تجارتی شاہرائیں مسدود کر دی گئی تھیں جس کی بنا پر انہیں اقتصادی کک محسوس ہونے لگی تھی۔

۱۷ میں آپؐ نے خواب دیکھا کہ مسلمان حضورؐ کی قیادت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس خواب کو نبی اشارہ سمجھ کر چودہ صحابہ کرامؓ آپؐ کے ساتھ عمرہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ سے روانہ ہو گئے قریش مکہ نے آپؐ کو روکنا چاہا لیکن کلاب بن عامرؓ نے آپؐ کے مدیہ کے مقام پر پڑاؤ ڈال دیا اور پھر قریش مکہ کے سفارتی نمائندوں کے ساتھ گفت و شنید کے بعد ایک دس سالہ معاہدہ صلح طے کرنے میں کلاب بن عامرؓ ہو گئے۔ صلح طے کی بعض شرائط فوری طور پر مسلمانوں کے لیے سخت معلوم ہوتی تھیں لیکن انجام کار یہی صلح طے ہو گئی کہ کاہن بن نبیہؓ۔

اس صلح سے مسلمانوں کو کئی فوائد حاصل ہوئے مسلمانوں اور کفار کے مابین آدورفت کا سلسلہ شروع ہوا جس سے اسلام کو ترقی نصیب ہوئی علاوہ ازیں دیگر عرب قبائل اور عرب روئے کو بھی اسلام کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ علاوہ ازیں اس موقع سے قائمہ افکار آپؐ نے عرب و یہود عرب کے اکثر حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال فرمائیے۔

فتح خیبر: مدیہ کی صلح کے ذریعے آپؐ قریش مکہ کو خیبر کے یہودیوں سے الگ کرنے میں کلاب بن عامرؓ ہو گئے۔ اب یہودی اس میدان میں تیار نہ تھے اس طرح آپؐ نے عمر الحرام ۷ھ میں خیبر پر اہلک حملہ کر کے خیبر کے تمام قلعے فتح کر لیے۔ یہاں قلعہ نام کی فتح پر زیادہ زور لگا جس کا سردار مرحب تھا مشہور روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے اور دوسری روایت کے مطابق محمدؐ بن مسلمہ نے اسے قتل کیا۔ خیبر کی زمین آرمی بلالی کی شرط پر یہودی کاشتکاروں ہی کے قبضے میں رہنے دی گئی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں یہودیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت کے مطابق خیبر سے جلا وطن کیا۔

خیبر کی فتح کا یہ اثر ہوا کہ مذک اور تہاء کے یہودیوں نے بغیر لڑائی کی مسلم حکومت تسلیم کر لی انہیں اہل خیبر کی شرائط پر اپنے اپنے علاقوں میں آباد رہنے کی اجازت مل گئی۔

مقتل تھا شعل ۱۷ھ میں مدینہ منورہ کی جانب کوچ کیا آپؐ کو اطلاع ملی تو آپؐ نے حضرت سلمان فارسیؓ کے مشورے سے مدینہ منورہ کے ارد گرد خندق تیار کرائی۔ یہ خندق چھ دن میں چھ ہزار گز یعنی ساڑھے تین میل لمبی کھودی گئی اور اس پر کئی مورچے بنا کر کلاب بن عامرؓ عملی اختیار فرمائی۔ قریش مکہ پر دفاعی استحکام دیکھ کر ششدر رہ گئے انہوں نے کئی مرتبہ خندق عبور کرنے کی کوشش کی مگر کلاب بن عامرؓ نے اسی اثنا میں انہوں نے مدینہ منورہ کے یہودی قبیلے بنو قریظہ کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا۔ اس طرح آپؐ دو طرفہ دشمن کی زد میں آ گئے مگر مسلمانوں نے نہایت پامردی کے ساتھ حالات کا مقابلہ کیا اور بالآخر کفار مکہ کا نام ہو کر واپس لوٹ گئے اس جنگ کے اختتام پر آپؐ نے فرمایا کہ ”آئندہ قریش ہم پر حملہ آور نہ ہوں گے بلکہ ہم ان پر چڑھائی کر دیں گے“ غزوہ احزاب سے فراغت کے بعد آپؐ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کر لیا اور پھر ان کے اپنے مقرر کردہ حاکم حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلے کے مطابق تمام لڑاکا مردوں کو قتل اور بقیہ السیف کو گرفتار کر لیا گیا۔

دیگر سرایا: اسی مہینے میں حضرت عبدالرحمن بن عوف انصاریؓ کی قیادت میں ایک تبلیغی گشت دومۃ الجندل کے علاقے کی طرف روانہ کی گئی۔ جو کلاب بن عامرؓ رہی۔ اسی مہینے میں بنو سعد کے حملے کے سدباب کے لیے حضرت علیؓ کی سرکردگی میں ایک مہم بھی گئی۔ یہ مہم بھی کلاب بن عامرؓ رہی اور بنو سعد اطلاع ملنے ہی بھاگ کھڑے ہوئے۔

اگلے مہینے یعنی شعل ۱۷ھ میں حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کی کلن میں ایک دستہ امیر بن رزام یہودی کی تلمب کے لیے روانہ فرمایا جو فلسطین و خیبر کے ساتھ مل کر مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریوں میں مصروف تھا یہ مہم بھی کلاب بن عامرؓ رہی امیر اپنے ۲۸ ساتھیوں سمیت ۱۸ گیلہ اس مہینے میں کرز بن جابر انصاریؓ کی زیر کلن ایک دستہ بنو عریہ کے تقاب میں ارسال کیا گیا کیوں کہ بنو عریہ نے مدینہ منورہ کے لونٹوں پر بارہ بول دیا تھا اور چہا ہے کو قتل کر کے تمام لونٹ ہانک کر لے گئے تھے یہ مہم بھی کلاب بن عامرؓ رہی اور بنو عریہ کو پکڑ کر قرار واقعی سزا دی گئی۔

صلح حدیبیہ: اس دور میں اگرچہ مجموعی طور پر امن و امان قائم نہ ہوا تھا لیکن مسلمانوں کی جنگی مہارت کی دھاک قبائل عرب پر

ارسال کی گئی (ردب ۵۸)۔

فتح مکہ: اسی سال قریش مکہ نے اپنے خلفوں بنو بکر کے ساتھ مسلمانوں کے حلیف بنو خزاعہ پر حملہ کر کے عین حرم میں ان کا خون بہایا، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب معاہدہ اس کے خون بہا کا مطالبہ کیا تو انہوں نے معاہدہ صلح حدیبیہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس پر آپ دس ہزار کے لشکر کے ساتھ ۱۰ رمضان المبارک ۵۸ / یکم جنوری ۶۳۰ء کو مکہ مکرمہ پر حملہ آور ہوئے اور بغیر کسی مزاحمت کے محض کامیاب حکمت عملی کے ذریعے اسے فتح کر لیا۔ آپ نے اہل مکہ کے تمام سابقہ جرائم معاف فرما دیے اور یہاں اپنی حکمت قائم فرمائی۔

فتح مکہ کی خبر کا رد عمل ملا جلا تھا، اکثر قبائل اس سے مرعوب ہو گئے، مگر بنو ہوازن نے چار ہزار کا لشکر فراہم کر کے مسلمانوں کے ساتھ جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں، آپ بارہ ہزار کے لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے نکلے، وادی حنین میں معرکہ ہوا۔ پہلے حملے میں مسلم فوج کے قدم اکڑ گئے مگر جب آپ نے دوبارہ صف بندی کر کے حملہ کیا تو میدان صاف تھا، آپ نے بھاگتے دشمن کا تعاقب کیا اور کچھ دن قلعہ طائف کا محاصرہ بھی فرمایا، لیکن پھر آپ محاصرہ چھوڑ کر چلے آئے اور مجاہدین میں مل غنیمت تقسیم فرمایا، بنو ہوازن کے چھ ہزار بچوں اور عورتوں کو آپ نے بعد ازاں رہا فرمایا۔ فتح مکہ نے قبائل عرب کے سامنے قبول اسلام کی آخری رکاوٹ کو دور کر دیا، چنانچہ اس سے اگلا سال وفود اور قبول اسلام کا سال تھا، سارا سال عرب قبیلوں کے نمائندہ وفود مدینہ منورہ آتے اور اسلام قبول کرتے رہے۔

غزوہ تبوک: اس دوران آپ کو اطلاع ملی کہ بوزنی حکمران مسلمانوں کے خلاف بہت بڑی فوج فراہم کر رہا ہے۔ آپ نے تیس ہزار مجاہدوں کے ساتھ تبوک تک کا سفر فرمایا، مگر دشمن منتشر ہو گیا، کئی روز قیام کرنے اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو سخر کرنے کے بعد آپ مدینہ منورہ تشریف لے آئے، یہ آپ کی حیات طیبہ کا آخری معرکہ تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان غزوات سے ہمیں کئی سبق حاصل ہوتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہودی: عرب کے

سریہ بنو غطفان: شعبان ۵۷ھ میں آپ کو غطفان کی ایک شاخ بنو فزاعہ کی سرگرمیوں کا علم ہوا، آپ نے حضرت ابو بکر کی قیادت میں ایک دست روانہ فرمایا، معمولی سے قتل کے بعد جمیش اسلام کامران لوٹا۔

دوسرے سرایا: اس سال حضرت عمر فاروق کی قیادت میں تیس مجاہدوں کو بنو ہوازن کی ایک شاخ کی سرکوبی کے لیے اور حضرت غالب بن عبد اللہ کی سرکردگی میں ایک سو تیس مجاہدین کو نجد کے کنارے المیدہ میں آبلو بن عموال اور بنو عبد بن شبلہ کے مقابلے میں روانہ کیا گیا، دونوں محس کامیاب رہیں، اس کے علاوہ سریہ بشیر بن سعد (شعبان یا شوال ۵۷ھ مجاہدین کی تعداد تین سو) سریہ ابن ابی العوجاء السلمي (مجاہدین کی تعداد پچاس افراد) سریہ غالب بن عبد اللہ اللیشی (صفر ۵۸ھ مجاہدین کی تعداد ۳۰ نفر) انیس کی قیادت میں سریہ فدک (مجاہدین دو سو افراد) سریہ کعب بن عیر الغفاری (ربیع الاول ۵۸ھ مجاہدین پندرہ نفوس) اور سریہ شجاع بن وحب الاسدی (ربیع الاول ۵۸ھ مجاہدین چوبیس افراد) وغیرہ بھی ارسال کیے گئے۔

جنگ موتہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قاصد حضرت حارث بن عیر الازدی کو علاقہ بلقاء کے رئیس شرییل بن عمرو انسلی نے گھاکھنٹ کر شہید کر دیا۔ حارث شہ بھری کے نام حضور کا نامہ مبارک لے کر جا رہے تھے، یہ اقدام مسلمہ سفارتی آداب کی خلاف ورزی تھا، اس لیے آپ نے انہیں سزا دینے کے لیے تین ہزار کا لشکر روانہ فرمایا، جب یہ جمیش موتہ کے مقام پر پہنچا تو دیکھا کہ دشمن نے از محلی لاکھ فوج جمع کر رکھی ہے، دونوں کی افرادی قوت میں زمین و آسمان کا فاصلہ تھا، مگر اس کے باوجود مسلمان بڑی بے جگری سے لڑے۔ ابتدائی تین کلنداروں حضرت زید بن حارثہ، حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عبد اللہ بن رواحہ کی شہادت کے بعد حضرت خالد بن ولید نے لشکر اسلام کو دشمنوں کے زعمے سے نکل لیا اور یہ لشکر واپس مدینہ منورہ آ گیا۔ اس موقع پر بعض لوگوں نے اس لشکر کو بھگوڑوں کا طعن دیا، تو آپ نے انہیں کڑا روں (پلٹ کر حملہ کرنے والوں) کا لقب بخشا۔

اس سال سریہ الجبہ پیش آیا، جس میں حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کی قیادت میں تین سو مجاہدوں کی ایک مہم بنو حنیہ کے خلاف

کے دعویدار بن گئے۔ اس کے برعکس جنوبی عرب، یعنی یمن کے علاقے میں اسلام کا والہانہ استقبال ہوا اور اہل یمن کی طرح مشرقی عرب میں بحرن اور عمان کے لوگوں نے بھی برضا و رغبت اسلام قبول کیا۔ اہل نجران حضرت علیؑ اور خالد بن ولیدؓ کی تبلیغی کوششوں سے مسلمان ہوئے۔ اس طرح قبیلہ حُصَیْن اور بَجَلِیْث شہل مشرق میں بنو حنیملہ اور شہل میں بنو طے وغیرہ نے برائے نام مخالفت کے بعد اسلام قبول کر لیا، قبائل عرب نے زیادہ تر ۹ھ میں اسلام قبول کیا جسے عام الوفود کہا جاتا ہے۔

یہ وہ عرب تبلیغ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۷ھ میں دنیا کے مختلف حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال کیے: حبشہ کے ہاشمہ نجاشی کو خط لکھا گیا، اس نے جواب میں اسلام قبول کرنے کی اطلاع پہنچائی، چنانچہ اس کی وفات پر آپؐ نے مدینہ منورہ میں اس کی عاتقہ نماز جنازہ پڑھائی۔ شہنشاہ روم ہرقل کو بھی گرامی نامہ پہنچا، لیکن اس نے یونانی عوام کے شدید دینی تعصب کو دیکھ کر معذرتی جواب بھیجا۔ اس سے مایوس ہو کر آپؐ نے مختلف یونانی امیروں کو جو عربی النسل تھے، براہ راست بھی خطوط لکھے، ان میں سے ایک خط لے جانے والے قاصد کو شہید کر دیا گیا، جس کے مدد عمل کے طور پر جنگ موتہ کا معرکہ پیش آیا۔ یمن کا گورنر آپؐ کے تبلیغی خط پر مسلمان ہو گیا، تبوک کی مہم کے دوران میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوتہ الجندل، ایلہ، جرباء اور ازرج پر قبضہ کر لیا اور ان سے معاهدات فرمائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعض خطوط عیسائی استغفوں اور پادریوں کے نام بھی ملتے ہیں۔

مصر کے حکمران کے نام بھی خط پہنچا، مگر اس نے اسلام تو قبول نہ کیا، البتہ چند ہدایا بھیجے جو آپؐ نے قبول فرما لیے، اس طرح ایران کے ہاشمہ کسرائے ایران کو بھی آپؐ نے دعوتی کتب ارسال کیا، کسریٰ ایران نے نامہ گرامی کے ساتھ احسانت آمیز سلوک کیا، تو آپؐ نے اس کے حق میں بددعا فرمائی، بعد ازاں آپؐ نے اس کے ماتحت حاکموں اور والیوں کو بھی دعوتی خطوط بھیجے۔ یمن کے ایرانی گورنر اور اسی طرح عمان و بحرن کے والیوں نے صدق دل سے اسلام قبول کیا۔ یوں یہ تمام علاقے بغیر کسی خون ریزی کے مملکت اسلام میں شامل ہو گئے۔

حجۃ الوداع: فتح مکہ کے سوا سال بعد ۹ھ میں یہ اعلان کر دیا گیا

بعض علاقوں مثلاً خیبر اور مدینہ منورہ میں زمانہ سابق سے یہودی آباد تھے، آپؐ کا پہلا بار ان سے ہجرت مدینہ کے بعد سابقہ پرانے وہاں ان کی آبادی نصف کے قریب تھی اور ان کے تین بڑے قبیلے بنو قینقاع، بنو نضیر، بنو قریظہ آباد تھے۔ آنحضرتؐ یہاں آئے اور یہاں کے غیر یہودی قبائل کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کیا تو یہ بات یہودیوں کو ناگوار گزری، چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ معاملہ (بیثاق مدینہ) کرنے کے باوجود آپؐ کے اور مسلمانوں کے خلاف حملہ آرٹائی شروع کر دی۔ غزوہ بدر کے بعد بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی، تو آپؐ نے پندرہ دن کے محاصرے کے بعد ان کے قلعوں کو مسخر کر لیا اور انہیں اپنا تمام مال و متاع لیجانے کی اجازت دے دی، غزوہ احد کے بعد بنو نضیر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کی ٹاپاک سازش کی، تو آپؐ نے ان کے محاصرے کا حکم دیا اور پھر انہیں بھی مال و متاع سمیت نکل کر جانے کی اجازت دے دی۔ غزوہ خندق میں یہودیوں کے تیسرے قبیلے بنو قریظہ نے مسلمانوں کے خلاف دشمنوں کا ساتھ دیا، اس پر ان کا بھی محاصرہ کر لیا گیا، بالآخر وہ حضرت سعد بن معاذ کے حکم ماننے پر راضی ہو گئے، انہوں نے یہودی قانون کے مطابق فیصلہ دیا کہ تمام جنگجو مرد قتل کر دیے جائیں اور بچے اور عورتوں اور لونڈی غلام بنا لیے جائیں۔ چنانچہ اسی فیصلے پر عمل ہوا، بعد ازاں آپؐ نے ۷ھ میں عرب میں یہودیوں کے سب سے بڑے مرکز خیبر کو بھی فتح کر لیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عرب قبائل: اسلام چونکہ ایک امن پسند مذہب ہے، اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قریب مکہ کے سوا کسی اور قبیلے سے کوئی جھگڑا نہ تھا، اس لیے امن پسند بت پرستوں سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا اور ایسے قبیلے اور افراد مدینہ منورہ کے اندر اور مضافات میں آخر تک موجود رہے، البتہ قریش مکہ اور یہودیوں کی تحریک کے زیر اثر بعض عرب قبیلوں مثلاً بنو سلیم، بنو ہوازن، بنو عامر بن صعصعہ، بنو فہر، بنو خزاعہ وغیرہ نے خواہ مخواہ مسلمانوں سے تصادم کی پالیسی اپنائی، مگر زیر طور پر مسلمانوں کو بھی ان کے خلاف جبرو آزما ہوتا رہا۔

البتہ نجد کے بنو حنیفہ نے حاصدانہ جذبے کے تحت اسلام قبول کیا، مگر پھر جلد ہی متوازی حکومت اور سبیلہ کذاب کی جھوٹی نبوت

کہ آئندہ کوئی مشرک اور کافر بیت اللہ کا حج و عمرہ نہ کر سکے گا چنانچہ اس کے اگلے سال آپؐ نے خود حج کرنے کا ارادہ فرمایا یہ چونکہ آپؐ کا ہجرت مدینہ کے بعد پہلا اور آخری حج تھا اسی بنا پر اسے حجۃ الوداع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے آپؐ کے ارادہ حج کی خبر پہیلی تو تمام مسلم علاقوں سے وفود حج کو آنے لگے۔ چنانچہ حج کے موقع پر بہت بڑا اجتماع ہو گیا۔ اس حج میں آپؐ نے امت کے سامنے منہلک حج ادا کر کے ایک عمدہ مثل اور اسوہ قائم فرمایا۔ وقوف عرفات کے موقع پر جبل الرحمت پر چڑھ کر آپؐ نے خطبہ دیا جس میں اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ و عطر لوگوں کے سامنے پیش کیا اس خطبے میں خاص طور پر مسلمانوں پر ایک دوسرے کی عزت اور جان و مال کی تاکید حرمت، اداے امانت، انسداد ریلو (سور) انسداد انتقام (دونوں کا آغاز اپنے خاندان سے کیا) زمانہ جاہلیت کے جملہ امتیازات ترک کرنے، قتل عمد میں قصاص، قتل خطا میں دیت، بت پرستی، رسوم و رواج کی ممانعت و حرمت اور انسداد رسم نسبی (قمری مبینوں میں کسی پیش کرنے کی ممانعت) وغیرہ کا ذکر فرمایا پھر یہ اعلان فرمایا کہ کسی شخص کو اس کے رنگ اور نسل کی بنا پر کوئی فضیلت نہیں، بجز تعوی کے نیز فرمایا وارث کے لیے وصیت جائز نہیں، اولاد باپ کی ہے اور زانی کے لیے پھر (سنگساری) ہے، الغرض اپنے مضمون اور الفاظ کے اعتبار سے یہ خطبہ بلاغت و فصاحت کا اعلیٰ ترین شاہکار ہے۔

خطبہ غم غدیر: غم غدیر کے مقام پر آپؐ نے اہل یمن کو رخصت کیا جنہوں نے حضرت علیؑ کی شکایات کی تھیں۔ آپؐ نے اس خطبے میں بطور خاص علیؑ کے فضائل و محاسن بیان فرمائے۔

مرض الوفات: سفر حج سے واپسی کے دو مہینے بعد ۱۸ یا ۱۹ صفر ۱۱ھ کو آپؐ ایک دن نصف شب کے وقت ایک خلوم کے ہمراہ جنت البقیع قبرستان میں تشریف لے گئے۔ واپس تشریف لائے تو سردرد سے مرض الوفات کا آغاز ہوا۔ یہ مرض آہستہ آہستہ بڑھتا رہا اور ضعف و ناتوانی میں اضافہ ہوتا رہا۔ اس حال میں بھی آپؐ نے ازواج کی باریوں کا معمول جاری رکھا، مگر ایک روز آپؐ نے سب ازواج سے اجازت لیکر حضرت عائشہؓ کے حجرے میں فروکش اختیار فرمائی آخری نماز جو آپؐ نے پڑھائی مغرب کی نماز تھی۔ سر میں درد ہونے کی وجہ سے آپؐ نے سر پر روبل باندھا ہوا تھا۔ وفات سے پانچ یوم قبل آپؐ نے غسل فرمایا اور نماز ظہر کے بعد صحابہ کرامؓ کو

اپنی زندگی کا آخری خطبہ دیا اس خطبے میں خاص طور پر انصار کے فضائل اور حضرت ابوبکرؓ کے محاسن بیان فرمائے نیز فرمایا اگر کسی کا کوئی حق مجھ پر واجب الادا ہو تو وہ مجھ سے وصول کرے یا معاف کر دے کسی طرف سے کوئی مطالبہ نہ ہوا اس طرح اس خطبے میں لشکر اسلام کی روانگی کی تاکید فرمائی اس بنا پر یہ خطبہ ایک اعتبار سے اپنے جانشین و خلیفہ کو وصیت نامہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مکان میں لوٹے تو تھکاوٹ کی وجہ سے بیہوش ہو گئے۔ اس دن عشا کی نماز کے وقت تین مرتبہ غسل فرمانے کے بعد جب انھیں کی ہمت نہ ہوئی تو فرمایا کہ ابوبکرؓ سے کو میری جگہ نماز پڑھائیں چنانچہ وصل تک تقریباً ۷۱ نمازیں حضرت ابوبکرؓ نے ہی پڑھائیں۔ اس دوران آپؐ ایک نماز کے لیے باہر تشریف لائے۔ فرط ضعف سے دو صحابہؓ نے آپؐ کو قہقام رکھا تھا اور پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے۔ اس کے بعد پھر کی صبح تک باہر تشریف نہ لائے۔ پھر کی صبح قدرے افادہ محسوس ہوتا تھا چنانچہ آپؐ نے پردہ اٹھا کر دیکھا صحابہؓ کو نماز کی حالت میں دیکھ کر چہرہ اقدس پر بشارت کے آثار نمایاں ہو گئے دن بلند ہونے کے ساتھ ساتھ آپؐ پر غشی کے دورے شدت اختیار کرتے جاتے تھے آخری حالت میں آپؐ نے دانتوں کی صفائی کا اہتمام فرمایا اور پھر نیاز کی پابندی و ملامتوں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی آخری الفاظ اللہم الزین فی الاعلیٰ (رفی اعلیٰ کے پاس) تھے جو آپؐ نے تین بار دہرائے۔ یہ واقعہ جمہور کے نزدیک ۱۳ ربیع الاول ۱۱ھ اور بقول مقابلہ نگار (محمد حمید اللہ) ۲ ربیع / الاول مئی ۶۳۲ کو وقوع پذیر ہوا۔ وصل مبارک ہوتے ہی جسم اطہر سے ایسی خوشبو مٹکنے لگی جو حضرت عائشہؓ کے بقول انہوں نے آج تک کبھی نہ سونگھیں تھی۔ بہر حال جلد ہی یہ خبر پورے مدینہ منورہ میں مشہور ہو گئی اور اس طرح مدینہ منورہ کے ہر گھر میں کرام حج کیا بعض صحابہؓ فرط غم سے ہوش و حواس گم کر بیٹھے۔ اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ صدیق نے نہایت فکر انگیز تقریر فرمائی جس سے صحابہ کرامؓ کو حوصلہ تازہ ملا اور وہ حالات کا سامنا کرنے کے لیے مستعد ہو گئے۔

آپؐ کے جد اطہر کو حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادوں فضل و کثیم و حضرت علیؑ نے کپڑوں سے بیت غسل دیا پھر تین سفید سوتی کپڑوں کا کفن پٹایا۔ بعد ازاں حضرت عائشہؓ ہی کے حجرے میں صحابہ کرامؓ نے فردا فردا بلا نہایت نماز جنازہ ادا فرمائی اور وہیں

آپ کو دفن کر دیا گیا۔ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ۔

جائشیں: آپ کے وصل اقدس کی جب مدینہ منورہ میں خبر پہنچی تو انصار مدینہ نے سقیفہ بنو سلعہ میں اپنا الگ اجلاس بلا کر متوازی حکومت قائم کرنا چاہی، مگر حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ کی بروقت مداخلت اور لہجائش نے امت کو دو حصوں میں تقسیم ہونے سے بچالیا اور وہیں حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت و جائشیں پر تمام صحابہ کرام کا اتفاق ہو گیا، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت صدیق اکبرؓ کی جائشیں کی متعدد مواقع پر ہدایت فرما چکے تھے۔

شمائل و اخلاق نبویؐ

علیہ السلام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر، منہب، جوڑ بند، مضبوط، بدن پر گوشت اور کسا ہوا، اور رنگ سرخ مائل بہ سفیدی تھا۔ جسم مبارک میانہ تھا، سر پر ہل کھنے اور ٹھنکرا لے تھے، چہرہ مبارک 'اَقْبَلِ' پر شکوہ اور درخشش و تاباں تھا۔ پیشانی کشادہ و پر نور، ابرو دراز و سیاہ، آنکھیں سیاہ اور سرمئی مائل، ناک ستواں اور بڑی، لہن حسین و متوازن، شانے پر گوشت اور چوڑے، گردن مبارک قدرے لمبی، سینہ اطہر کشادہ، دونوں شانوں کے درمیان مہر نبوت، ہتھیلیاں چوڑی اور پر گوشت، ہلن مبارک کسا ہوا اور سینے کے مساوی، پنڈلیاں دراز و پُر گوشت اور پاؤں پر گوشت اور مضبوط تھے۔ مجموعی طور پر آپ کا سراپا ایسا تھا کہ جو شخص پہلی مرتبہ دیکھتا، اس پر ہیبت طاری ہونے کے ساتھ دل میں ایک گونہ آپ سے محبت پیدا ہو جاتی تھی، آپ ہر لحاظ سے مردانہ حسن و وقار کا پیکر اتم تھے۔

آپ کی زبان نہایت شیریں اور بلوقار تھی، آپ گھبراہٹ سے گنگو فرماتے کہ جس سے مخاطب آپ کی گنگو کے الفاظ باقاعدہ مگر سکتا تھا، اگر کسی کو بات سمجھ نہ آتی یا کسی بات پر زور دیا ہوتا تو آپ اپنی بات کو کئی بار دہراتے۔ بے ضرورت کبھی گنگو نہ فرماتے۔

چال: آپ نہایت بلوقار طریقے سے یوں قدم اٹھا اٹھا کر چلتے گویا آپ بلندی سے نیچے اتر رہے ہوں آپ کی تیز رفتاری کے باعث صحابہ کرام بڑے تکلف سے آپ کو مل سکتے تھے۔

لباس: آپ جب بھی کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کے پہننے کے بعد اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے اور مسنون دعا پڑھتے، کپڑوں میں عموماً سفید رنگ کے کپڑے زیادہ پسند تھے۔ بعض موقعوں پر آپ نے

سرخ و عاری دار کپڑا بھی زیب تن فرمایا ہے، آپ کا لباس ہمیشہ تکلفات سے پاک ہوتا، آپ اکثر چادر، قمیض اور بے بند پہنتے اور عموماً سیاہ رنگ کا عملہ استعمال فرماتے جس کے نیچے سفید شامی ٹوپی پہننے کا بھی معمول تھا۔ عموماً آپ موزے استعمال نہیں فرماتے تھے، مگر جب شدہ جوشہ نجاشی لے بلور ہدیہ آپ کی خدمت میں موزے بھیجے تو آپ نے استعمال فرمائے۔ بعض اوقات آپ شامی عبا بھی استعمال فرماتے تھے۔ آپ کا چھوٹا چڑے کا اور چارپائی ہان کی تھی۔ کبھی کبھار کعبور کی چٹائی ہی پر استراحت فرماتے۔

معمولات نبوی: آپ عموماً فجر کی نماز ادا کر اپنی جائے نماز پر آتی پانی مار کر تشریف فرما رہتے، تا آنکہ سورج نکل آتا اس کے بعد صحابہ کرام کے ساتھ مجلس فرماتے، جس میں اکثر پرانے قعے، خواب یا اسی کے مسائل زیر بحث آتے۔ پھر آپ چار تا آٹھ رکعات پر مشتمل صلوٰۃ الغنی (نماز چاشت) ادا فرما کر گھر تشریف لے جاتے اور پوچھتے کہ گھر میں کھانے کو کچھ ہے، اگر کچھ ہوتا تو فہما ورنہ آپ روزے کی نیت فرما لیتے، دن بھر اپنے ذاتی، گھریلو اور قومی امور میں مصروف رہتے، جب نماز کا وقت ہوتا، تو اوپر متوجہ ہو جاتے، دوپہر کو عموماً قیلولہ (آرام) کرنے کا معمول تھا۔ نماز عصر کے بعد باری باری تھوڑی تھوڑی دیر کے لیے تمام ازواج مطہرات کے گھروں میں تشریف لے جاتے اور ان سب کی خیریت دریافت فرماتے، نماز مغرب کے بعد باری والی زوجہ مطہرہ کے ہاں تشریف لے جاتے اور دیگر ازواج مطہرات بھی یہیں جم د جاتی تھیں، یہاں رات گئے تک محفل رہتی، عشاء کی نماز پڑھ کر فوراً سو جاتے، سونے سے پہلے وضو، مسواک اور بعض دعائیں اور لورا پڑھنے کا معمول بھی موی ہے۔ نیند سے اٹھنے کے بعد بھی دعائیں اور بعض قرآنی آیات اور سورتیں پڑھنے کا بھی معمول تھا، نماز تہجد آپ ہمیشہ گھر ہی میں ادا فرماتے، جس میں لمبی لمبی سورتیں اور لمبے لمبے رکوع و سجود فرماتے، تہجد کی نماز ادا فرما کر قدرے لیٹ جاتے، پھر جب اذان ہوتی تو اٹھ کر دو رکعت ادا کرتے اور پھر روشنی ہو جانے کے بعد فجر کی نماز ادا فرماتے تھے (دیگر معمولات کے دیکھیے مقالہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم)۔ اخلاق نبوی: یوں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے جتنے بھی انبیاء کرام تشریف لائے، وہ سب کے سب اعلیٰ ترین کردار و اخلاق کا مجموعہ تھے، مگر ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصی امتیاز

یقیناً تھا چنانچہ اسی تعلق و ربط کی بنا پر "امت مسلمہ" کو قرآن و سنہ کی بیش قدر دولت میسر ہوئی۔

۷۔ عصمت نبوی: آپؐ ہر چھوٹی بڑی انسانی غلطی اور گناہ سے پاک و منزہ تھے، آپؐ کی سیرت طیبہ میں ہمیں ذنب اور گناہ نام کی کوئی شے نظر نہیں آتی، اسی بنا پر قرآن مجید میں آپؐ کی سیرت کو دنیا بھر کے لیے نمونہ اور مثل بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

(ب) خصائل کتاب: اس سے سیرت طیبہ کے وہ اوصاف مراد ہیں جو عموماً کسب و ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں، گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کمالات کا حصول بھی محض وہی اور علیہ خداوندی کے طور پر ہوا، ان کی آگے بھر دو اقسام ہیں۔

مخصوص اوصاف اور معاملاتی اوصاف

الف: مخصوص اوصاف: اگرچہ حقیقتاً آپؐ کی مخصوص اوصاف کی تعریف و توصیف کا کوئی شخص بھی مکلفہ ادا نہیں کر سکتا، تاہم مختصراً چند اوصاف کا ذکر محض حصول برکت کے لیے کیا جاتا ہے:

(۱) عزم و استقلال: آپؐ بلاشبہ عزم و استقلال اور ثابت قدمی کا پیکر جمیل تھے، آپؐ نے تبلیغی زندگی کی چھوٹی بڑی مشکلات اور پریشانیوں کا جس طرح تحمل کیا اس کی مثل دنیا کی تاریخ میں کسی اور جگہ نظر نہیں آتی۔ حضورؐ خود فرمایا کرتے تھے کہ جتنا مجھے ستایا گیا ہے، کسی لار نبی کو نہیں ستایا گیا، مگر اس کے باوجود آپؐ کی ثابت قدمی اور مستقل مزاجی میں فرق نہیں آیا۔

(۲) شہامت و بہاد: آپؐ شہامت و بہاد کا بھی کوہ بے کراں تھے، ہر جنگ میں آپؐ خود کو دشمن کے قریب تر رکھتے، بقول حضرت علیؓ تمسک کی جنگوں میں بڑے بڑے ہلوار سورا بھی آپؐ کی پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ بقول حضرت انسؓ آپؐ سب سے زیادہ خوبصورت (خوب سیرت) سب سے زیادہ ہلوار اور سب سے زیادہ سختی تھے۔ کسی بھی جنگ میں آپؐ نے منہ پھیرا اور نہ ہی کم ہمتی دکھائی، ہمیشہ میدان جنگ سے فتح یاب اور کامیاب ہو کر لوٹے۔

(۳) حزم و احتیاط: اپنی تمام تر شہامت و بہادری کے باوجود آپؐ ہمیشہ حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے اور کبھی بھی حزم و احتیاط کو ہائے طاق رکھنے کی غلطی نہ فرماتے، جو قدم اٹھاتے خوب سوچ سمجھ کر اور دور اندیشی کے ساتھ اٹھاتے تھے، یہی وجہ ہے کہ

حاصل ہے کہ آپؐ جملہ مکارم اخلاق کا مظہر اتم تھے۔ اسی لیے آپؐ کا اسوہ حسنہ تمام دنیا کے لوگوں کے لیے علم و عمل کا بہترین نمونہ ہے۔

آپؐ کے اخلاق حسنہ کی عظمت کا یہ حال تھا کہ آپؐ کو جن حضرات نے قریب رہ کر دیکھا، وہ آپؐ کے اعلیٰ اخلاق و کردار سے بے حد متاثر تھے۔ علامہ سیرت کے مطابق سیرت طیبہ کی محاسن دو اقسام پر مشتمل ہیں، فطری و جبلی اوصاف؛ (۲) اکتسابی محاسن۔

فطری و جبلی اوصاف: (۱) جسمانی حسن و وجاہت: آپؐ کے مختلف دیکھنے والوں نے آپؐ کو مروانہ حسن و وجاہت کا پیکر اتم قرار دیا ہے، جو بھی آپؐ کو دیکھا، آپؐ کے رعب حسن سے متاثر ہوے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، بقول حضرت انسؓ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ "آپؐ کا جسم اطہر چاندی سے ڈھلا گیا ہے" (۲) لطافت طبع: اس مروانہ حسن و وجاہت کے ساتھ قدرت نے آپؐ کو اعلیٰ درجے کا نفیس الطبع اور نفاست پسند بھی بنایا تھا۔ آپؐ کو ہر قسم کی گندگی سے سخت نفرت تھی، اس کے بجائے آپؐ کو پاکیزگی اور صفائی سے حد درجہ انس تھا۔ آپؐ کے ہیند سے بو آنے کے بجائے خوشبو کی لہریں آتی تھیں اور یہ خوشبو بقول حضرت انسؓ مشک و عنبر کی خوشبو سے بھی زیادہ فرحت بخش ہوتی تھی۔

(۳) شرافت حسب و نسب: آپؐ کو اللہ تعالیٰ نے نجیب القدرین اور شریف النسب پیدا کیا تھا، آپؐ کے جدی اور بلوری سلسلے کا ہر فرد عزت و شہمت اور عفت و عصمت کا بہترین نمونہ تھا؛ (۴) فہم و فراست: علاوہ ازیں قدرت نے آپؐ کو ذکورت طبع نفاست لیس اور جودت عقل و فکر میں بے مثل اور بے عدیل پیدا کیا تھا۔ آپؐ کی ذات ہر قسم کے علوم و فنون کا سرچشمہ تھی؛ (۵) جودت طبع: آپؐ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے فطانت و ذہانت کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں بھی بخشی گئی تھیں، جس کا اندازہ سیرت طیبہ کے مطالعے بالخصوص غزوات و سرایا اور ان کے نتائج، نیز تعلیم و تربیت کے کٹھن کام سے ہو سکتا ہے۔

(۶) وحی ربانی سے ہمہ وقتی تعلق: نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور خصوصیت جو آپؐ کے دیگر تمام خصائص سے بڑھ کر تھی، وہ (وحی الہی) کے ساتھ آپؐ کا ہمہ وقتی تعلق تھا، یہ خصوصیت کسب و اجتہاد کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ محض انعام خداوندی کا

آپؐ فرما ہے ہوش ہو کر گر پڑے تھے 'آپؐ ساری زندگی کسی کے سامنے' ستر کا ادنیٰ حصہ کھول کر بھی کبھی نہیں بیٹھے۔ فرط حیا کے باعث وصیت فرمائی تھی کہ "مجھے غسل دیتے وقت بھی برہنہ نہ کیا جائے" بلکہ کپڑوں سمیت غسل دیا جائے۔

(۷) احکام الہی پر عمل کا اہتمام : سیرت طیبہ کے امتیازی اوصاف میں آپؐ کا یہ وصف بھی انتہائی وقیع ہے کہ آپؐ نے بیش بذات خود احکام الہی پر عمل کا شدت سے اہتمام فرمایا اسی بنا پر آپؐ کے واقف حلقہ لوگوں نے آپؐ کو "مجسم قرآن" قرار دیا بقول حضرت عائشہؓ "قرآن مجید ہی آپؐ کا خلق تھا" اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو حکم بھی نازل ہوتا سب سے پہلے آپؐ ذاتی طور پر اس پر عمل کرتے اور پھر دوسروں کو دعوت دیتے تھے بلکہ سیرت طیبہ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ دوسروں سے زیادہ عمل فرماتے تھے نمازیں اتنی لمبی ادا فرماتے کہ پاؤں مبارک متوڑم ہو جاتے تھے روزے اس تسلسل کے ساتھ رکھتے کہ ان پر صوم و صل کا ممکن ہونے لگتا ہے۔ دوسرے احکام و مسائل میں بھی آپؐ کا یہی حال تھا۔

(۸) دینی معاملات میں میانہ روی : بعض مذاہب نے عہدیت میں اتنا غلو کیا کہ وہ رہبانیت (تزکِ ذہب) کی طرف نکل گئے۔ جبکہ بعض مذاہب نے دین کو بھی دنیا کے تعلق بنا دیا اس کے برعکس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ہمیں دونوں کا حسن اعتدال اور توازن نظر آتا ہے۔ آپؐ کو دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں میانہ روی کا اسلوب پسند تھا۔ آپؐ نے رہبانیت کے جذبے کو سختی کے ساتھ رد فرمایا اور اس کے بجائے دنیا میں رنج بس کر رہنے اور اس کی اصلاح کے لیے کوشش ہونے کے طریقہ زندگی کو ترجیح دی۔ یہی وصف فی الواقع ایک عالمگیر مذہب کے نمایاں ہو سکتا ہے۔

(۹) تواضع : آپؐ اپنے روحانی و مذہبی رتبہ اعظم کے باوجود انتہائی متواضع اور منکسر المزاج تھے۔ آپؐ کی ذہن مبارک سے کبھی کوئی تعلق یا بڑائی کا لفظ نہیں سنایا۔ آپؐ کے سامنے اگر آپؐ کی کسی دوسرے پیغمبرؑ بڑائی کا ذکر کیا جاتا تو آپؐ منع فرما دیتے۔ ایک مرتبہ ایک رسالتی آپؐ کی شخصیت دیکھ کر مرعوب ہو گیا آپؐ نے اسے قریب بلایا اور فرمایا میں بلاشبہ نہیں میں تو ایک قریشی عورت کا بیٹا ہوں۔ جو خشک گوشت کھاتی تھی۔ ایک اور موقع پر فرمایا میں ایک عہد (ظلام) کی طرح کھانا کھاتا اور ایک عہد کی طرح زمین پر بیٹھا

آپؐ کا کوئی حملہ اور کوئی تدبیر ناکام نہیں ہوئی۔ آپؐ کے جنگی منصوبوں کا جدید عسکری علوم کی روشنی میں جو مطالعہ کیا گیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آج کے علم و سائنس کے زمانے میں بھی وہ جنگیں لڑی جاتیں تو ان سے بہتر منصوبہ تیار کرنا ممکن نہ تھا۔

(۱۰) عدل و انصاف : علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتہا درجہ کے عادل اور انصاف پسند واقع ہوئے تھے 'آپؐ بیش یہ دعا مانگتے کہ "اے اللہ مجھے ظلم کرنے اور ظلم سینے دونوں سے بچا" دعا کے ساتھ ساتھ آپؐ کا عمل بھی یہی تھا چنانچہ آپؐ بیش عدل و انصاف فرماتے کسی پر ظلم کرتے اور نہ ظلم برداشت فرماتے۔ عدل و انصاف کے اس معاملے میں آپؐ کسی چھوٹے بڑے اپنے پیگانے اور امیر و غریب کی تفریق نہ فرماتے تھے چنانچہ ایک موقع پر جب ایک غلامی عورت کو آپؐ نے ہاتھ کانٹنے کی سزا سنائی اور اس کے وارثوں نے فیصلے پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی تو فرمایا بخدا اگر میری بیٹی کاٹھڑی بھی چوری کرتی تو میں اس کے بھی ہاتھ کٹا دیتا۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ غیر مسلم بھی آپؐ سے فیصلہ کرانے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپؐ کی لائی ہوئی شریعت میں بھی عدل و انصاف کو اساسی مقام حاصل ہے۔

(۱۱) فیاضی و سخاوت : آپؐ حد درجہ مہربان اور فیاض طبع واقع ہوئے تھے بقول حضرت ابن عباسؓ 'آپؐ چلنے والی ہوا سے بھی زیادہ غلی تھے' لوگوں کو اتنا دیتے کہ وہ کئی کئی سال تک کے لیے بے نیاز ہو جاتے تھے۔ اکثر اوقات قرض لے کر مسائل کی ضرورت کو پورا فرماتے 'چنانچہ وصل اقدس کے موقع پر آپؐ پر جو قرض تھا اس قرض سے آپؐ نے ایک سال کی ادلو فرمائی تھی۔ فرط سخاوت کا یہ عالم تھا کہ اگر برہنئے تنگی وقت تقسیم ہونے سے کچھ مل بچ رہتا تو آپؐ کو سخت ناگوار گزرتا اور رات بھر نیند نہ آتی۔

(۱۲) شرم و حیا : اہل عرب میں شرم و حیا کا رواج کم تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدائشی طور پر بہت زیادہ حیا دار واقع ہوئے تھے۔ بقول حضرت ابو سعید الخدریؓ "آپؐ کنواری لڑکی سے بھی زیادہ حیا دار تھے" آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ "حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے" اور اگر کسی کے پاس حیا نہ رہے تو وہ جو چاہے کرتا رہے۔" بچپن میں ایک بار آپؐ کے چچا نے دوسرے قریشی لڑکوں کی طرح آپؐ کا تنہہ کھول کر آپؐ کے کندھے پر رکھ دیا تھا جس سے

ہوں۔

(۱۰) بے جا مدح سے گریز: طبیعی انکساری اور فرط تواضع سے آپؐ بے جا مدح کو سخت ناپسند فرماتے تھے، ایک مرتبہ ایک ہندو خدمت اللہ میں آیا۔ اور کہنے لگا ہم آپؐ کے ذریعے اللہ سے اور اللہ کے ذریعے آپؐ سے شفاعت کے طلب گار ہیں، مگر ہمارے علاقے پر بارش ہوئی۔ یہ سن کر آپؐ کو سخت غصہ آیا اور فرمایا تیرا نام ہو۔ پھر تہنیت پڑھی۔ کہ اس کا اثر صحابہ کرامؓ کے چروں پر ظاہر ہو گیا۔ پھر آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بلند ہے کہ اس کے ذریعے کسی بندے سے سفارش چاہی جائے۔ ایک مرتبہ فرط ادب سے صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے تعظیمی سجدے کی اجازت مانگی، تو آپؐ نے منع فرما دیا اور فرمایا اگر تعظیمی سجدہ جائز ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خلود کو سجدہ کرے۔

(۱۱) سلوکی: آپؐ کو کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں تکلف سخت ناپسند تھا۔ اس کے بجائے سلوکی بے تکلفی آپؐ کا پیشہ معمول رہی۔ جو کچھ سامنے آتا ہے کھا لیتے جو کچھ ملنا پہن لیتے۔ البتہ طبیعت میں نظافت ضرور تھی۔ کوئی ایسی چیز پسند نہ فرماتے جس میں ظاہری یا معنوی طور پر نفاست نہ ہوتی، آپؐ کی گھر میں معاشرت نہایت سلوہ تھی۔ ایک بار ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اپنے حجرے کی سجائے کے لیے رنگین پردے دروازے پر ڈال دیئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً انہیں چاک کر دیا۔ اگر کوئی پر تکلف کپڑا آپؐ کو تحفے میں دیا جاتا تو تب بھی آپؐ اسے خود پہننے کی بجائے کسی کو ہدیہ دے دیتے تھے۔ الغرض پیشہ آپؐ نے سلوکی اختیار فرمائی۔

(۱۲) زہد و قناعت: آپؐ کی سیرت طیبہ کا ایک اور وصف زہد و قناعت تھا۔ آپؐ کا زہد و قناعت اختیار فرمانا مجبوری کے تحت نہیں بلکہ خود اختیاری کے طور پر تھا۔ اگر آپؐ چاہتے تو آپؐ کے پاس زر و سیم کے انبار جمع کر دیئے جاتے، مگر آپؐ نے کبھی بھی سونے اور چاندی یا دولت کی دعا نہیں فرمائی۔ اس کے بجائے آپؐ فرماتے "اے اللہ ایک وقت مجھے پیٹ بھر کر کھانے کو دے۔ تاکہ میں تیرا شکر کر سکوں اور دوسرے وقت مجھے بھوکا رکھ تاکہ میں صبر کر سکوں۔" یہ مبروہ شکر ہی آپؐ کی تمام زندگی کا نچوڑ ہے۔ علاوہ ازیں آپؐ کے پاس مختلف ذرائع سے بے شمار دولت آتی رہتی تھی۔ آپؐ کئی سال

اسلامی حکومت کے سربراہ رہے، لیکن اس کے باوجود آپؐ یہ دولت دوسروں میں بانٹ دیتے اور خود اپنے لیے مبروہ شکر پر کفایت فرما لیتے تھے۔ سیرت طیبہ میں یہ بات محض زیب داستان کے طور پر نہیں بلکہ امر واقعہ کے طور پر بیان کی جاتی ہے، کہ کئی کئی روز آپؐ کے گھر میں چولہا نہیں جلا تھا۔ مسلسل فاقوں پر فاقے ہوتے تھے، بھوک کی وجہ سے بقول حضرت عائشہؓ آپؐ کا پیٹ مبارک سوکھ گیا تھا، مگر آپؐ نے اپنے اس اسلوب زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں فرمائی۔ آپؐ اکثر فرمایا کرتے تھے: مجھے بھلاؤ دنیا سے کیا غرض، میری مثل تو اس مسافر جیسی ہے جو تہمتی دوپہر میں کسی سایہ دار درخت کے نیچے ذرا سی دیر سنانے کے لیے بیٹھ جائے اور پھر آرام کر کے وہاں سے چل دے۔

(۱۳) اپنے کام اپنے ہاتھ سے انجام دینا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آس پاس ہر وقت جانثاروں کا جھوم رہتا تھا۔ مگر اس کے باوجود علوت مبارکہ اپنے کام اپنے ہاتھوں سے انجام دینے کی تھی۔ آپؐ اپنے کام میں ہر وقت لگے رہتے، مگر دوسروں پر ڈالتے تھے، حتیٰ کہ وضو میں بھی آپؐ دوسروں سے مدد لینا پسند نہیں فرماتے تھے۔ مسجد قبلہؓ کی تعمیر نبویؐ کی تعمیر اور بعد ازاں غزوہ احزاب کے موقع پر خندق کھودنے میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ برابر شریک رہے۔ خندق کی کھدائی میں جو بھی کوئی مشکل مقام آتا آپؐ ہی کو بلایا جاتا اور آپؐ کی کدال سے یہ مشکل رفع ہو جاتی۔ گھر میں بھی آپؐ کا یہی حال ہوتا تھا۔ آپؐ گھر میں کپڑوں کو پیوند لگا دیتے، بھالو دے دیتے، دودھ دہ لیتے، بازار سے سودا سلف لے آتے، اول کی مرمت کر دیتے، اونٹ کو اپنے ہاتھ سے باندھتے اور غلام کے ساتھ مل کر آٹا گوندھ دیتے۔ الغرض آپؐ کو کسی انی سے انی کام سے بھی عار نہ تھا۔

(ب) حسن معاشرت: مندرجہ بالا ذاتی خصائص کے علاوہ آپؐ کی سیرت طیبہ حسن معاشرت کے ذریں اصولوں سے بھی مالا مال ہے۔ قرآن مجید میں بھی جگہ جگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن خلق، مروت و مہربانی، اخلاق کریمانہ دوسروں کے لیے بے پایاں محبت و مروت کے جذبات وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ بھی جو آپؐ کی اولیں زوجہ محترمہ، آپؐ کی مونس، غرار اور آپؐ کی شریک حیات تھیں، پہلی وحی کے نزول کے

ہاتھ کا دستور نہ تھا بلکہ آپ کی گفتگو اور خطاب حاضرین کی فہم و بصیرت کے مطابق کرتا تھا۔ اسی طرح معاشرتی زندگی میں بھی آپ مخاطب کو دیکھ کر اسے معاملہ فرماتے تھے تاہم یہ رتبہ والی ہر شخص سے معاملات گفتگو اور خطابت تک محدود تھی، ورنہ عدل و انصاف یا قانون کی نظروں میں آپ کے ہاں چھوٹے بڑے سب برابر تھے۔

(۶) دوسروں کے متعلق حسن ظن: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے متعلق حسن ظن سے کام لیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اس حکم الہی کا عملی نمونہ تھی۔ آپ اکثر فرمایا کرتے تھے حسن ظن اچھی عبادت ہے ایک شخص نے اپنے بچے کے متعلق اس کی والدہ کو مورد الزام ٹھہرایا تو آپ نے اس کو سختی کے ساتھ منع فرمایا۔ آپ کا فرمان تھا تم خاص طور پر بدگمانی سے بچو کیوں کہ بدگمانی بہت ہی بری عادت ہے۔ وجہ یہ ہے بدگمانی درحقیقت ایک معاشرتی روگ ہے اور اگر بلا سوچے سمجھے لوگ ایک دوسرے سے بدظنی اختیار کرنے لگیں تو معاشرے کا کوئی فرد بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔

(۷) مکافات: معاملات میں عموماً "انسانی فطرت بدل و عوض کی خواہش رکھتی ہے۔ آپ کو اس کا بخوبی احساس تھا۔ چنانچہ اس بنا پر جو شخص بھی آپ کے ساتھ کوئی نیکی کرتا آپ اس کو اس کا بدلہ ضرور عطا فرماتے تھے۔ ایک صحابی نے غزوہ احد میں آپ کی جانب سے تیر اندازی کی تو آپ نے انہیں فرمایا اور تم پر میرے ہاں باپ قربان، تیر اندازی کر اس طرح ایک دیہاتی آپ کو گالوں کی چیزیں لاکر پیش کرتا تو آپ اس کو شہری تحائف مرحمت فرماتے۔ آپ کے نزدیک شکرگزاری بھی مکافات کی ہی ایک صورت ہے۔

(۸) خوش معاملگی: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معاملات میں اس خوش اسلوبی سے نبھاتے تھے کہ معاملہ کرنے والے شخص ہمیشہ کے لیے آپ کا کریدہ ہو جاتا تھا کسی سے ادھار لینے تو قبل از وقت ادا فرمادیتے اور بعض اوقات وصول کردہ رقم سے بھی زیادہ ادائیگی کر دیتے۔ حضرت جابرؓ سے ایک مرتبہ اونٹ خریدا پھر اس کی قیمت ادا کر کے اونٹ بھی بطور تحفہ انہیں کو مرحمت فرما دیا۔ آپ فرمایا کرتے تھے کہ لوگوں میں سب سے اچھا وہ ہے جو دوسروں کو ادائیگی اچھے طریقے سے کرتا ہو۔ اسی خوش معاملگی کی بنا پر آپ کے ساتھ معاملہ کرنے والا تمام افراد آپ کے حسن کردار کی تعریف میں رطب

وقت کی گواہی دی آپ کی حسن معاشرت کے حسب ذیل پہلو خاص طور پر اہم ہیں:

(۱) جذبہ اخوت و ہمدردی: دوسروں کے لیے آپ کے دل میں ہمیشہ ہمدردی اور مہربانی کے جذبات موجزن رہتے اس مسئلے میں آپ کے نزدیک اپنے اور بیگانے، آزاد اور غلام اور غریب و امیر میں کوئی تمیز نہ تھی۔ آپ فرمایا کرتے تھے کہ میرے سامنے دوسروں کی ایسی باتیں نہ کیا کرو جنہیں سن کر میرے دل میں ان کے متعلق کدورت پیدا ہو، کیوں کہ میں چاہتا ہوں کہ میں سب سے صاف دل کے ساتھ ملوں۔

(۲) علم و بردباری: آپ کی طرف سے حسن معاملہ کے بلوجود اگر آپ کو دوسروں کی جانب سے کوئی تکلیف وہ صورت حال کا سامنا کرنا پڑتا تھا تو آپ ایسے موقعوں پر کمال علم و بردباری کا مظاہرہ فرماتے تھے۔ اکثر انہیں معاف فرما دیتے اور ان کے لیے خصوصی دعائیں بھی فرماتے تھے۔ آپ کے اخلاق کے اس پہلو نے آپ کے بہت سے دشمنوں کو متاثر کیا۔ جس کے نتیجے میں وہ مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) عفو و کرم: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی اور بیگانوں بھی کے لیے پیکر علم اور مجسم عفو و کرم تھے، یہی وجہ ہے کہ آپ نے ساری زندگی کسی ذاتی دشمن سے بھی انتقام نہیں لیا۔ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خون کے پیاسے دشمنوں کو معاف کرنا اپنے قتل کے لیے آنے والے قاتلوں کو ہار ہار چھوڑ دینا اور بدلہ لینے پر قدرت کے بلوجود کسی سے بدلہ نہ لینا اس سلسلے کی روشن مثالیں ہیں۔ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی سمیت آپ نے تمام منافقوں کے ساتھ ہمیشہ اسی عفو و درگزر کا معاملہ فرمایا۔ بعض بدو اپنی طبعی کینہی اور خشونت کی بنا پر آپ کے ساتھ کوئی سختی کرتے تو آپ ان کو معاف فرمادیتے۔

دوسروں کے جذبات کا احترام: آپ نے دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہمیشہ دوسروں کے جذبات کا احترام کیا۔ کبھی کسی پر اپنی رائے زبردستی مسلط نہیں کی۔ امیات المؤمنین میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعد بن عبادہ اور سعد بن ابی وقاصؓ کی روایات اس موضوع پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

(۵) مرتبہ والی: آپ کے ہاں ہر شخص کو ایک لاشی سے

اللہ ن رہے تھے۔

(۹) صحابہ کرام کی حوصلہ افزائی : آپ کو اگرچہ منہ پر اپنی یا کسی کی تعریف پسند نہ تھی کہ اس سے دل میں بڑائی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے۔ تاہم موقع محل کے مطابق آپ صحابہ کرام کی تعریف کر کے ان کا حوصلہ بڑھاتے رہتے تھے۔ آپ نے اپنے دس صحابہ کو جنت کی خوش خبری سنائی۔ جنگ موتہ سے صحابہ کرام کو واپس لوٹنا پڑا تو بعض لوگوں نے انہیں فرار دن (ہنگوڑوں) کا طعن دیا۔ آپ نے فرمایا نہیں بلکہ تم کرادون (پلٹ کر حملہ کرنے والے) ہو۔ اس طرح حضرت ابو بکرؓ حضرت عمر فاروقؓ عثمان غنیؓ حضرت علیؓ حضرت زبیرؓ بن العوامؓ حضرت طلحہؓ اور عبداللہ بن سلام وغیرہ کی نسبت اسی قسم کے ارشادات ملتے ہیں۔

(۱۰) عدم تجسس : عام طور پر حکمران نوہ نوہ کر لوگوں کی ذاتی باتیں اور گھریلو حالات دریافت کرتے ہیں مگر رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قسم کا تجسس سخت ناپسند تھا۔ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جو کوئی دوسروں کے حالات کا کھوج لگاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے اپنے محبوب کو دوسروں کے سامنے عیاں کر دیتا ہے۔ ایک اور موقع پر فرمایا ”جب کوئی امیر لوگوں کے خفیہ حالات کی نوہ میں لگا رہے تو وہ لوگوں (معاشرے) کو فاسد کر دیتا ہے۔ ایک مرتبہ آپ اپنے حجرے میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص دروازے کی درزوں میں سے اندر بھاگتے لگا۔ آپ ایک لبا تیر لیکر اس کی جانب لپکے اور فرمایا اگر مجھے تیرے اندر بھاگنے کا پتلے سے پتہ چل جاتا تو میں تیری آنکھیں پھوڑ دیتا۔

(۱۱) چشم پوشی : اس کے برعکس آپ ہمیشہ دوسروں کے محبوب سے پردہ پوشی فرماتے اور اس کا دوسروں کا حکم دیتے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ جس نے کسی کے غیب کو چھپایا اس نے گویا کسی زندہ دفن کی جانے والی لڑکی کو زندہ دفن ہونے سے بچا لیا۔ نیز فرمایا جو کسی مسلمان کے غیب کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ فیامت کے دن اس کے محبوب کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ چنانچہ خود بھی آپ کا یہی طرز عمل اور اسوہ مبارکہ تھا۔

(۱۲) ایذا رسانی سے گریز : آپ ہمیشہ اس بات کا اہتمام فرماتے تھے کہ آپ کی کسی بات یا طرز عمل کی بنا پر کسی کو کوئی تکلیف یا اذیت نہ پہنچے۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔ سچا مسلمان وہ ہے کہ جس کی

زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمانوں کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر آپ کسی میں کوئی برائی دیکھتے تو صریحاً اس کا نام لینے کے بجائے یہ فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسے ایسے کرتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ سے ایک بار آپ نے فرمایا کہ اے عائشہؓ خدا کے نزدیک سب سے برا شخص وہ ہے کہ جس کی برائی کے دار سے لوگ اسے چھوڑ دیں۔ آپ اپنے علاوہ اپنے متوسلین کے متعلق بھی اس بات کا اہتمام فرمایا کرتے تھے کہ ان کی زبان اور ان کے ہاتھ سے بھی کسی کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ اس لیے آپ کا حکم تھا کہ تین آدمی ہوں تو ان میں سے دو آدمی علیحدہ ہو کر سرگشی نہ کریں کہ اس سے تیسرے شخص کا دل دکھے گا۔

انفرض آپ کی سیرت طیبہ ایک مثالی سیرت تھی اور آپ کا اسوہ حسنہ ایک مثالی اسوہ حسنہ تھا۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں آپ کے اسوہ حسنہ کو رہتی دنیا تک کے لیے عمل کے قائل تقلید نمونہ بنا دیا گیا ہے۔ گویا ع : ”بہ فنی برسلی خویش را کہ دیں ہمہ اوست والا معللہ ہے۔

دینی تعلیم : دین اسلام کی اسالیب مجملہ قرآن مجید میں موجود ہیں اس کی تشریحات اور عملی صورتیں حدیث میں ہیں ان کا خلاصہ حدیث جبرئیل میں ملتا ہے (رک بہ اسلام بذیل ملوہ)۔ یہ حدیث جو صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں ملتی ہے فی الواقع تعلیمات اسلامیہ کا عطر اور نبوہ ہے۔ اس پر نظر ڈالنے سے کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ دین گویا ایک خوبصورت عمارت ہے، عقائد اس کی جھت ہیں جسے عہدات کے چاروں ستون تھامے ہوئے ہیں اور اس عمارت کی آرائش و زیبائش احسان (قصوف) کے ذریعے سے ہوئی ہے۔

معجزات : ایمان و عقائد سے قریبی تعلقات رکھنے والی چیز معجزہ ہے معجزہ عام طور پر نبی سے خارج عادت صلور ہونے والے العمل کو کہا جاتا ہے۔ اگر کسی ولی سے ہوں تو اسے کرامت اور کسی شیطان کی تعلیم دینے والے سے ہوں تو اسے استدراج (یعنی آزمائش) کہا جاتا ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ معجزہ پیغمبرؐ سے از خود صلور نہیں ہوتا بلکہ اسے خدا تعالیٰ پیغمبرؐ کی تقویت کے لیے نازل کرتا ہے۔ معجزے کا انکار ناجائز ہے۔ لیکن ایمان لانے کے لیے معجزے پر انحصار درست نہیں بلکہ قرآن حکم نے معجزات سے زیادہ غور و فکر اور تدبر و فکر سے کام لینے پر زور دیا ہے۔

ایک روایت کے مطابق شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم براہ راست اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوئے۔

(۲) آپ کے کلمات علمی: آپؐ بلوجود اس بات کے کہ اسی محض (من پڑھ) تھے، مگر اس کے بلوجود آپؐ اولین و آخرین کے علوم کے وارث تھے۔ محققین کو اس بات سے پورا پورا اتفاق ہے کہ آپؐ کی احادیث مہارکہ علوم و حکمت کا منبع و مخزن ہیں۔ چھوٹے چھوٹے بے ساختہ جملوں میں جو بات کہہ دی گئی ہے محدثین اس کی مولیٰ مولیٰ جلدوں میں تشریح بیان نہ کر سکے۔

(۳) آپؐ کی اہمیت: آپؐ کی زبان مہارکہ سے معجزہ قرآنی کے علاوہ احادیث کا ایک معتد بہ ذخیرہ دنیا کو میسر آیا ہے، مگر ہمیں یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ آپؐ اسی محض تھے۔ نہ کسی سے آپؐ نے پڑھنا سیکھا اور نہ لکھا، اس کے بلوجود علوم و معارف کا عظیم و بے مثل سرچشمہ ہیں۔ قرآن مجید میں آپؐ کی اہمیت کو اسی پس منظر میں بطور ایک ”نشان“ پیش کر کے آپؐ کی صداقت کا ایک ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

(۴) احجاز قرآن: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ عقلی و علمی معجزات میں معجزہ قرآن سرفہرست ہے، قرآن مجید اپنے الفاظ اور محلیٰ دونوں کے لحاظ سے زندہ و جاوید معجزہ ہے، (اس عنوان پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے قرآن، احجاز القرآن) مختصر یہ کہ قرآن مجید اپنی بے پایاں اور محیر العقول فصاحت و بلاغت، جامعیت و کاملیت نے واقعات کے بیان (مستقبل کی پیشگوئیاں وغیرہ) احوال آخرت کی تفصیل، دنیوی احکام کے ذکر، اور اپنے اثرات و برکات کے لحاظ سے لافظی شہرت و ہلے دوام حاصل کر چکا ہے۔ قرآن مجید جیسی مقبولیت اور اس جیسا استفادہ آج تک دنیا کی کسی کتاب سے ہوا اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔

(۵) غیب کی خبریں دینا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور معجزہ آپؐ کی وہ احادیث ہیں جن میں امور غیب کا بیان ہے۔ جنہیں ہم عین اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں: (الف) گزشتہ زمانے کے ایسے واقعات بیان کرنا جو تاریخ کی تاریکی میں مستور ہیں یا یسود نصاریٰ سے متعلق کوئی ایسا واقعہ یا قصہ بیان کرنا جس کا علم ان کے سوال اور کسی کو نہ ہو؛ (ب) زمانہ حال کی خبریں، مثال کے طور پر آپؐ نے غزوہ مودہ کے حالات بالکل ٹھیک ٹھیک بیان فرمائے۔ حالانکہ یہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ امام بیہقی اور احتفاح میں سے علامہ زاجدنی نے معجزات نبوی کی تعداد ایک ہزار، امام لودی نے بارہ سو، اور بعض علما نے تین ہزار بیان کی ہے۔ معجزات نبوی کی پھر دو اقسام ہیں: اولاً وہ معجزات جن کے معارضے پر لوگ قادر تھے، مگر یوجہ نہ کر سکے۔ مثلاً یہودیوں کے لیے تمنائے موت۔ ثانیاً وہ معجزات جن کا کوئی محض بھی معارضہ یا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پھر روایت کے اعتبار سے بھی معجزات نبویہ کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ کہ جن کا ہمیں کسی قطعی ذریعہ سے علم ہوا۔ مثلاً قرآن کریم اور اس میں مذکور معجزات نبوی، جبکہ دوسری قسم ان معجزات کی ہے جو اگر اس درجہ قطعی اور یقینی ذریعے سے تو ہم تک نہیں پہنچے، مگر ان کی روایات بھی غیر مستبر نہیں ہیں۔ مثلاً احادیث سے ثابت شدہ معجزات نبوی۔ مؤخر الذکر کی آگے پھر کئی انواع ہیں: (۱) ایسے معجزات جن کے الظاہی واقعات تو بلاشبہ اخبار اعلیٰ سے ثابت شدہ ہیں، مگر مجموعی طور پر اس قسم کی روایات کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے اور اسے جماعت کثیر نے نقل کیا ہے مثلاً آپؐ کے ہاتھ مہارک کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا، اس قسم کے معجزات کو مشہور معجزات کہا جاتا ہے؛ (ب) وہ معجزات جو حصہ اول کی طرح مشہور تو نہیں تاہم اگر ان کی روایات کو بالعموم جمع کیا جائے تو روایتوں کی کثیر تعداد ہو جاتی ہے، معجزات کی یہ قسم بھی قطعی الدلالتہ ہوتی ہے؛ (ج) وہ معجزات جو اخبار اعلیٰ سے روایت ہوئے ہیں، لیکن اپنے راویوں کی ثبوت و دیانت کی بنا پر وہ بھی واضح اثبات ہوں۔

معجزات کی تقسیم عقلی اور حسی معجزات سے بھی کی جاتی ہے۔ اول الذکر سے مراد وہ عقلی معجزات ہیں جن کا ہم دلوں اور اک محض عقل سے ممکن ہوتا ہے، جبکہ مؤخر الذکر قسم کا تعلق حسن اور اک و مشاہدے سے ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) عقلی معجزات: عقلی معجزات کی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) وحی الہی: آپؐ پر شب و روز میں بعض اوقات کئی کئی مرتبہ وحی الہی کا نزول ہوتا تھا، وحی سے مراد اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیغام رسانی ہے، جو کبھی تو کسی فرشتے کی وسالت سے ہوتی تھی، کبھی کسی پردے کی لوٹ سے اور کبھی خواب و بشارتوں کے ذریعے سے۔

واقعات مدینہ منورہ کے کئی سو میل کے فاصلے پر پیش آرہے تھے۔ وغیرہ: (ج) مستقبل کی پیشگوئیاں احادیث مبارکہ میں ہمیں مستقبل کے بارے میں بے شمار پیشگوئیاں ملتی ہیں جن کا ظہور اب تاریخ عالم کا ایک حصہ بن چکا ہے۔ ان میں سے ہر پیشگوئی ٹھیک اپنے وقت پر پوری ہوئی۔

(۶) آپ کا مستجاب الدعوات ہونا: آپ کا ایک اور معجزہ آپ کی دعاؤں کی وہ قبولیت ہے جس کے مخالفین اسلام بھی قائل تھے۔ مثلاً قریش مکہ پر قحط سالی کے عذاب آنا اور پھر آپ کی دعا کے طفیل دور ہونا، قریشی سرداروں کی ہلاکت کی بدعا۔ بارش کی دعا اور اس کا فوری اثر وغیرہ۔ اس قسم کے صد ہا واقعات کتب احادیث و سیرت میں ملتے ہیں۔

(۷) حتی معجزات (محسوس کیے جانے والے): معجزات کی دوسری قسم حسی معجزات پر مشتمل ہے۔ اس سے مراد ایسے معجزات ہیں جن کو صحابہ کرام نے دیکھا یا دیگر حواس سے محسوس کیا۔ ان میں سے کچھ معجزات کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے۔ جبکہ بعض واقعات کتب سیرت میں بیان شدہ ہیں۔ اول الذکر معجزات میں معجزہ شق قمر، جنات کی حاضری اور قبول اسلام، شب ثاقب کی کثرت، قریش مکہ پر خشک سالی کے عذاب کا نزول اور اس کا موقوف ہونا، سفر معراج، ہجرت کے موقع پر دشمنوں سے آپ کا بچاؤ۔ غزوہ بدر کے موقع پر نزول ملائکہ، غزوہ احد میں مسلمانوں پر نیند کا طاری ہونا۔ مکہ مکرمہ میں فاتحانہ داخلے کی اطلاع۔ صلح حدیبیہ میں بیعت رضوان کو دو فتوحات کا پیش خیمہ قرار دینا۔ غزوہ حنین میں فتح و نصرت اور علوم غیب پر اطلاع وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ کتب احادیث میں مذکور معجزات میں آپ کے کسی فعل سے بین و برکت کا حاصل ہونا۔ آپ کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا، شفاۓ امراض، جملات اور نباتات میں اثر اور حیوانات کا آپ کے منصب نبوت کو جاننا وغیرہ شامل ہیں۔

سیرت نگاروں نے اپنے انداز میں بیان کیا ہے کہ دنیا میں کل عالم ہیں۔ عالم معانی، عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم جنات، عالم علوی، عالم بساط، یعنی عناصر، عالم جمادات، عالم نباتات، عالم حیوانات اور عالم کائنات الجوت۔ ان میں سے ہر ایک عالم میں آپ کو قدرت کی جانب سے معجزات عطا کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات، بذیل بارہ محمد)۔

عبادت: عقائد کے بعد اسلام میں نماز روزہ حج اور زکوٰۃ کی چار بنیادی عبادتیں فرض کی گئی ہیں۔ نماز ایسی عبادت ہے جس میں جمادات، حیوانات اور نباتات سب کی عبادت کے انداز اپنائے گئے ہیں۔ غرض مسلمان کی نماز کائنات کی نمازوں کا خلاصہ اور مجموعہ ہے؛ (۲) روحانی انسانی طاقت کے مطابق بعض خدائی صفات سے متصف ہونے کا اور روحانی قوت کی نشوونما کا نام ہے؛ (۳) حج بیت اللہ: خدا ہر جگہ ہے اور انسان کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب تر، مگر خدا تعالیٰ نے انسانوں کی آسانی کے لیے بیت اللہ شریف کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا اور نماز کے لیے اس کی جت اختیار کرنے کا حکم دیا۔ اور صاحب استطاعت لوگوں کو حکم دیا کہ وہ اس کا حج ادا کیا کریں؛ (۴) زکوٰۃ: اسلام کی چوتھی عبادت زکوٰۃ ہے۔ یہ مالی عبادت ہے جو جمع شدہ مال (اندوختے) سالانہ طور پر لاگو ہوتی ہے؛ (۵) احسان۔ حدیث جبرئیل کا تیسرا حصہ احسان کے متعلق ہے جسے تصوف، طریقت اور سلوک جیسے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یہ روحانی تزکیہ اور اخلاق حسنہ کو اپنی عادات عامیہ بنالیتا ہے۔

تاسیس و تنظیم: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف تبلیغ احکام ہی نہیں بلکہ احکام شریعت کا باقاعدہ نفاذ و اجرا بھی تھا۔ چنانچہ اسی بنا پر آپ نے تبلیغ و دعوت کے ابتدائی ایام سے ہی مسلمانوں کی تاسیس و تنظیم پر توجہ مبذول رکھی۔ اسی مقصد کو مدینہ منورہ ہجرت کے بعد احسن طریقے پر پورا کیا گیا۔ چنانچہ خلافت کے باوجود آپ نے مدینہ منورہ میں ایک شہری مملکت قائم فرمائی۔ جس میں اسلامی احکام و قوانین نافذ رہے۔

تعلیم عوام: عہد نبوی ہی میں تعلیم کو بڑی اہمیت دی گئی۔ چنانچہ قرآن کریم میں آپ کی بعثت کے بنیادی مقاصد میں ایک مقصد تعلیم کتب بھی ہے آپ خود کو معلم (سکھانے والا) کہا کرتے تھے۔

ابتدائی عہد اسلامی میں عربی لکھنے اور پڑھنے والے لوگ خل خل ہی تھے۔ اسلام کی تعلیمی روح کے باعث عربی زبان دو سہل ہی میں دنیا کی سب سے زیادہ باثروت زبان بن گئی جس میں سارے علوم کی اعلیٰ ترین کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے زیر اثر عربی زبان و ادب کو بڑا فروغ حاصل ہوا جس کی وجہ سے اپنی وضاحت میں شاید ہی کوئی زبان اس کا مقابلہ کر سکتی ہو

جاتے۔ ایران جنگ کی رہائی مذہب و ممالک وغیرہ کے ذریعے میں آئی۔
 مہیات : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے آغاز کے
 ہاتھ ہی ایسی تدبیروں کا آغاز کر دیا جن کا مقصد مسلمانوں کی اقتصادی و
 معاشی زندگی کی اصلاح احوال تھا۔ سرکاری بیت المال کے وسائل
 آمدنی میں زکوٰۃ عشر خراج جزیہ اور "نی" وغیرہ شامل ہیں۔ علاوہ
 ازیں ہر کام کے لیے دیانت داری اور ایمان داری سے کام کرنے پر
 خصوصی زور دیا گیا۔ کم تولنے اور کم مانپنے والوں کی خدمت کی گئی۔
 دت اور خون براء کا مستقل نظام قائم کیا گیا۔

تقویم : اسلام کی بعض عادتیں (مثلاً نماز، حج، روزے) قمری تقویم
 کے تابع ہیں جبکہ کچھ عبادتیں (مثلاً حج اور روزے) قمری تقویم کے
 مطابق ہیں۔ اس لیے اسلامی تقویم میں دونوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے مگر
 اسلامی کیلنڈر قمری ہے جو اسلام سے پہلے بھی عرب دنیا میں بعض
 قباحتوں کے ساتھ رائج تھا۔ اسلام نے ان قباحتوں مثلاً رسم لئی (یعنی
 کبیرہ مری) کا خاتمہ کر کے اس بنا پر اپنی تقویم کی بنیاد رکھی۔ آغاز
 تقویم کے لیے عہد فاروقی میں متفقہ طور پر واقعہ ہجرت کو منتخب کیا
 گیا۔

اسلام میں قمری تقویم کو اختیار کرنے کے بہت سے فائدے ہیں
 مثلاً یہ کہ اس کا اور اک بہت آسان ہے۔ یہ طریقہ اسلام کے عالمگیر
 ہونے کے تصور کے زیادہ مطابق ہے۔ تاکہ عبادتوں کے موسم ہر خطے
 میں یکساں طور پر تغیر پذیر رہیں۔ اس کے علاوہ اس کے مالی فوائد
 بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ شمسی تقویم کے ۳۳ سال قمری تقویم کے ۳۳
 سال کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس طرح حکومت کو ہر ۳۳ سالوں میں
 ۳۳ بار محاسبہ وغیرہ کی آمدن حاصل ہوگی۔

دین میں عسویہ کا مسئلہ : دین اسلام میں اللہ تعالیٰ نے مجموعی
 طور پر آسانی رکھی ہے، تنگی یعنی تکلیف ملا بھلائی کو پسند نہیں فرمایا۔
 اس لیے اسلامی احکام کی تعمیل و تعمیل کو بقدر استطاعت سے مشروط
 کر دیا اور اہل اعذار کے لیے استثنائی اجازتوں کی تفصیلات بیان فرما
 دی گئی ہیں۔

اسلام اور مسائل نسواں : دور جاہلی میں عورت کو کمتر درجہ
 حاصل تھا۔ انہیں معاشرے میں کسی قسم کے سیاسی سماجی اور معاشرتی
 حقوق حاصل نہ تھے۔ اسلام نے دور جاہلی کی بے ضابطگیوں کی
 اصلاح کی اور پہلی مرتبہ عورت کے حقوق و مراعات کا اعلان کیا۔

عہد نبوی میں درس کے لیے ایک ہی جامع کتب یعنی قرآن
 مجید رکھی گئی تھی۔ جو جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ ہے۔ اس کی تعلیم
 و تدریس کے لیے کسی قسم کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ مسجد مدینہ میں
 صفہ کے نام سے ایک اقامتی تعلیم گاہ بھی موجود تھی۔ جس میں غیر
 مقامی طلبہ تحصیل علم کرتے تھے۔ سرکاری تدبیروں کے ساتھ ساتھ
 عوام کو بھی تعلیم پھیلانے کی ترغیب دی جاتی تھی۔

عدلیہ و تشریعی (مفتی) : شروع میں یگانہ حاکم عدالت آپ
 ہی تھے مگر بعد میں مختلف قبائل کے شیوخ، علاقوں کے حاکم یا مقرر
 کردہ قاضی یہ فریضہ انجام دیتے تھے جبکہ عدالت مراءفہ آپ ہی کی
 ذات تھی۔ نیت کی اصلاح پر زور دیا جاتا تھا۔ قاضیوں کو ہدایت تھی
 کہ وہ مدعی سے دلیل طلب کریں اور اگر وہ دلیل پیش نہ کر سکے تو
 مدعی علیہ سے قسم لیں۔ عدالتی نظام میں خوف خدا اور محاسبہ آخرت
 کے تصورات کو مستقل حیثیت حاصل تھی۔

قانون سازی کے اہم ماخذ : قرآن مجید، احادیث نبویہ اور قیاس
 تھے۔ اس کے علاوہ کئی مدنی رواج کو پیش نظر رکھا جاتا تھا خاص
 طور پر اس وقت جبکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو (رک
 بہ فقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، بحیثیت مفتی)

دفاعی و عسکری ادارہ : ہجرت مدینہ کے متصل بعد ہی مسلمانوں
 اور کفار عرب کے مابین جنگ و جدال کا سلسلہ چل پڑا۔ قرآن مجید
 نے جلو کی فرضیت کا اعلان کیا تو آپ نے صحابہ کرام کی عملی تعلیم و
 تربیت کا اہتمام شروع کر دیا۔ تیر اندازی، گھڑ دوڑ اور کشتی وغیرہ کی
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محض سرپرستی فرماتے تھے۔ گھڑ دوڑ میں
 جیتنے والوں کو خود انعامات دیتے، جنگی تربیت کے دوران میں جس
 نیلے پر کھڑے ہو کر آپ گھوڑوں کا انتخاب کرتے اس جگہ فی الوقت
 مسجد التنبی بنی ہوئی ہے۔ نماز سے بھی جنگی تربیت میں بڑی مدد ملتی
 ہے جو لوگ فوجی خدمت کے اہل ہوتے انہیں فی کی مدد سے خصوصی
 و تحفیہ دیا جاتا تھا۔ سرکاری خزانے میں سالانہ جنگ وغیرہ دستیاب رہتا
 تھا، حسب ضرورت صحابہ کرام کے دستے مہمات کے لیے پیش
 و ستہاب رچے تھے۔ جنگ کے بعد جو مال غنیمت حاصل ہوتا اسے
 مہاجرین اسلام میں پانچواں حصہ لکھ کر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔

ایران جنگ کے ساتھ خصوصی طور پر حسن سلوک کیا جاتا تھا
 جس کے نتیجے میں وہ مسلمانوں کے حسن اخلاق کے گرویدہ ہو کر رہے

کے بعد ولادت ہوئی۔ پہلا نکاح حبیبہ بن ابی لب سے ہوا۔ قبل از
رخصتی طلاق ملنے کے بعد دوسرا نکاح حضرت عثمان غنی سے ہوا اور
ان سے حضرت عبداللہ بن عثمان پیدا ہوئے۔ ۴ھ میں انتقال فرمایا؛
(۳) حضرت ام کلثوم حضرت رقیہ سے پہنچی اور حضرت فاطمہ سے
بڑی حمیمہ بی بی ابی لب نے جب ان کو طلاق دی تو آپ نے ان
کا نکاح بھی حضرت رقیہ کی وفات کے بعد حضرت عثمان سے کر دیا۔
۵ھ میں انتقال ہوا؛ (۵) حضرت فاطمہ الزہراءؑ نبوت سے پانچ سال
قبل (۵۳ھ) میں ولادت باسعادت ہوئی۔ اولاد میں سے سب سے
پہنچی ہونے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے
زیادہ پیاری تھیں، ۴ھ میں آپ نے ان کا نکاح حضرت علی کرم اللہ
وجہہ سے کر دیا، سو ان کے ہاں پانچ اولادیں ہوئیں: (الف) حضرت
حسنؑ (م ۵۵ھ)؛ (ب) حضرت حسینؑ (م ۶۱ھ)؛ (ج) حضرت عثمانؑ
(د) حضرت زینبؑ؛ (ه) حضرت ام کلثومؑ حضرت فاطمہ نے ۴ھ میں
انتقال فرمایا؛ (۶) حضرت ابراہیمؑ حضرت ماریہؑ عبد اللہ کے بہن سے
۷ھ میں پیدا ہوئے اور ڈیڑھ سال کی عمر پر وفات پائی۔ ابن سعد
نے مزید دو ساتھ لڑوں حضرت طیب اور حضرت عبداللہ (ظاہر) کے
نام بھی گنوائے ہیں۔ انہوں نے مکہ مکرمہ میں انتقال فرمایا۔



مآخذ: دیکھیے مقالہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم در ۲۲۲ (بذیل

۱۰۷)۔



محمد بن الحنفیہؑ: خولہ سے حضرت علیؑ کے بیٹے تھے۔

خولہ بنوازدیس سے تھیں (کتاب الاطالیٰ: ۷: ۴)۔ محمد بن حنفیہ ۱۱ھ میں
پیدا ہوئے۔ وہ اگرچہ بعداً بہت عزت و کرامت کا شرف حاصل ہوئے تھے اور
بیٹھ پھوک پھوک کر قدم رکھا کرتے تھے، مگر پھر بھی حضرت امام
حسینؑ کی ۷۷ھ / ۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہادت کے بعد بہت سے
لوگ انہیں آل علیؑ کا سربراہ سمجھ کر ان سے عقیدت رکھنے لگے۔
اس سے عبداللہ بن زبیرؓ کو جو حضرت امام حسینؑ کی شہادت کے بعد
علی الاطعان خلافت کا دعویٰ کر رہے تھے، شکوک پیدا ہو گئے۔ یہ
مصلحہ اس وقت زیادہ نزاکت اختیار کر گیا جب ایک طالع آزار عمار بن
عبید اشعثی نے ۳۶۱ھ / ۶۸۵ء میں محمد بن حنفیہؑ کو حضرت علیؑ کا
جانشین، ان کا وصی اور مددگار کے طور پر دعوت دینا شروع کر

اسلامی اعمال و احکام کی تعمیل و تکمیل میں دونوں کو مسلولی درجہ عطا
کیا اور انصافیت کا مدار تقویٰ پر رکھا۔ عورتوں کی عزت و حرمت کے
تحفظ کے لیے قذف، لعن وغیرہ کے احکام نافذ ہوئے۔ اور غلو و
معاشرے کی مصلحت کی۔ عورتوں کو وراثت کا حق دار ٹھہرایا۔ مزید
یہاں عورت کی فراوی ملکیت کا تصور پیش کیا۔ نکاح کے سلسلے میں
عورت کی مرضی کو بنیاد اہمیت دی۔ مرد کے لیے بیویوں کی تعداد چار
تک محدود کر دی۔ اور ان میں عدل و مساوات کو لازم قرار دیا۔

ازواج مطہرات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی
خصوصی اجازت سے مختلف اوقات میں ۱۱ نکاح فرمائے۔ ایک وقت
آپؐ کے عقد نکاح میں نو سے زیادہ ازواج نہیں رہیں۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ نکاح ۵۳ سے ۳۳ سال کی عمر مبارک
کے دوران فرمائے۔ جس عمر میں عام طور پر عورتوں کی برہمت کم ہو
جاتی ہے۔ اسی لیے یہ ایک مسئلہ حقیقت ہے کہ آپؐ کی کثرت
ازواج کا مقصد ذاتی نہیں، بلکہ قومی ہے، آپؐ کی ازواج مطہرات کے
ذریعے اسلام کی نشر و اشاعت ہوئی۔ مختلف قبیلے اسلام کے قریب
آئے اور بعض خانہ دلوں کی تسلی و تسکین ہوئی۔ آپؐ کی ان ازواج
قدسیہ میں جنہیں قرآن مجید نے اسماء المؤمنین (الایمان) کی
مائیں قرار دیا ہے، حسب ذیل خواتین ہیں: (۱) حضرت خدیجہ
الکبریٰؑ (م ۳۳ ق ۷ھ / ۶۱۱ھ)؛ (۲) حضرت سوہد بنت زیدہ (م ۲۳ھ)؛
(۳) حضرت عائشہ صدیقہؑ (م ۵۸ھ)؛ (۴) حضرت خندہ بنت عوفؑ (م
۴۵ھ)؛ (۵) حضرت ام سلمہؑ (م ۵۹ یا ۶۱ھ)؛ (۶) حضرت زینب بنت
عجلؑ (م ۴۲ھ)؛ (۷) حضرت جویریہ بنت الحارثؑ (م ۵۶)؛ (۸) حضرت
زینب ام الساکینؑ (م ۴۳)؛ (۹) حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیانؑ (م
۴۴ھ)؛ (۱۰) حضرت میمونہ بنت الحارثؑ (م ۵۵ یا ۵۶ھ)؛ (۱۱) حضرت
صفیہ بنت جحشؑ (م ۵۵ھ) اور حضرت ماریہؑ تبدیلہ بطور ام ولد شامل
ہیں۔

اولاد و اخلاص: آپؐ کے پہلے زیادہ تر اولاد حضرت خدیجہؑ سے
ہوئی۔ البتہ ایک بیٹا ماریہؑ تبدیلہ کے بہن سے پیدا ہونا ثابت ہے۔
تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حضرت قاسمؑ ۱۱ ق ۷ھ میں ولادت ہوئی
سات دن یا دو سال تک حیات رہے؛ (۲) حضرت زینب ۲۳ ق ۷ھ /
۶۸۰ھ میں ولادت ہوئی۔ ابو العاص سے نکاح ہوا۔ ۸ھ میں وفات
پائی۔ لہذا اور علیؑ ان کی اولاد ہیں؛ (۳) حضرت رقیہؑ حضرت زینبؑ

شہادت (۵۷۳/۷۳۳ء) کے بعد کہیں جا کر ان کے مطالبے 'یعنی اقلی رائے' عامہ نے حقیقت کی شکل اختیار کی اور انہوں نے عبدالملک کو حقیقی حکمران تسلیم کر لیا اور وہ خلیفہ کی خدمت میں ۵۷۸/۹۸ء میں بمقام دمشق گئے۔ اس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں واپس آ گئے، جن ۸۸/۵۷۹-۵۸۰ء میں فوت ہو گئے۔ مدینہ سیاست میں ان کی خاموشی اور محکمہ روش کو روایات میں خالصتہً دینی احساسات کا نتیجہ بیان کیا گیا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ ان کی امن پسندانہ التواطیع کا نتیجہ تھا۔

یہ بات زیادہ حیرت انگیز ہے کہ ان سے محبت میں ملو کرنے والے گردہ نے ان کی وفات کے بعد 'موزوں موقعہ سمجھ کر یہ کھلی مشہور کر دی کہ وہ مرے نہیں' بلکہ ایک قسم کے عالم ارواح میں مدینہ منورہ کے مغرب میں 'رضوی کی پہاڑی پر زندہ موجود ہیں جن سے وہ ایک قلعہ لشکر کے قائد کی حیثیت سے واپس آئیں گے (الاعتقالات: ۷: ۳: ۹ بعد ۸: ۳۲)۔ رجعت امام کا یہی عقیدہ تھا جو عبداللہ بن سہا [رک ہاں] نے حضرت علی (دیکھیے Friedlander در Z.A. ۲۳: ۳۰۹ بعد) سے منسوب کیا تھا۔ ان عقیدے کو اب محمد بن الحنفیہ کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ جنگ پسند آدمی نہ تھے اور خاموش زندگی گزارنے کے ارادے پر ہی عمل پیرا رہے۔

ملخص: متن مقالہ میں مذکور ہے۔



(الشیخ) محمد بن عبد الوہاب: نجد کے مشہور عالم اور

مصلح، مینہ کے قبیلہ بنو حنیم میں ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا قبیلہ علم و فضل اور دنیوی و جاہلی کے اعتبار سے پورے نجد میں مشہور تھا۔

شیخ کے والد عبد الوہاب شہر مینہ کے قاضی تھے اور بعد میں حرمین منتقل ہو گئے تھے۔ ان کے دادا سلیمان بن علی اپنے دور کے نامور عالم اور علماے نجد کے مرجع تھے۔ محمد بن عبد الوہاب انہی برس کی عمر کو بھی نہ پہنچے تھے کہ قرآن مجید حفظ کر لیا اور اپنے والد گرامی شیخ عبد الوہاب سے فقہ 'نبلی کی کتابیں پڑھ لیں' نیز تفسیر و حدیث کی اکثر کتابوں کا مطالعہ کر لیا۔ اسی عمر میں انہوں نے فریضہ ربیع الثانی میں لڑا کیا اور دو مہینے مدینہ منورہ میں مقیم رہنے کے بعد مینہ واپس

دی، مگر محمد بن حنفیہ نے بڑی احتیاط اور تحمل سے کام لیا اور اس بات سے انکار کر دیا کہ انہیں المدینہ کے اہم لقب سے ناپاکا جائے (دیکھیے البری: ۲: ۷۰)۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انہیں عمار کا کوئی پاس نہ تھا اور ان کے پاس اس امر کو بطور کرنے کی کافی وجہ تھیں کہ اس کی سرگرمی اور عقیدت حقیقی نہیں ہے، لیکن ان بے شمار خطرات کو مد نظر رکھتے ہوئے جن میں انہوں نے اپنے آپ کو محصور پایا اور غالباً کسی حتی فیصلے پر نہ پہنچنے کے باعث وہ اس کی کھلم کھلا مخالفت بھی نہیں کرنا چاہتے تھے اس لیے (دیکھیے کسی قدر مختلف بیانات: ابن سعد: ۵: ۵۰؛ الاعتقالات: ۲: ۳۰۸؛ البری: ۲: ۷۰) نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تحریک بہت پھیل گئی اور حضرت امام حسینؑ اور دوسرے طلویوں کی شہادت کا انتقام لینے کے سلسلے میں بڑی خونریزی ہوئی (دوسری طرف ابن زبیرؑ نے بیعت لینے کے لیے ابن حنفیہؑ پر دہات والا) اور ان کو عبداللہ بن عباسؑ اور دوسرے رشتے داروں سمیت مکہ میں چارہ زمزم کے قریب قید کر دیا، تو ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ عمار کی امداد طلب کریں۔ یہ عمار کی منہ مانگی مراد تھی، چنانچہ اس نے فوراً کچھ سوار مکہ مکرمہ بھیج دیئے اور مینہ وقت پر انہوں نے ابن حنفیہؑ اور دوسرے قیدیوں کو رہا کر لیا، لیکن محمد بن حنفیہؑ کے صریح احکام کی تعمیل میں انہوں نے ابن زبیرؑ کی فوج سے کچھ تقرض نہ کیا، کیوں کہ خون ریزی سے حرم پاک کی سرزمین کی بے حرمتی ہوتی تھی۔ اس کے بعد محمد بن حنفیہؑ نے اپنے اہل و عیال کے ساتھ مثنیٰ میں جا کر پناہ لی (دیکھیے الکامل: ص ۵۵۳، ۵۹۷، کتاب الاعتقالات: ۸: ۳۳؛ کیت: طبع Horovitz: ۱: ۸۷) اور کچھ دیر بعد وہ طائف چلے گئے۔ بعد ازاں انہوں نے عمار کی خدمت سے کوئی قاعدہ نہ اٹھایا، لہذا جب ۱۱۸۱ھ/۷۸۷ء میں عمار کی تحریک باکام ہو گئی اور اس کا علم بردار مارا گیا، تو وہ اس واقعہ سے بے تعلق رہے۔ ابن زبیرؑ کی دھمکیوں اور خلیفہ عبدالملک کے حکیم اصرار کے باوجود انہوں نے ان دونوں درمیان خلافت میں سے کسی کی بیعت نہ کی اور اپنے اس اصول پر قائم رہے کہ وہ صرف اسی حکمران کی اطاعت قبول کریں گے جس کو ساری امت مسلمہ متحد ہو کر قبول کر لے گی، چنانچہ وہ ۱۱۸۸ھ کے حج کے موقع پر جہاں زہری اموی اور خارجی بھی آئے ہوئے تھے، ایک آزلو فریق کے سردار کے طور پر مسلح ہو کر غیر جانبداری کا اظہار کرتے ہوئے پہنچ گئے۔ ابن زبیرؑ کی

آگئے۔

۱۱۳۵ھ میں جب میں برس کی عمر کو پہنچے تو مزید حصول علم کے لیے حجاز چلے گئے۔ اور کئی علمائے کرام سے استفادہ کیا۔

۱۱۳۶/۱۱۳۹ھ میں ان کے والد عینہ سے خٹل ہو چکے تھے۔ یہاں آنے کے بعد انہوں نے اپنے آپ کو تبلیغ توحید اور رد بدعت کے لیے وقف کر دینے کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ حرمینا ہی میں وعظ و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے مواعظ نہایت پر اثر ہوتے۔ ان کی مشہور تصنیف ”کتاب التوحید“ اسی زمانے کی یادگار ہے۔

۱۱۵۳/۱۱۵۴ھ میں ان کے والد شیخ عبد الوہاب انتقال کر گئے۔ ان کے انتقال کے بعد وہ دعوت و تبلیغ میں پوری طرح سرگرم عمل ہو گئے۔ ان دنوں نجد میں قبائلی نظام رائج تھا۔ مختلف علاقے، مختلف قبائل سرداروں کے زیر نگیں تھے۔ خود حرمینا میں دو قبیلے سرداری کے لیے ایک دوسرے سے پنجہ آزمائے تھے۔ ان حالات میں انہوں نے ضروری سمجھا کہ اپنے تبلیغی نظام کو زیادہ موثر بنانے کے لیے اہل نجد کے باہمی اختلافات کو ختم کرائیں اور اس کو ایک امیر کی سرکردگی میں لانے کی مہم شروع کریں۔ اس کے لیے عینہ کے امیر عثمان بن محمد عمر سے خط و کتابت کی۔ اس نے اس تجویز کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی تو وہ (۱۱۵۴/۱۱۵۳ھ میں) عینہ چلے گئے۔ امیر عینہ نے گرم جوشی سے ان کا خیر مقدم کیا اور بہت عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا۔ اپنی بیٹی ان کے عقد میں دے دی، جس کی وجہ سے تعلقات اور زیادہ مضبوط ہو گئے۔

عثمان نے امر بالمعروف اور نہی المنکر میں شیخ سے پورے تعاون کا اہم کیا، شیخ نے امیر عینہ کو نماز، جماعت کی تاکید کی، اس کی پابندی نہ کرنے والوں کے لیے سزائیں تجویز کیں، حکام کی طرف سے جو مختلف قسم کے ٹیکس وصول کیے جاتے تھے، وہ ختم کر دیئے گئے، صرف لوہے زکوٰۃ کو باقی رکھا۔ شیخ نے وہاں کچھ تبلیغی رسائل بھی لکھے، لیکن بالآخر شیخ کو عینہ کی سکونت ترک کرنا پڑی اور قبائل میں بے چینی بھی پیدا ہو گئی (۱۱۵۴ یا ۱۱۵۸ھ) وہاں سے شیخ نے درعیہ کا رخ کیا۔

شیخ محمد بن عبد الوہاب اور اس سود کے درمیان یہ پہلا رابطہ و تعلق تھا جس میں روز بروز مضبوطی پیدا ہوتی گئی اور جس نے آل سود اور آل شیخ کو ہمیشہ کے لیے آپ دوسرے سے وابستہ و منسلک

کر دیا۔

درعیہ میں شیخ کے شاگرد احمد بن سلیم کا مکان، جہاں وہ اقامت گزین تھے، دعوت توحید کے مرکز کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لوگ علانیہ اور خفیہ طور پر آتے اور شیخ کے علم و فضل سے مستفید ہوتے، لیکن یہ صورت حال اطمینان بخش نہ تھی۔ درعیہ کو مستقل مرکز تبلیغ قرار دینے کے لیے شیخ محمد بن عبد الوہاب امیر محمد بن سعود سے براہ راست اس موضوع سے متعلق بات کرنا چاہتے تھے، چنانچہ اس ضمن میں امیر کے بھائیوں کے ذریعے سلسلہ جنبانی کی۔ امیر کی بیوی مرضی بنت ابی دھان نے بھی امیر کو آمادہ کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ امیر محمد بن سعود شیخ سے ہاشمہ مکتکو سے متاثر ہوا اور ساتھ دینے کا اہم کیا۔

اس کے بعد امیر نے شیخ کے ہاتھ پر بیعت کی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور کتب و سنت پر عمل پیرا ہونے کا یقین دلایا۔ یہ ۱۱۵۷ یا ۱۱۵۸ھ/۱۱۵۴-۱۱۵۳ھ کا واقعہ ہے۔

اس کے ساتھ ہی قبائل میں یہ دعوت عام ہو گئی اور لوگ بیعت اور استفادے کی غرض سے شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے لگے، جن میں نامور لوگ بھی شامل ہوتے تھے۔

درعیہ اور اس کے اطراف و جواب میں شیخ کی مقبولیت دیکھ کر حاکم عینہ عثمان بن محمد بن سمر اپنے گزشتہ طرز عمل پر، جو اس نے شیخ کے ساتھ روا رکھا تھا، نہایت باہم ہوا اور شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر طالب غفور و درگزر ہوا اور اپنے ساتھ عینہ تشریف لے جانے کی درخواست کی، مگر شیخ نے لطائف الخیل مل کر دیا۔

بہر حال درعیہ کے دوسرے سال ۱۱۵۸ھ یا ۱۱۵۹ھ میں امیر عثمان اور اہل حرمینا نے بھی شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کی۔

اب شیخ کی دعوت کا سلسلہ اور وسیع ہو گیا۔ ان کی آواز نجد کے علاقوں، یعنی عینہ، درعیہ، اور حرمینا وغیرہ کی حدود سے نکل کر یمن اور دیگر ممالک میں بھی جا پہنچی۔ گرد و نواح کے اہل علم اور ذی اثر حضرات سے خط و کتابت شروع ہو گئی اور لوگ بڑے شوق سے ان کے حلقہ دعوت میں شرکت کرنے لگے۔

اس زمانے میں ریاض کا حاکم و تہام بن دواس، یوں تو شیخ اور ان کے مشن کا پہلے ہی مخالف تھا، مگر ۱۱۵۹ھ میں تو شیخ اور امیر بن سعود کی مخالفت میں بہت آگے بڑھ گیا۔ شیخ اور ان کے ساتھیوں سے اس

○

محمد احمد بن عبد اللہ: ممدی سوڈانی ۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۳ء کے قریب دند کے جزیرہ میں پیدا ہوا جو العورہ کے شہل میں واقع مجمع الجزائر کو کا ایک حصہ ہے۔ وہ نوبہ کے عرب برابرہ میں سے کنوز خاندان کا ایک فرد تھا، بعد کی زندگی میں ممدی نے حضرت علیؑ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنی قرابت داری اور سلسلہ بیعت کو ثابت کرنے کے لیے اپنے حسب نسب کی جو تفصیل دی ہے اس کی رو سے باپ کی جانب سے اس نے حضرت امام حسنؑ اور حضرت عباسؑ سے صلی نسبت ظاہر کی۔ وہ جہاز میں کام کرنے والے ایک بڑھئی کا دوسرا بیٹا تھا، اس سے بڑی ایک بہن تھی اور تین بھائی بھی تھے۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس کی طبیعت تصوف کی طرف مائل تھی اور معمولی ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے ۱۲۷۷ھ / ۱۸۶۱ء میں سلسلہ ستانیہ میں شیخ محمد شریف سے بیعت کی۔ سات سال کی ممدی کے بعد شیخ محمد شریف نے اسے اس سلسلے کی خلافت سے ممتاز کیا۔ کچھ عرصہ خرطوم میں قیام کرنے کے بعد، جہاں اس نے شادی بھی کر لی، وہ نیل ایضاً سے آبائی جزیرے میں چلا گیا جو کوسئی کے شہل میں واقع ہے۔ یہاں اس نے ایک جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی اور مریدوں کو اپنے گرد جمع کر کے وہاں قیام پذیر ہو گیا۔ اس کے پیر و مرشد شیخ محمد شریف بھی جن سے اس نے اپنے تعلقات برابر قائم رکھے تھے ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۲ء میں اس کے قریب ہی آجے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات محمد کو کچھ ناگوار گزری۔ اس واقعے کے کچھ عرصے بعد محمد کے دل میں یہ القا ہوا کہ وہ ممدی المنتہر ہے۔ یہ کیفیت ان روایات کے زیر اثر پیدا ہوئی جو مسلمانوں میں حضرت ممدی کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ اس وجہ سے اس کے تعلقات اپنے پیر و مرشد سے بگڑ گئے۔ اب وہ اپنے پہلے شیخ طریقت کے حریف شیخ القرشی سے جا ملا اور ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں اسی کا سجادہ نشین بھی بن گیا۔ دند سے سنار اور نیل ازرق سے کردقان تک کے علاقے میں سیاحت کے دوران اس نے بھانپ لیا کہ لوگوں میں بد دلی اور بے اطمینانی موجود ہے اور ان پر مصری حکومت کی جانب سے تشدد ہو رہا ہے۔ سوڈان کی شورہ پشت اور مخلوط آبادی، اس کا مذہبی جنوں، ترکوں اور عربوں کا باہمی خناق اور ترکوں کے حکمران طبقے سے شیعوں کی دیرینہ مخالفت، یہ سب باتیں ایسی تھیں جو اس کی ممدویت

کی جنگی جہزیں بھی ہوتی رہتی تھیں (۱۵۹ تا ۱۸۸۷ء) بالآخر ۱۸۸۷ء کے آخر میں امیر عبدالعزیز بن محمد بن سعود نے ریاض پر ایک زبردست حملہ کر کے اسے فتح کر لیا اور نجد پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔ مقبولیت کے ساتھ ساتھ شیخ کی مخالفت بھی زیادہ ہوتی گئی۔ مخالفین ان کی تحریک انبیائے سنہ و توحید کو غلط رنگ میں دیکھتے تھے، اور ان پر متعدد الزامات عائد کیے جاتے تھے۔ وہ کتاب و سنت کی روشنی میں ان کا جواب دیتے اور دعوت و تبلیغ میں اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتے۔

شیخ کی دعوت اصلاح اور تحریک جہاد میں مرکز دعوت درعیہ کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۸ء تک اس کو یہی حیثیت حاصل رہی، پھر ابراہیم پاشا کے حملے سے یہ شہر بالکل تباہ ہو گیا۔

شیخ نے مسلسل پچاس برس دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دیا اور باختلاف روایت ماہ شوال یا ذی قعدہ ۱۳۰۶ھ / جون یا جولائی ۱۷۹۳ء میں اکیانوے برس کی عمر پر وفات پائی۔

شیخ کا حلقہ درس بہت وسیع تھا، اسی نسبت سے ان کے شاگرد کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔

انہوں نے اپنے پیچھے چار بیٹے حسین، عبداللہ، علی اور ابراہیم چھوڑے۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ ان میں سے ہر ایک کے مکان کے قریب مدرسہ قائم تھا جس میں بیرونی طلباء تعلیم حاصل کرتے تھے اور ان کے مصارف کی کفالت بیت المال کرتا تھا۔ شیخ محمد بن عبد الوہاب کی اولاد و اخلاقیات اب بھی پورے نجد میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے اور ”آل شیخ“ کہلاتی ہے۔

ماخذ: حسین بن غنام احسانی: روضة الافکار والافہام لمرئو حل الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام، مطبوعہ ریاض، قاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۳ء؛ (۲) الجبرتی: غائب الآثار فی التراجم والاخبار، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۹۷ھ؛ (۳) احمد بن زینی دحلان: خلاصہ الکلام فی امراء البلد الحرام؛ (۴) عثمان بن بشر نجدی: عنوان الجہد فی تاریخ نجد، ریاض، بار سوم ۱۳۵۸ھ؛ (۵) رشید بن علی صلیبی: مشیر الوجد فی معرفۃ انساب ملوک نجد؛ (۶) الشوکانی: البدر الطالع؛ (۷) حلقہ ذہب: جزیرۃ العرب فی القرن العشرين؛ (۸) محمد حامد فنی: اثر الدعوة الوہابیہ فی جزیرۃ العرب، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) محمود شکاری الالوسی: تاریخ نجد، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۱۰) محب الدین خلیب: الزہراء۔

کے دعوے کے لیے بار آور ثابت ہو سکتی تھیں۔ چنانچہ اس نے اپنی مہدیت کا دعویٰ کر دیا۔ آخر میں اس تحریک نے کچھ منی رخ بھی اختیار کیا۔ روایات میں بیان شدہ کچھ کے مطابق محمد احمد نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ دنیا کو ”بدکاری اور برائی سے پاک کرنے“ کی غرض سے آیا ہے۔ اس نے مختلف رسالوں اور فرماؤں کے ذریعے لوگوں کو اپنی تائید پر مائل کر لیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے وزارت سے مشرف فرمایا ہے اور آپ ہی نے اسے مہدی مقرر کیا ہے۔ دار لوبہ میں گدی کی پہاڑی اس کی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ شعبان ۱۳۹۸ھ / جولائی ۱۸۸۸ء میں وہ پہلی مرتبہ المہدی کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ محمد احمد کی جو گفت و شنید خرطوم کی حکومت سے ہوئی وہ بے سود ثابت ہوئی۔ ابوالسعود کی قیادت میں فوج کے جو دو دستے اس کے خلاف بھیجے گئے وہ تباہ کر دیئے گئے، اس سے اسے اور فتوحات حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ مزید براں مصری حکومت کو عربی پاشا کی بغاوت کی وجہ سے زیادہ شدید کارروائی کرنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مہدیہ سلسلہ بلا روک ٹوک کردہ فتنے سے بحر النہر کی راہ سے مشرقی سوڈان تک پھیل گیا۔ وہاں سواکن میں جن دن جو غلاموں کا تاجر تھا اور بعد میں مہدی کا قاتل ترین سپہ سالار ثابت ہوا، محمد احمد کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ مہدی کی یہ خواہش بھی تھی کہ وہ المغرب کی جانب بھی اپنی طاقت کو بڑھائے اور اس غرض سے اس نے محمد السنوسی سے جنہوب میں اور مراکو سے تعلقات و اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ وہ اپنے پورے عروج پر تھا کہ ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۳ء کی صم اسے خرطوم لے گئے، جہاں جنرل گورڈن Gordon نے بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن یہ مقام ۳۰ جنوری ۱۸۸۵ء کو مہدی کے قبضے میں آ گیا اور گورڈن مارا گیا۔ اس فتح کے بعد محمد احمد خود بھی زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہ سکا۔ وہ ۹ رمضان ۱۳۰۶ھ / ۲۲ جون ۱۸۸۵ء بعارضہ تپ عرق میں جو خرطوم کے قریب ہے، فوت ہو گیا۔ یہاں اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ نے اس کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا۔ اب یہ مہدیوں کا صدر مقام بن گیا تا آنکہ کپٹن Kitchener نے ۱۸۸۸ء میں عبداللہ کی حکومت اور سلسلہ مہدیہ دونوں کا خاتمہ کر دیا۔

محمد احمد کی تعلیمات کی بعض خصوصیات سے نہایت مقبول عالم تصوف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا زاہدانہ رویہ دنیوی ترقی کے مثالی

تجد مہدیہ سلسلہ چونکہ رسمی تعلیم کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا، اس لیے تعلیم یافتہ طبقہ اس کے حلقہ مریدین سے بالکل الگ تھلک رہا۔ ان کے نزدیک قرآن پاک کے علاوہ اگر کسی چیز کو کوئی وقت حاصل تھی تو وہ مہدی کے احکام تھے یا راتب (وٹائف و اذکار کا مجموعہ) اور مجلس ثانی ایک کتب جس میں محمد احمد کی جمع کردہ اور تالیف کردہ سنہ (مجموعہ احادیث) تھی جو سنت کی پہلی کتابوں کی جگہ مستقل تھی، لیکن وہ نامکمل ہی رہ گئی۔ چاروں (فقی) مذاہب کے ترک کرنے میں اس ”اختلاف“ کا اظہار ہوتا ہے جو صوفیہ میں اکثر پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محمد احمد اپنی موت سے کچھ پہلے اپنے پیروں اور معتقدین کی نظروں میں ایک عیروسا بن گیا تھا۔

محمد احمد کی ذات کے متعلق طرح طرح کے افسانے ابتدا ہی میں مشہور ہونے لگ گئے تھے، بعض اوقات غلی معتقدین اس کے کشفات اور کرامات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے۔ اس کے ارشاد کی تعمیل میں اس کے درباری وقائع نویس اسلعل عبدالقادر نے ایک مہذبہ آمیز سیرت موسومہ کتب المستدی الی سیرۃ الامام المہدی لکھ دی۔ اس میں ۱۳۹۸ھ سے ۱۳۰۶ھ تک کے واقعات درج تھے، لیکن اسے خلیفہ عبداللہ کے زمانے میں جلا دیا گیا۔ مصری مصنف شیعہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے ہاتھ اس کتب کا ایک نسخہ لکھ گیا تھا جو اس دستبرد سے بچ رہا تھا۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ محمد احمد بن عبداللہ، در آفاق، بذیل

۱۸۸۵ء



محمد عبداللہ (مفتی): مصر کے مشہور مفکر اور معلم عالم جن کے افکار و نظریات نے ساری دنیائے اسلام کو متاثر کیا۔ محمد عبداللہ، مصری کسٹوں کے متوسط اہل خانہ ان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد عبداللہ بن حسن خیر اللہ ترکی اقل تھے، جب کہ ان کی والدہ کا سلسلہ نسب خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق تک جتنی ہوتا ہے۔ محمد عبداللہ ۱۸۳۹ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے معمولی لاش و خواندہ کے بعد بارہ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ اس کے بعد دینی تعلیم کی تحصیل کے لیے فتنہ کی احمدی مسجد میں بھیجے گئے، لیکن یہاں فرسودہ طریقہ تعلیم کی وجہ سے ان کا دل نہ لگا اور ڈیڑھ برس کے بعد اپنے گھوں چلے آئے اور شادی کر لی۔

کرنے کے علاوہ مشنوں نگاری کی مشق بھی کرائی تاکہ مصریوں کی نوجوان نسل عربی زبان اور علوم اسلامیہ کا احیا کرے اور مصری حکومت کی بے راہ روی کی اصلاح کرے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ ۳: ۲۳ مطبوعہ قاہرہ)۔ مگر اسی اثنا میں رفیق پاشا نے سید جمال الدین افغانی کو ملک بدر کر دیا اور ان کے گھڑوں میں نظر بند کر دیا (ستمبر ۱۸۷۹ء)۔ ان کی برطانی کی بڑی وجہ ان کے سیاسی مقدمات اور ترقی پسندانہ خیالات تھے۔

جب بعد میں واپس آئے تو انہوں نے شیخ محمد عبدہ کو حکومت مصر کے سرکاری اخبار الوقائع العربیہ کے عملہ لوارت میں شامل کر لیا اور تھوڑی مدت کے بعد وہ چیف ایڈیٹر بنا دیئے گئے۔ اس کے علاوہ انہیں تمام اخبارات کا سنسر آفیسر بھی مقرر کر دیا گیا۔ اب سرکاری خبروں کے علاوہ الوقائع العربیہ میں ادبی، اجتماعی اور اصلاحی مقالات شائع ہونے لگے۔ اخبار کے ذریعے ان کا سب سے بڑا کارنامہ مصریوں کے جذبہ حب الوطنی کو بیدار کرنا اور ان میں حقوق طلبی کا داعیہ پیدا کرنا تھا۔ (Muhammad Abduh: Osman Amin ص ۲۵ مشی کن ۱۹۵۳ء)۔

اسی اثنا میں جب حسرت پسندوں نے تہجد حکومت کے قیام کا مطالبہ پیش کر دیا اور یہ تحریک انگریزوں کے مقابلے میں قوی تحریک بن گئی تو وہ بھی اس کے حمایتی بن گئے۔ اس تحریک کا انجام ناگہانی طور پر انگریزوں کے تسلط سے ہوا۔ اس میں شرکت کے الزام میں شیخ محمد عبدہ تین سال کے لیے ملک بدر کر دیئے گئے اور ۱۸۸۳ء میں وہ بیروت چلے گئے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ ۱: ۲۲۱ قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

شیخ محمد عبدہ کو بیروت آئے ہوئے زیادہ دیر نہ ہوئی تھی کہ بیس سے سید جمال الدین افغانی کا دعوت نامہ ملا۔ انہوں نے بیس جاکر سید افغانی سے مل کر العروة الوثقی لکھانا شروع کر دیا (۱۸۸۳ء)۔ العروة الوثقی کا متحد صحیح دینی عقائد کی اشاعت کے علاوہ تمام مسلم ممالک میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا تھا۔ اس اثنا میں وہ لندن بھی گئے۔ انگریز عدلوں اور پارلیمنٹ کے ممبروں سے مصر اور سوڈان کے مسائل پر گفتگو کی اور مصریوں کا نقطہ نظر واضح کیا۔ لیکن یہ گفت و شنید بے نتیجہ رہی اور شیخ محمد عبدہ خلل ہاتھ واپس لوٹے۔ آٹھ ماہ میں العروة الوثقی کے اشارہ شمارے نکلے تھے کہ انگریزوں نے اخبار کا

محمد عبدہ واپس آکر بحیثی ہائی میں لگ گئے۔ یہاں انتقال سے ان کی ملاقات شیخ خضر درویش سے ہوئی جو ان کے والد کے غلو تھے۔ شیخ خضر درویش نے طرابلس المغرب کا سفر کیا تھا اور سنوسی طریقے کے ایک بزرگ سید محمد ہلدنی سے علمی استفادہ کرنے کے بعد سلسلہ شذلیہ میں بیعت کر لی تھی۔ انہوں نے محمد عبدہ کو قرآن مجید کے چند اسباق بھی اپنے طریقے پر پڑھائے اور انہیں تلقین کی کہ وہ خود کو عوام سے علیحدہ نہ سمجھیں، بلکہ ان کے ساتھ مکمل مل کر رہیں۔ شیخ درویش کی محبت سے محمد عبدہ کو مزید تعلیم کے حصول کا شوق پیدا ہوا (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ ۱: ۲۰ تا ۲۲ قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

محمد عبدہ دوبارہ جامع احمدی (نشا) چلے آئے، لیکن وہ جلد ہی قاہرہ کی مشہور دینی درس گاہ جامع الازہر میں منتقل ہو گئے۔ الازہر کے منصب تعلیم میں زندگی کی روح مفقود تھی۔ استاد میں مستثنیٰ شخصیت شیخ حسن اقبول کی تھی جو قدیم فلسفہ اور ہندسہ کی تعلیم دیتے تھے۔ شیخ حسن اقبول کی مجالس درس نے شیخ محمد عبدہ کے شوق علم میں اضافہ کیا، لیکن انہیں علمی اور فکری غذا سید جمال الدین افغانی کے فیض محبت سے ملی (احمد امین: زعماء الإصلاح فی مصر الحديث ص ۲۸۵ تا ۲۹۱ قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

سید افغانی کے فیض محبت سے شیخ محمد عبدہ نے قوم کی خدمت کا سب سے پہلا جذبہ پیدا کیا۔ دینی، خلقی اور اجتماعی اصلاح کا شوق پیدا ہوا اور قرآن مجید کی تعلیم و تفسیر کو مقصد زندگی بنا لیا (Charles Adams: Islam and Modernism in Egypt ص ۲۲ لندن ۱۹۳۲ء)۔ پھر شیخ محمد عبدہ نے ۱۸۷۷ء میں الازہر سے سند حاصل کر کے الازہری میں پڑھانا شروع کر دیا۔ وہ الازہر میں منطق، فلسفہ اور توحید کی تعلیم اور گھر میں بعض طلبہ کو ابن مسکویہ کی "تہذیب الاخلاق" کا درس دیتے اور چند شوقین طلبہ کو ایک فرانسیسی مصنف اور وزیر Guizot کی تاریخ تمدن یورپ (عربی ترجمہ) بھی پڑھاتے۔ ۱۸۷۸ء میں وہ دارالعلوم مصریہ میں تاریخ کے استاذ مقرر ہوئے تو انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر کئی خطبات دیئے اور طلبہ کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ سے آشنا کیا۔

اسی زمانے میں وہ مدرسہ السنہ میں عربی زبان و ادب کے معلم مقرر کیے گئے۔ انہوں نے طلبہ میں زبان اور ادب کا صحیح مذاق پیدا

تھے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستیلا الامام الشیخ محمد عبدہ ۱: ۶۳ تا ۷۷) باختصار قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

شیخ محمد عبدہ مفتی مقرر ہونے کے بعد ۱۸۹۹ء میں مجلس وضع قوانین کے مستقل ممبر مقرر کیے گئے۔ وہ ایک قابل پارلیمانی خطیب، مجالس مذاکرات کے ماہر اور محتاط مشیر ثابت ہوئے۔ ۱۹۰۰ء میں وہ جمعیت الخیرۃ الاسلامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ اس انجمن کے مقاصد میں امیروں کے دلوں میں خدمت خلق کا جذبہ پیدا کرنا، ثوار مسلمانوں کو امداد دلانا، غربا کے بچوں کے لیے مدارس کا اہتمام کرنا تھا۔ اسی زمانے میں عربی زبان کی نادر اور اہم ترین کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لیے انجمن بن الاحياء علوم العربیہ کے نام سے مفتی محمد عبدہ کی صدارت میں قائم کی گئی۔ ان کی سعی تبلیغ سے ابن سیدہ اندلسی کی مشہور لغت المختص ستہ جلدوں میں شائع کی گئی۔ اس کے بعد فقہ مالکی کی جلیل القدر کتاب البدونہ کی تصحیح کا کام شروع کیا گیا اور اس کے قلمی نسخے تونس اور فاس سے منگوائے گئے اور اسے چھاپ کر شائع کیا گیا۔ (charles Adams: Islam and Modernism in Egypt ص ۸۲ تا ۸۵ لندن ۱۹۳۳ء)۔

۱۹۰۳ء میں شیخ محمد عبدہ نے انگلستان کا سفر کیا، آکسفورڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیاں دیکھیں اور وہاں کے نظام تعلیم کا مطالعہ کیا اور مشہور برطانوی ماہر تعلیم ہربرٹ پنر سے ملاقات کی۔ وہ ان کی شخصیت علم و فضل اور شیریں بیانی اور صداقت شعاری سے بڑا متاثر ہوا۔

شیخ محمد عبدہ کی مقبولیت اور شہرت نے ان کے بہت سے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیئے تھے۔ علماے اذہر تو شروع ہی سے ان کے حریف تھے، وہ ان کو معتزلی اور تجدید پسند کہہ کر بدنام کیا کرتے تھے جب کہ جدید تعلیم یافتہ افراد انہیں رجعت پسند عالم کہا کرتے تھے کیونکہ وہ سیاست میں اعتدال اور تدریجی عمل کے قائل تھے۔ اس زمانے میں خدیو مصر اپنی القوہ اراضی کا انتقال لوقاف کی ہمت اراضی سے کرنا چاہتا تھا، لیکن شیخ محمد عبدہ سد راہ تھے۔ آخر دشمنوں کی ریشہ دو انہیں رنگ لا کر رہیں، خدیو کا رویہ بدل گیا اور وہ تمام مجوزہ اصلاحات کی مخالفت کرنے لگا۔ بالآخر شیخ محمد عبدہ نے تنگ آکر الازہر کی انتظامی کمیٹی سے استعفیٰ دے دیا اور الازہر کے معاملات پر اپنی ذمہ داری چھوڑ دی (احمد امین: زعماء الإصلاح فی عصر الحدیث ص ۲۲۳ تا ۲۲۵)۔

داخلہ مصر اور ہندوستان میں بند کر دیا، اس لیے اخبار بند کرنا پڑا۔ سید جمال الدین افغانی نے ایران کا رخ کیا اور شیخ محمد عبدہ بیروت چلے آئے (احمد امین: زعماء الإصلاح فی عصر الحدیث ص ۳۰۵ تا ۳۰۷)۔ قاہرہ ۱۸۳۸ء)۔

تقریباً ساڑھے تین سال کی جلاوطنی کے بعد متعدد بار سوغ اشخاص کی سفارش اور برطانوی ہائی کمشنر کی مداخلت سے خدیو توفیق پاشا نے شیخ کو وطن آنے کی اجازت دے دی، چنانچہ ۱۸۸۸ء کے اواخر میں وہ مصر واپس آ گئے اور انہیں ابتدائی دیوانی عدالتوں کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔

اسی عرصے میں انہوں نے فرانسیسی زبان سیکوی اور مشہور انگریز فلاسفر اور ماہر تعلیم ہربرٹ پنر کی کتب Education کا فرانسیسی سے عربی میں ”تعلیم“ کے نام سے ترجمہ کیا۔

(Muhammad Abdulh : Osman Amin ص ۷۴ تا ۷۵) مطبوعہ میثی گن)۔

شیخ محمد عبدہ کی زندگی کا بڑا مقدمہ مدرسۃ الازہر کی اصلاح و ترقی تھا۔ عباس علی کا زمانہ آیا تو شیخ محمد عبدہ نے الازہر کی اصلاح کا منصوبہ خدیو کی خدمت میں پیش کیا، چنانچہ ۱۵ جنوری ۱۸۹۵ء کو ایک سرکاری فرمان کے ذریعے الازہر کے لیے انتظامی کمیٹی مقرر کر دی گئی جس کے روح رواں خود شیخ محمد عبدہ تھے۔ اس انتظامی کمیٹی نے اساتذہ کی تنخواہوں میں اضافہ کرایا، تنخواہوں کی درجہ بندی کی، ہر درجے کے لیے کتابیں مقرر کی گئیں، طلبہ کی رہائش گاہوں میں صفائی اور روشنی کا بہتر انتظام کیا، نصاب تعلیم میں حساب، الجبرا، تاریخ اسلام اور سائنسی مضامین شامل کیے گئے، ادب کی تعلیم کے لیے الکامل (البرہ) اور دیوان الحمد جیسی معیاری کتابیں داخل کی گئیں اور سب سے بڑھ کر طلبہ کو روزانہ حاضری اور سالانہ امتحان میں شامل ہونے کا پابند قرار دیا۔ اس کے علاوہ الازہر میں ایک شفاخانہ (ہسپتال) قائم کیا اور مدرسہ کے کتب خانے کو مرتب و منظم کیا گیا (محمد رشید رضا: تاریخ الاستیلا الامام الشیخ محمد عبدہ ۱: ۲۲۸ تا ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۵۱، ۲۵۵)۔ قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

۳ جون ۱۸۹۹ء کو خدیو مصر نے شیخ محمد عبدہ کو مصر کا مفتی اعظم مقرر کر دیا۔ انہوں نے اس عہدے کو نیا وقار اور نئی اہمیت بخشی۔ مصر کے علاوہ ساری دنیاے اسلام سے ان کی خدمت میں استغنا آتے

قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

شیخ محمد عبده کے استغنیے کے خلاف عالم اسلام میں زبردست رد عمل ہوا۔ نواب محسن الملک نے النار میں جدو مصر کے نام ایک مکتوب شائع کر کے مسلمان ہندوستان کے جذبات کی ترجمانی کی اور جدو مصر کے استبداد اور علمائے اذہر کے جمود اور طور طریقوں پر شدید تنقید کی۔ مفتی محمد عبده یورپ جانے کے لیے اسکندریہ میں مقیم تھے کہ چند روز کی علالت کے بعد انہوں نے ۱۱ جولائی ۱۹۰۵ء کو انتقال کیا۔ ان کے انتقال کے ساتھ ہی ان کے حریفوں کی غیبت سازشیں اور کتہہ پیمائیں بھی ختم ہو گئیں۔ وہ ہندوستان، ترکستان اور ایران کا سفر کر کے ان ممالک کے مسلمانوں کے احوال اپنی آنکھوں سے دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ تدریج اسلام کی تعریف اور ایک روزنامے کے اجرا کا بھی عزم رکھتے تھے اور الاذہر کی اصلاح سے بائوس ہو کر ایک جدید طرز کی جامعہ کی تاسیس بھی کرنا چاہتے تھے، لیکن موت نے ان منصوبوں کی تکمیل کی مسلت نہ دی (محمد رشید رضا: تدریج الاستاذ الامام شیخ محمد عبده ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹ قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

علم و فضل: شیخ محمد عبده علم و فضل، فصاحت و بلاغت اور ملکہ انشاء میں اپنے معاصرین پر فائق تھے۔ وہ مصر جدید کی ادبی بیداری کے بانی ہیں۔ ان کے قلم نے عربی زبان کو ادبی، اخلاقی اور سیاسی غرض گوئیوں کے زندہ مضامین کے بیان کی قوت بخشی۔

معتقد و نظریات: شیخ محمد عبده شروع میں فقہ مالکی کے مقلد تھے، لیکن بعد میں منصب افتا پر فائز ہونے کے بعد فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دینے لگے۔ وہ بوقت ضرورت چاروں فقہی مکاتب کے آئمہ مجتہدین کے فتویٰ و آراء سے افتاد و استفادہ ضروری سمجھتے تھے۔ انہوں نے اپنے دعوتی طریق کار اور نصب العین کی وضاحت اس طرح کی ہے: ”اسلام کو مصلح صالحین کے طریقے پر سمجھنا، دین کے اولین سرچشمہ کی طرف رجوع کرنا، عقائد کو بدعت، خرافات اور لوہام سے پاک کرنا، قرآن مجید کے فہم و تعلیم کی طرف لوگوں کو دعوت دینا، عربی زبان کو فروغ دینا، الاذہر کی اصلاح کرنا، عوام کے اخلاق و اہل کو سنوارنا اور ان میں حقوق طلبی کا داعیہ پیدا کرنا“۔ فقہ وہ ارتقائی عمل کے حامی تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سیاست بازی کے مفہوم بھی قوم و ملک کی خدمت کے بہت سے طریقے اور راستے ہیں۔ شیخ محمد عبده کے دینی خیالات، تعلیمی نظریات اور اصلاحی افکار

نے ساری دنیاے اسلام کو مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک متاثر کیا۔ ان کے بعد جامع القرویین (فاس) اور جامعہ زیتونہ (تونس) کے نصاب تعلیم میں عصر حاضر کی ضروریات کے تحت تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ بنگالہ کی جمعیۃ الحمدیہ اور شریکۃ الاسلام شیخ محمد عبده کے افکار کے زیر اثر انڈونیشیا کے مسلمانوں میں جدید تعلیم کی ترویج، اشاعت اسلام اور طبی امداد میں کوشاں رہی ہیں۔ ان کی بیشتر کتب اور تفسیر کا ترجمہ ملائی زبان میں شائع ہو چکا ہے (Charles Adams: Islam and Modernism in Egypt ص ۱۰۲ لندن ۱۹۳۳ء)۔

تصانیف: (۱) تفسیر سورة الفاتحہ (قاہرہ ۱۹۰۵ء): (۲) تفسیر سورة العصر (قاہرہ ۱۹۰۳ء): (۳) تفسیر عم، پہلے النار میں شائع ہوئی، پھر علیہ چھاپی گئی: (۴) تفسیر القرآن العظیم (تفسیر النار)، مفتی محمد عبده کی زندگی میں یہ تفسیر صرف سورة النساء تک مکمل ہو چکی، اس کے بعد سید رشید رضا نے اسے سورة توبہ تک پہنچایا: (۵) رسالہ التوحید، کئی بار چھپ چکا ہے۔ بیشتر اسلامی زبانوں کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) محمد رشید رضا: تدریج الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده جلد اول، قاہرہ ۱۹۳۱ء بمواضع کثیرہ: (۲) امیر کلیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ۱: ۲۸۸، قاہرہ ۱۳۵۲ھ: (۳) جرنی زیدان: مشاہیر الشرق، ۱: ۳۰۱ تا ۳۰۹، قاہرہ ۱۹۹۸ء: (۴) احمد امین: دعوۃ الإصلاح فی عصر الحديث، ص ۲۸۰ تا ۳۳۷: (۵) عباس محمود العقول: الاستاذ الامام محمد عبده، ص ۳۱۷ تا ۳۷۰، مطبوعہ قاہرہ۔

○

محمد علی جناح، قائد اعظم: جموریہ اسلامیہ پاکستان کے بانی۔

ابتدائی حالات: قائد اعظم محمد علی جناح ۲۵ دسمبر ۱۸۷۶ء بروز فنب، ولیمپٹن کراچی میں پیدا ہوئے۔ ان کے آباء واجداد سابیوال (پنجاب) کے تجارت پیشہ لوہانہ راجپوت تھے، جو حضرت عبدالقادر ایلکلی [رحمہ اللہ] کے خاندان کے ایک بزرگ بھائی عبدالخالق کے ہاتھ پر بیعت کر کے مشرف بہ اسلام ہوئے۔ قائد اعظم کے ایک جد گجرات (کالیانوال) میں جا کر آباد ہو گئے اور وہیں کے ایک اسماعیلی خوجہ کی بیٹی سے شادی کر کے اس کے خاندان سے مل گئے، جو ہرنالی نس آقا

خان کو اپنا بیوہ مرشد سمجھتا تھا، مگر جب قائد اعظم کے والد نے اپنی دو بیٹیوں رحمت بی اور مریم بی کی شہنشاہی سنی خود لڑکوں سے کہیں تو یہ رشتہ عقیدت منقطع ہو گیا۔

محمد علی کی پیدائش پر والدین نے بہت خوشی منائی۔ لومودو کی رسم حقیقہ آہلی گلوں پائی سے دس میل کے فاصلے پر حسن بھڑکی درگاہ پر لڑائی گئی اور اس موقع پر ان کے والد نے بڑی دلو و دھش کا مظاہرہ کیا۔

تعلیم: محمد علی کی تعلیم کا آغاز ۱۸۸۲ء میں کراچی کے مدرستہ الاطفال سے ہوا، جہاں سے انہوں نے گجراتی میں چوتھی جماعت تک تعلیم پائی۔ اس کے بعد انہیں سندھ مدرستہ الاسلام میں انگریزی کی پہلی جماعت میں داخل کر دیا گیا۔ چند ماہ سے قطع نظر، جو انہوں نے اپنے ماموں قاسم موسیٰ کے پاس بمبئی میں بسر کیے اور وہاں انجمن اسلام ہائی سکول میں پڑھتے رہے، وہ سندھ مدرستہ الاسلام ہی کے طالب علم رہے۔ اس دوران جب محمد علی ابھی پانچویں جماعت کے طالب علم تھے۔ ایک قریبی رشتہ دار نسیم بی کی بیٹی ایم بی ہائی سے ان کی شادی بڑی دھوم دھام سے کر دی گئی اور سولہ برس کے محمد علی اپنی چودہ برس کی دلہن کو بیاہ کر کراچی لے آئے (۱۸۸۳ء)۔

شادی کے بعد چند ماہ کے لیے محمد علی کا انگلستان جانا لازمی ہو گیا۔ اسی دوران میں انہوں نے مشن ہائی سکول میں چھٹی جماعت میں داخلہ لے لیا تاکہ وہ انگریزی ماحول سے قدرے مانوس ہو جائیں۔ بہر حال لواتر ۱۸۸۳ء یا لوائٹ ۱۸۸۳ء وہ انگلستان روانہ ہوئے، جہاں انہوں نے گراہم ہینک ٹریڈنگ کمپنی کے صدر دفتر میں کار آموزی کا آغاز کر دیا اور فائلوں اور بکی کتابوں میں دب کر رہ گئے۔ یہ کام ان کے رفیق طبع کے خلاف تھا، چنانچہ انہوں نے ہر شے بچنے کا فیصلہ کر لیا۔ پہلے تو والد نے اسے پسند نہیں کیا، لیکن پھر اجازت دے دی۔ محمد علی جناح نے قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے لنکنز ان Lincoln Inn کو پسند کیا۔ ۲۵ جون ۱۸۸۳ء کو ان کا ہاتھ داخلہ ہوا اور ۳۵۔ رسل روڈ، لنکنز ہل میں مسز ایچ۔ ای۔ چی میٹ کے ہاں رہائش کا انتظام ہو گیا۔

اپنے زمانہ قیام انگلستان (۱۸۸۳ء تا ۹۱ء) میں محمد علی جناح قانون کے مطالعے کے ساتھ ساتھ غیر فصلی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیتے رہے۔ وہ سب سے کم عمر ایشیائی طالب علم تھے، جنہیں ۲۹ اپریل

۱۸۸۱ء کو ہڈی کی ڈگری ملی۔

پیشہ ورانہ زندگی کی ابتدا: ۱۸۹۱ء میں محمد علی جناح مراہٹ فرماے وطن ہوئے تو انہوں نے بمبئی ہائی کورٹ میں اپنا نام رجسٹر کرا لیا (۲۳ اگست ۱۸۹۱ء)۔ آہستہ آہستہ ان کی قانونی قابلیت کے جوہر عیاں ہونے لگے، چنانچہ وہ پہلے ہندوستانی وکیل تھے جنہیں بمبئی کے ایڈووکیٹ جنرل۔ میکفرسن نے اپنے جیمبر میں کام کرنے کی اجازت دی۔ فریڈک ہار برس ہی میں انہوں نے وکالت کے پیشے میں اپنی حیثیت تسلیم کر لیا۔

سیاسی زندگی کی ابتدا: ۱۸۹۳ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں جب برطانوی راءے عائد کو ہموار کرنے کے لیے ایک وفد بھیجے کی تجویز زیر غور آئی تو طے پایا کہ اس میں بمبئی کی نمائندگی جناح اور گوکھلے (۱۸۹۲ء تا ۱۸۹۵ء) کریں گے۔

برکلف ان کی سیاسی زندگی کا ہاتھ آغا ۱۸۹۶ء میں ہوا جب انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں وہ اس کے صدر دارا بھائی نارونی (۱۸۷۵ء تا ۱۸۹۷ء) کے پرائیویٹ سیکرٹری کے حیثیت سے شریک ہوئے۔ اس جلسے میں وقف علی للاولاد کے موضوع پر ان کی پہلی پبلک تقریر بہت سرائی گئی۔

پارلیمانی زندگی کا آغاز: منٹو مارلے اصلاحات کے تحت ۱۸۹۹ء میں ہونے والے انتخابات میں محمد علی جناح نے بھی حصہ لیا اور بمبئی کے شہری مسلم طبقے سے ایمپیرل یسٹیوٹ کونسل کے رکن منتخب ہو گئے، جہاں انہوں نے بہت جلد ایک ہڈر سیاست دان، محب وطن اور قانون دان کی حیثیت سے اپنی پارلیمانی صلاحیتوں کا لوہا منوا لیا۔ ۱۵ جنوری ۱۹۰۰ء کو پہلے ہی اجلاس میں ان کی دائرہ لارڈ منٹو سے دلچسپ جھڑپ ہو گئی۔

اس دوران میں جو قرار دلوں اور اہم مسودہ ہائے قانون کونسل میں بحث کے لیے پیش ہوئے محمد علی جناح نے ان سب میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۰۱ء کو انہوں نے مسلم لوٹاک کے متعلق اپنا مشہور و معروف مسودہ قانون پیش کیا، جس کی تیاری میں انہوں نے مسلم فقہاء کی کتابوں کا بڑا کرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے دینی دلائل کے باعث یہ مسودہ قانون ۱۹۰۳ء میں ہاتھ آغا قانون بن گیا۔ یہ ان کی بہت بڑی کامیابی اور اسلامی ہند کی بہت بڑی خدمت تھی۔ دائرہ لارڈ ہارڈنگ (۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۶ء) نے کونسل میں محمد علی

جنت کی اہم قوی امور میں گہری دلچسپی، اچھے ہوئے مسائل کی تہہ تک پہنچ جانے کی صلاحیت، دکن خطابت اور نور دار طرز استدلال سے متاثر ہو کر انہیں مزید عین سل کے لیے کونسل کارکن ہمزوکر دیا۔ ۱۹۴۱ء کے انتخابات میں بمبئی کے شیروں نے ایک بار پھر محمد علی جنت کو امپیرل کونسل کے لیے منتخب کیا۔ اس زمانے میں نہ صرف ایک قانون دان اور پارلیمینٹیرین کی حیثیت سے ان کی شہرت عروج پر پہنچ گئی تھی، بلکہ سیاسی، سرکاری، عوامی فریڈک ہر طبقے کے لوگ ان کی ہندی کردار کے بھی دل سے متروک ہو چکے تھے۔

پیام برآمد مسلم اتحاد: محمد علی جنت شروع ہی سے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے اور بقول سوجنی پیڈو وہ مسلم کو کھلے بنا چاہتے تھے۔ ۱۹۴۰ء میں ہندو مسلم اتحاد کے لیے جو کانفرنس لاہور میں منعقد ہوئی اس میں وہ شریک ہوئے۔ اگرچہ یہ کانفرنس اپنے مقاصد کے لحاظ سے کامیاب نہ ہو سکی، لیکن محمد علی جنت نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے بالخصوص کوششیں کیں۔

محمد علی جنت ۱۹۴۶ء ہی سے انڈین نیشنل کانگریس کے رکن چلے آ رہے تھے، لیکن جب ۱۹۴۰ء کے بعد مذکورہ بالا سیاسی حوالہ سے مسلمانوں میں اہل پیدا ہوئی اور وہ انگریزی حکومت کی حمایت اور اطاعت کا راستہ چھوڑ کر اپنے جائز حقوق کا مطالبہ کرنے لگے تو محمد علی جنت مسلم لیگ کونسل کی دعوت پر اس کے جلسوں میں شریک ہونے لگے اور جب ۱۹۴۳ء کے سالانہ اجلاس کھنٹو میں مسلم لیگ نے اپنے اساسی دستور میں یہ مطالبہ شامل کر لیا کہ وہ ہندوستان کے لیے مناسب خود مختاری کے حصول کی کوشش کرے گی تو محمد علی جنت نے جو ان دنوں کرکٹ کے ساتھ انگلستان میں مقیم تھے، مولانا محمد علی (۱۸۷۸ء تا ۱۹۴۱ء) اور سید وزیر حسن (۱۸۷۳ء تا ۱۹۴۳ء) کی دعوت پر مسلم لیگ میں ہاتھ دھو شمولیت اختیار کر لی۔ اس طرح وہ انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ دونوں کے سرگرم رکن ہونے کی حیثیت سے ہمیں اتحاد کے لیے شوژ کوشش کرنے کے قابل ہو گئے۔

دسمبر ۱۹۴۳ء میں دائرے کی کونسل میں نئی اصلاحات نافذ کرنے کے لیے انڈین نیشنل کانگریس نے برطانوی سیاست دانوں سے

انگلستان سے واپس آ کر انہوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی عملی کوششیں حیرت زدہ کر دیں، ۱۹۴۵ء میں نیشنل کانگریس کا سالانہ اجلاس بمبئی میں ہونا طے پایا تو ان کی تجویز پر مسلم لیگ کے رہنماؤں نے اعلان کیا کہ انہیں ایام میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس بھی بمبئی ہی میں منعقد کیا جائے گا۔

دسمبر ۱۹۴۱ء میں دونوں جماعتوں کے اجلاس کھنٹو میں منعقد ہوئے۔ کانگریس کے اجلاس کے صدر آر۔ بی۔ موہندار تھے۔ مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت محمد علی جنت نے کی اور اپنے اختتامی تقریر انگیز خطبہ صدارت میں جملہ سیاسی مسائل کا مدبرانہ جائزہ لے کر ہندو مسلم اتحاد اور ملک کی آزادی کے لیے مشترکہ کوششوں پر زور دیا۔

الغرض محمد علی جنت کی کوششوں سے بمبئی کھنٹو ٹھیکر پلا۔ یہ ایک اہم دستویز تھی، جس میں ہندوستان کے لیے زیادہ خود مختاری اور کونسلوں میں توسیع کا مطالبہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے ہدایتہ طریق انتخاب کو جس کی کانگریس شروع سے مخالفت رہی تھی، قبول کر لیا گیا اور یوں نہ صرف مسلمانوں کی ہدایتہ حیثیت کو بلکہ آل انڈیا مسلم لیگ کو بھی مسلمانوں کی ہاتھ جماعت تسلیم کر لیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ کانگریس اس معاملے میں اس طرح بکزی گئی کہ پھر اس سے نکل نہ سکی۔ بالآخر وہ شبہ بمبئی کھنٹو محمد علی جنت کی سیاست کا شاہکار بنا۔

اسی زمانے میں ہوم دہل لیگ کی تحریک بخری سے بڑھنے لگی، جس کا بنیادی مقصد آزادی ہند کا حصول تھا۔ جون ۱۹۴۷ء میں اس کی صدر اینی بیسلٹ (۱۸۸۳ء تا ۱۹۴۳ء) گرفتار کر لی گئیں، جس پر محمد علی جنت نے شدید رد عمل کا اظہار کیا۔

پہلی جنگ عظیم کے حالات کے پیش نظر وزیر ہند مانگیو نے ۲۰ اگست ۱۹۴۷ء کو برطانوی حکومت کی طرف سے ہندوستان کو تفریق خود مختاری دینے کا اعلان کیا، جس کا ملک بھر میں خیر مقدم کیا گیا۔

وزیر ہند کے اس اعلان سے جو طوفان انقلاب پیدا ہوئی تھیں ان پر اس وقت پانی پھر گیا جب ۱۹۴۸ء میں مانگیو جسٹس رپورٹ پمپ کر سامنے آئی۔ اس کا فوری رد عمل ہوا اور حکومت مخالفت کو کچلنے کے لیے جاہلانہ قانون نافذ کرنے پر اتر آئی۔ اس ضمن میں

دسمبر ۱۹۴۳ء میں دائرے کی کونسل میں نئی اصلاحات نافذ کرنے کے لیے انڈین نیشنل کانگریس نے برطانوی سیاست دانوں سے

تحریک خلافت (۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۳ء) کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ان تمام واقعات سے محمد علی جناح بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے ۱۹۲۰ء میں اپنے خطبہ صدارت میں اپنے جذبات کی شدت کا پر زور اظہار کیا۔ ہاں ہمہ وہ تحریک خلافت کے حامی ہونے کے باوجود سیاست میں کسی طرح کے تشدد کے قائل نہ تھے۔

مارچ ۱۹۲۷ء میں محمد علی جناح نے سرر آدرہ مسلمان رہنماؤں کا ایک اجلاس دہلی میں طلب کیا۔ اس میں ایک مصالحتی فارمولا تشکیل پایا، جس کے اہم نکات یہ تھے: (۱) مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے ایک قلمی نشستیں؛ (۲) پنجاب اور بنگال میں آبادی کی بنیاد پر نمائندگی؛ (۳) شمل مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور (۴) سندھ کی بہمنی سے علیحدگی۔ یہ فارمولا انڈین نیشنل کانگریس نے روکر کے ثابت کر دیا کہ وہ مسلمانوں کو ان کے جائز آئینی حقوق دینے پر آمادہ نہیں۔

اسی زمانے کا ایک اہم واقعہ سائن کیشن کی آمد ہے جسے محمد علی جناح نے اس اعتبار سے ایک غیر آئینی اور غیر اخلاقی اقدام قرار دیا کہ ہندوستان کے آئین اور کروڑوں ہندوستانیوں کی قسمت کا فیصلہ کرنے والے کیشن میں ایک بھی ہندوستانی شامل نہیں۔ مجموعی طور پر ہر جگہ اس کیشن کا استقبال کلی جمنڈیوں سے کیا گیا۔

سائن کیشن کی ناکامی کے بعد وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ نے ہندوستانیوں کو چیلنج کیا کہ وہ خود کوئی متفقہ آئین تیار کر کے دکھائیں۔ اس سلسلے میں آل پارٹیز کانفرنس نے موتی لال نہرو کی سربراہی میں ایک کمیٹی تشکیل کی، جس نے اپنے مسلمان رکن شعیب قریشی کے اختلافی نوٹ کے باوصف ایک رپورٹ مرتب کر کے پیش کر دی، جس میں کامل آزادی کے بجائے نو آبدیائی درجہ قرار دیا۔ انتخاب اور وحدانی طرز حکومت کا مطالبہ کیا گیا۔ یہ رپورٹ اگست ۱۹۳۸ء میں آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس لکھنؤ میں پیش کی گئی اور مسلمان رہنماؤں کی سخت مخالفت کے باوجود ہند اکثریت نے اسے منظور کر لیا۔ اس طرح ہندو مسلم اختلافات کی طبع اور بھی وسیع ہو گئی۔ اس زمانے میں محمد علی جناح انگلستان میں تھے۔ انہوں نے واپس آکر دسمبر ۱۹۳۸ء میں تمام پارٹیوں کا ایک کنونشن طلب کیا، جس میں شفیق لیگ کے سوا تقریباً تمام اہم سیاسی جماعتوں نے شرکت کی۔ محمد علی جناح نے نہرو رپورٹ کو قابل قبول بنانے کے لیے

ہوم رول لیگ نے بالخصوص بہت سرگرم کردار ادا کیا۔ حکومت کی پرزور مخالفت میں محمد علی جناح پیش پیش تھے۔

۱۹۲۰ء میں محمد علی جناح ایک بار پھر آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے اور اس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ میں اپنے خطبہ صدارت میں انہوں نے رولٹ ایکٹ، حالیہ جلیانوالہ باغ اور مارشل لا انتظامیہ کے ہیجان منظم کی شدید مذمت کی۔ مزید برآں ترکیہ کے مسئلے پر بھی اپنے انتہائی دکھ کا اظہار کیا۔ انہیں دنوں ان کا انڈین نیشنل کانگریس سے پہلی بار اختلاف پیدا ہوا، جس پر اب گاندھی جی کا اثر و رسوخ غالب آتا جا رہا تھا۔ محمد علی جناح بنیادی طور پر ایک آئین پسند سیاست دان تھے اور غیر آئینی ہتھکنڈوں کے شدید مخالف تھے۔ چنانچہ دسمبر ۱۹۲۰ء میں جب کانگریس کے سالانہ اجلاس کے دوران میں گاندھی جی کے ایما پر عدم تعاون کی قرار داد منظور ہوئی تو وہ اس سے اختلاف کرتے ہوئے کانگریس سے مستعفی ہو گئے۔ ادھر ہوم رول لیگ بھی رفتہ رفتہ کانگریس کی طفیلی جماعت بنتی جا رہی تھی، چنانچہ انہوں نے اس سے بھی علیحدگی اختیار کر لی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۲۳ء تا ۱۹۳۱ء): ۱۹۱۹ء میں امپیریل کونسل سے مستعفی ہونے کے بعد محمد علی جناح چار برس تک پارلیمانی زندگی سے علیحدہ رہے۔ ۱۹۲۰ء کے انتخاب میں انہوں نے احتجاجاً حصہ نہیں لیا، البتہ جب نومبر ۱۹۲۳ء میں مرکزی مجلس قانون ساز (جسے نئے ایکٹ کی رو سے امپیریل کونسل کے بجائے سنٹرل یسلیٹر اسمبلی کا نام دیا گیا تھا) کے انتخابات ہوئے تو وہ اپنے سابقہ طبقے سے بلا مقابلہ منتخب کر لیے گئے۔

۱۹۲۳ء میں آئینی اصلاحات پر عمل درآمد کا جائزہ لینے کے لیے حکومت نے وائسرائے کی کونسل Alexander Muddiman کے ایک ممبر کمیٹی کے زیر صدارت ایک کمیٹی تشکیل دی تو محمد علی جناح کو بھی اس کا رکن نامزد کیا گیا۔ اس کمیٹی نے چار ماہ کی محنت کے بعد گورنر جنرل کو دو رپورٹیں، اکثریتی رپورٹ اور اقلیتی رپورٹ، پیش کیں، جن میں سے اقلیتی رپورٹ پر محمد علی جناح نے دستخط کیے۔

سیاسی زندگی (۱۹۲۰ء - ۱۹۳۰ء): بیسویں صدی کا تیسرا عشرہ ہندوستانیوں، بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بڑا ہنگامہ خیز تھا۔ اتحادیوں، خصوصاً برطانیہ نے سلطنت عثمانیہ کے ساتھ جو سلوک روا رکھا، اس کا یہاں شدید رد عمل ہوا، جو پہلے تحریک ہجرت (۱۹۲۰ء) پھر

۱۹۳۷ء کے دلی مصالحتی فارمولے (یعنی مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی، دس سال کے لیے پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کو آبادی کی بنیاد پر نمائندگی، صوبوں کے لیے اضافی اختیارات، سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور سندھ کی بمبئی سے علیحدگی) کو اس میں شامل کرنے پر زور دیا، لیکن کنونشن کی سب کمیٹی نے اسے مسترد کر دیا۔

شہر رپورٹ کے سلسلے میں ہندو رہنماؤں کی ضد اور ہٹ دھرمی نے بالآخر ہندو مسلم اتحاد کے پیامبر محمد علی جناح کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ اب ہماری راہیں الگ الگ ہو گئی ہیں۔

یکم جنوری ۱۹۴۹ء کو بعض مسلمان رہنماؤں نے کانگریس اور ہندوؤں سے ہٹوس ہو جانے کے بعد تمام مسلمان جماعتوں کی ایک کانفرنس دہلی میں طلب کی تاکہ مسلمانوں کے حقوق کے تعین اور تحفظ کے بارے میں اتفاق رائے ہو جائے۔ کانفرنس نے شہر رپورٹ کی مذمت کی اور تجویز دہلی کی اساس پر، لیکن مخلوط انتخاب کے ذکر کو نظر انداز کرتے ہوئے، سر شفع کی پیش کردہ ایک طویل قرارداد میں حکومت سے مطالبہ کیا کہ ہندوستان کے دستور اساسی میں مسلمانوں کے حقوق کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

محمد علی جناح اس کانفرنس میں شریک نہیں ہوئے، لیکن مارچ ۱۹۴۹ء میں انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی میں ایک مصالحتی فارمولا پیش کیا، جو مسلمان ہند کی تاریخ میں "چودہ نکات" کے نام سے مشہور ہے۔

محمد علی جناح نے چودہ نکات دراصل ایک طرف مسلمانوں کو متحد کرنے اور دوسری طرف ہندوؤں اور انگریزوں کے ساتھ سیاسی اور آئینی جنگ لڑنے کے لیے مرتب کیے تھے۔ ان کی تشکیل سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ فوری بھی تھے اور دور رس بھی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۳ء): گول میز کانفرنس (۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء) کے بعد محمد علی جناح نے انگلستان میں مستقل رہائش کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے جون ۱۹۳۶ء میں مجلس قانون ساز سے استعفا دے دیا۔ اکتوبر ۱۹۳۳ء میں بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں ان کی غیر حاضری میں دوبارہ منتخب کر لیا۔ اسی طرح دسمبر ۱۹۳۵ء میں وہ ایک بار پھر اسی حلقے سے حسین لال بھٹائی کو بری طرح شکست دے کر انتخابات میں کامیاب ہو گئے۔

۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۰ء کے مابین محمد علی جناح نے اسمبلی کی کارروائیوں میں بڑا اہم حصہ لیا۔ انہوں نے "آزاد" ارکان کی پارٹی پر منظم کر لی، جس کے ۲۲ ارکان میں سے ۱۸ مسلمان تھے۔ اسمبلی میں منتخب جماعتوں کی پوزیشن یہ تھی کہ سرکاری ارکان کی کل تعداد ۵۰ تھی اور کانگریس ارکان کی ۳۳۔ نیشنلسٹ پارٹی کے ۱۱ ممبر بھی اکثر کانگریس ہی کا ساتھ دیتے تھے۔ صورت حال یہ تھی کہ کسی قرارداد کی کامیابی کا انحصار اس امر پر موقوف تھا کہ محمد علی جناح کی پارٹی کس کا ساتھ دیتی ہے۔ ۱۹۳۵ء تک ان کی حکمت عملی عموماً یہی رہی کہ کانگریس پارٹی کے ساتھ ہر ممکن تعاون کیا جائے، چنانچہ اس سال مرکزی اسمبلی کے پہلے اجلاس میں حکومت کو سات بار شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ کانگریس اور آزاد پارٹی کے باہمی تعاون سے حکومت کو مالی مسودوں پر جو ڈک اٹھانا پڑی اس سے حکومتی حلقوں میں تسلسلہ بچ گیا۔

۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۰ء کے مابین اسمبلی میں کانگریس پارٹی کے ساتھ تعاون برقرار نہ رہ سکا۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں کانگریس پارٹی کو اتنی بڑی کامیابی حاصل ہوئی کہ ملک کے بیشتر صوبوں میں ان کی وزارتیں قائم ہو گئیں۔ اس اقلیت کے کانگریسی قیادت کا ذہنی توازن اتنا بگڑا کہ ان کی نظر میں مسلمانوں اور ان کے حقوق کی کوئی اہمیت ہی نہ رہی۔ اسمبلی میں کانگریس کے ساتھ اختلافات کا اندازہ محمد علی جناح کی اس زمانے کی تقریر سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ اب وہ ہر موقع پر دو قومی نظریے کو برملا پیش کرنے لگے۔

۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۷ء تک اگرچہ محمد علی جناح کو اپنی سیاسی مصروفیات کے باعث مرکزی اسمبلی کی کارروائیوں میں حصہ لینے کا بہت کم موقع ملا، لیکن جب بھی یہ موقع ملا انہوں نے دو قومی نظریے اور مطالبہ پاکستان کی وکالت کا قرار واقعی حق ادا کیا۔

ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔ کانگریس نے مطالبہ کیا کہ اختتام جنگ کے بعد مکمل آزادی کا غیر مبہم اعلان کیا جائے اور آئندہ دستور وضع کرنے کے لیے ایک دستور ساز اسمبلی تشکیل دی جائے، جس میں حکومت کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ محمد علی جناح نے اس کی مخالفت کی کیونکہ اس طرح صرف اکثریتی فریق کا دستور ہی وضع ہو سکتا تھا۔ وائسرائے نے بھی یہ مطالبہ مسترد کرتے ہوئے اعلان کیا کہ جنگ ختم ہونے پر مختلف جماعتوں، فرقوں اور مذاہات

علاوہ ازیں انہوں نے ملک کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک طوقی دورے کیے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم لیگ صحیح معنوں میں ایک فعل اور مؤثر جماعت بن گئی۔ اس کی شاخیں ہر اہم مقام پر قائم ہو گئیں اور اس کی مقبولیت اس حد تک بڑھ گئی کہ بیشتر ضمنی انتخابات میں اسے کامیابیاں نصیب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے لیے جداگانہ ریاست کے مطالبے کی سب سے زیادہ مخالفت قدرتی طور پر ہندوؤں کی طرف سے ہوئی۔ ہندو عوام ہندو پریس اور ہندو جماعتوں اور رہنماؤں نے انتہائی برہمی کا اظہار کیا۔ قرار دلو لاہور میں پاکستان کا قیام نہیں تھا، لیکن ہندو پریس نے اس سکیم کی مخالفت کرتے ہوئے اسے طواغیت تسلیم کیا۔ ہندو مہاسبا اور ایزین نیشنل کانگریس نے مخالفت میں آہن سر پہ اٹھایا اور قدم قدم پر روڑے اٹھانے شروع کر دیئے۔ کانگریس ابھی تک مسلم لیگ کی نمائندہ حیثیت قبول کرنے سے منکر تھی۔ ۱۹۴۵ء میں شملہ کانفرنس کے دوران بھی کانگریس کی طرف سے بڑی ہٹ دھرمی کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا، لیکن قائد اعظم نے اپنی سیاسی بصیرت سے ہندوؤں کی ہر کوشش کو ناکام بنا دیا اور ہندو لیڈروں کو خط و کتابت یا مذاکرات میں اپنے دلائل سے لاجواب کر دیا۔ اس دور میں گاندھی جی سے ان کی خط و کتابت اور مذاکرات قابل ذکر ہیں۔ جولائی ۱۹۴۳ء سے جنوری ۱۹۴۴ء تک گاندھی جی نے مطالبہ پاکستان کے خلاف کئی نکات اٹھائے اور قائد اعظم نے ان سب کی مدلل وضاحت کی۔

ہندوؤں کے علاوہ سکھوں نے بھی مطالبہ پاکستان کی مخالفت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اسے کنزور کرنے کے لیے انہوں نے پنجاب میں سکھ ریاست کے قیام کی تحریک چلائی۔ قائد اعظم نے انہیں راہ راست پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی اور انہیں بار بار یقین دلایا کہ پاکستان میں ان کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا، لیکن اکل دل کی قیادت اس وقت بائرنارنگ جیسے کانگریس نواز کے ہاتھ میں تھی، چنانچہ ان کی مخالفت میں کسی طرح کی نہ ہوئی۔

اس زمانے میں مسلم لیگ انتہائی مقبول اور طاقت ور جماعت بن چکی تھی۔ اس کا ثبوت گزشتہ چند برسوں کے دور میں ضمنی انتخابات میں مسلسل کامیابیوں کے علاوہ ۱۹۳۵ء-۱۹۳۶ء میں مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخاب کے نتائج سے سامنے آچکا تھا۔ مرکزی اسمبلی میں مسلم لیگ نے ۸۷ فیصد نشستیں حاصل کر لیں اور صوبائی اسمبلیوں

کے نمائندوں کے مشورے سے فیصلہ کیا جائے گا، جس پر ۳ نومبر ۱۹۳۹ء کو کانگریس وزارتیں مستعفی ہو گئیں۔ ۲۲ دسمبر کو محمد علی جناح کی اہلیہ پر مسلمانوں نے پورے ملک میں بڑے جوش و خروش سے یوم نجات منایا۔ یہ بھی محمد علی جناح کے قدر کا ایک کرشمہ تھا کہ اس سے ایک طرف تو آل انڈیا مسلم لیگ اور مسلمان ہند کی طاقت کا مظاہرہ ہوا اور دوسری طرف ایزین نیشنل کانگریس کے اس دعوے کی نفی ہو گئی کہ وہ مسلمانوں کی بھی نمائندہ جماعت ہے۔

مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کی ضرورت کا احساس قائد اعظم کو ۱۹۳۸ء ہی میں ہونے لگا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں حالات اتنی نازک صورت اختیار کر گئے کہ یہ ضرورت باز پر نظر آنے لگی، چنانچہ اسی سال سندھ مسلم کانفرنس نے، جس کے اجلاس میں قائد اعظم بھی موجود تھے، مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کا مطالبہ پیش کر دیا۔ اس وقت تک تقسیم سے متعلق اور بھی کئی تجویز سامنے آچکی تھیں۔ مارچ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس لاہور میں ہونا طے پایا۔

اس اجلاس کا اہم ترین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے حصول کے لیے پنجاب، طور پر ایک قرار دلو منظور ہوئی، جو تاریخ میں قرار دلو لاہور کے نام سے مشہور ہے۔ اس موقع پر قائد اعظم نے اپنے خطبہ صدارت میں ہندوستان کے تمام سیاسی اور آئینی حالات کا جائزہ لیا اور دو قوی نظریے کو پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہوئے ہر دور دلائل سے ثابت کیا کہ برصغیر پاک و ہند کے مسلمان علیحدہ ریاست کے حصول کے لیے مجبور ہو چکے ہیں۔ یہی قرار دلو آئندہ کے لیے مسلم لیگ کا نصب العین قرار پایا۔

قائد اعظم اور تحریک پاکستان (۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۷ء): قرار دلو لاہور منظور ہو جانے کے بعد مسلمان برصغیر کی زندگی میں ایک نئے باب کا آغاز ہوئے۔ قائد اعظم اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ آزادی کی جنگ عظیم اور حمہ ہو کر ہی جیتی جاسکتی ہے، چنانچہ وہ مسلمانوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے ایک حمہ پلیٹ فارم پر جمع کرنے کے لیے پہلے سے بھی زیادہ سرگرم عمل ہو گئے۔ مسلم لیگ کی تنظیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ دلی، کراچی اور سیالکوٹ میں مسلم لیگ کے اہم تاریخی اجلاس منعقد ہوئے، جن کی قائد اعظم نے صدارت کی اور مطالبہ پاکستان کے حق میں نہایت مدلل اور دلولہ انگیز خطبات دیئے۔

پاکستان کو جلد از جلد ختم کر دینے کی ضمانت کو ششیں جاری رہیں۔ اس نوزائیدہ مملکت کے لیے نئے مسائل پیدا کیے گئے۔ ایک طرف تو مشرقی پنجاب اور بھارت کے کئی دوسرے علاقوں میں مسلمانوں کے قتل عام کے بعد وہاں کے بچے کچے مسلمانوں کو پاکستان کی طرف دھکیل دیا گیا جس کے باعث پاکستان کو وجود میں آنے ہی لاکھوں مہاجرین کی آمد اور ان کی بحالی اور آباد کاری کے مسئلے سے دو چار ہونا پڑا اور دوسری طرف پاکستان کے اٹائے روک لیے گئے۔ مزید برآں کشمیر پر، جہاں مسلمانوں کی غالب اکثریت تھی، بھارت نے دہشتی قبضہ کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ ہونا کڑھ، ہانا دور اور ناگہل کی مسلم ریاستوں پر، جنہوں نے پاکستان سے الحاق کا اعلان کیا تھا، بھارت نے جارحانہ قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد حیدر آباد کی باری آئی جسے برطانوی دور حکومت میں بھی ایک نیم خود مختار مسلمان ریاست کی حیثیت حاصل رہی تھی۔ بھارتی پالی کا مسئلہ پیدا کیا گیا۔ قائد اعظم نے ایک عظیم در اور سیاست دان کی حیثیت سے ان تمام حالات و واقعات کا موانعہ دار مقابلہ کیا۔ اپنی ضعیف العمری اور خطرناک طبعیت کے باوجود وہ پیش آمدہ مسائل سے نہایت حاصل کرنے کے لیے ان تھک محنت کرتے رہے اور تحریر و تقریر سے قوم کے عزم و حوصلہ کو برقرار رکھا۔ قیام پاکستان کے سلسلے میں جو دھاندلیاں ہوئی تھیں ان کا قائد اعظم کو کراہیدہ، پہنچا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ریڈ کلف اور اصرار صریحاً، باضابطہ پر مبنی تھا، لیکن قائد اعظم نے قوم کو متین کی کہ اس کے باوجود ایک باعزت قوم کی طرح ہمیں اس نیلے کی پابندی کرنی چاہیے۔ وہ بار بار اپنے عوام کو یہ بات ذہن نشین کراتے رہے کہ پاکستان کا قیام حقیقتاً عمل میں آچکا ہے، یہ بیش قائم رہے گا اور اسے کوئی طاقت نہیں مٹا سکتی۔

قائد اعظم نے پاکستان میں زندگی کے ہر شعبے کو منظم کرنے کا آغاز کر دیا۔ دستور ساز اسمبلی کا افتتاح کیا اور اسے اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کی تلقین کی۔

ملک میں ایسے عناصر بھی موجود تھے جو آزادی سے قبل مطالبہ پاکستان کے شدید مخالف رہے تھے۔ پاکستان کا قیام ان کے عزائم کی شکست کے حروف تھا، چنانچہ وہ اس کا انتقام لینے کے لیے طرح طرح کے صوبائی اور لسانی تقاضات کو ہوا دیتے رہے تھے۔ ان مسائل کو سلجھانے کے علاوہ قائد اعظم نے مہاجرین کی بحالی

میں ۴۵۵ مسلم نشستوں میں سے ۴۴۰ نشستوں پر قبضہ کر لیا۔ احتجاجی مسوں کی گمرانی قائد اعظم نے خود کی تھی اور احتجاجی منہانہ طریقے استعمال کیے تھے۔ اب مسلم لیگ کی مسلح نمائندہ حیثیت کو چیلج نہیں کیا جاسکتا تھا: چنانچہ قائد اعظم کی قیادت میں مسلم لیگ نے ۵ جنوری ۱۹۴۷ء کو یوم فتح منایا جس کے گمرے نفسیاتی اثرات مرتب ہوئے۔

کیبنٹ پلان کے اجرا کے بعد عبوری حکومت کی تشکیل کے سلسلے میں جو آئینی قتل رونما ہوا وہ برطانوی حکومت اور کانگریس کے ملحد رویے کا نتیجہ تھا، چنانچہ قائد اعظم نے یوم راست اقدام (Direct Action Day) منانے کا حکم دیا۔ ۱۹ اگست ۱۹۴۶ء کو پورے ملک میں جلسے ہوئے، جلوس نکالے گئے اور سرکاری خطاب پانڈ مسلمانوں نے اپنے خطابات واپس کرنے کا اعلان کیا، علم و نسق کی چولیس اچلی پڑ گئیں۔ ظاہر ہے کہ کل سیاست نے اس کے مت کمرے اور دوسرا اثرات قبول کیے۔ حکومت مسلم لیگ کو عبوری حکومت میں شامل کرنے پر رضا مند ہو گئی۔ عبوری حکومت کا قیام ہندوستان کو متحدہ رکھنے اور مطالبہ پاکستان کو نالے کی آخری کوشش تھی، لیکن قائد اعظم کی فراست نے اسے بھی فہم بنا دیا۔ ہائو آف انگریزوں اور ہندوؤں کو پاکستان کا مطالبہ تسلیم کرنا پڑا اور ۳۰ جون ۱۹۴۷ء کو آل انڈیا ریڈیو سے وائسرائے لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے برصغیر پاک و ہند کی آزادی اور پاکستان کے قیام کا اعلان کر دیا۔

پاکستان کو آئینی طور پر ایک علیحدہ اور آزاد مملکت تسلیم کر لینے کے بعد بھی اسے سوتاؤ کرنے کی کارروائیاں جاری رہیں۔ برسرِ عمل ان تمام مخالفتوں، سازشوں اور رکاوٹوں کے باوجود ۳۱ اگست کو پاکستان کا قیام عمل میں آیا۔

قائد اعظم بحیثیت سربراہ مملکت (۱۹۴۷ء تا ۱۹۴۸ء): قائد اعظم نے ۳۱ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کے سربراہ کی حیثیت سے گورنر جنرل کے عہدے کا حلف اٹھایا اور اپنی وفات (۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء) تک اس پر فائز رہے۔

یہ ایک انتہائی پر آشوب دور تھا۔ ہر جی مملکت کی طرح پاکستان کو بھی بے شمار دقتوں اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ چونکہ انگریزوں اور ہندوؤں نے پاکستان کو صدق دل سے قبول نہیں کیا تھا، اس لیے

طوی بھی نہ تھے، چنانچہ منصور یہ فراتے کے لوگ ایک ایسے ہی شخص
ابو منصور الجلی کو نام دیتے تھے، جسے حاکم عرق یوسف بن عمر الشافعی
نے خلیفہ ہشام کے زمانے میں، یعنی ۷۴۵/۷۴۳ء سے بھی قتل
کرا دیا تھا۔

ابو منصور نے، جسے امام جعفر الصادق نے غلو کی بنا پر رد کر دیا
تھا، طویوں کو ہلائے طاق رکھتے ہوئے اپنے رجحانات کو اور زیادہ ترقی
دی۔ وہ کہتا تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاندان عرش
مقل ہے، شیعہ زمین اور وہ خود عرش کا ایک ٹکڑا ہے، جو زمین پر
آگرا ہے، جس کا ذکر سورۃ ۵۴ [الطور]: آیہ ۳۳ میں ہے، کیونکہ اسے
خود اللہ نے چھوا ہے اور عرش مقل کی ایک سیر میں اس کی تعلیم
فرمائی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مذہبی قوانین کو منسوخ کر دیا تھا۔
اس کی موت کے بعد ایک گروہ تو حسینہ کہلاوا، جو اس کے بیٹے
الحسن کو امام تسلیم کرتا تھا اور دوسرا گروہ محمدیہ تھا، یہ امام محمد
(المنش الزکیہ) بن عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب
کا معتقد تھا، جو ۷۴۵/۷۴۶ء میں مدینے میں عباسی خلیفہ المنصور کے
فکر کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ محمدیہ نے پھر کسی طوی کو امام
تسلیم کرنے کے لیے ابو منصور کا ایک بیٹا وصیت نامہ پیش کیا اور
اس میں منسل ذیل ترتیب نامت ہے، یعنی امام محمد باقر حسینی کی
وصیت تھی ابو منصور اور اس کی وصیت تھی محمد بن عبداللہ حسینی کا
مقابلہ سلسلہ یہود سے کیا، جس میں پہلے حضرت موسیٰ پھر یوشع بن
نون، پھر ایلمے ہارون آتے ہیں (مراد متاخر نامت سے ہے)۔ یہ
ترتیب دونوں صورتوں میں اس لیے منتخب کی گئی کہ وہ بھائیوں کی
نسلوں (نسلان) میں تصادم پیدا نہ ہو۔ یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا
کہ آیا محمدیہ نے کوئی مستقل فرقہ بھی قائم کیا یا نہیں۔ اس نام سے
تو صرف یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ المنش الزکیہ کا اثر و رسوخ
وسیع تھا اور جن کی طرف تمام اہل تشیع تھے کہ وہ شیعہ بھی جو حسینی
گروہ سے متعلق تھے، رجوع کر گئے اور اس کے علاوہ محمدیہ فراتے
کے افزولے بھی اگر اور کچھ نہیں تو اپنی دلی دعاؤں سے المنش الزکیہ
کی حمایت و تائید کی۔ محمدیہ فرقہ کے افزولے منعمو بن سعید کے یہود
تھے، جسے ۷۴۹/۷۵۰ء میں یوسف بن عمر کے پسر خالد بن عبداللہ
انسری نے قتل کیا، جابر بن عمر یزید الجعفی کی قیادت میں ہلاک کر دیا
تھا۔

کی طرف فوری توجہ دی۔ ستمبر اکتوبر ۷۴۷ء میں انہوں نے لاہور
آکر بحالیات کے کام کی خود نگرانی کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسئلہ کشمیر
کے حل کی کوششیں بھی جاری رکھیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے
لائسنس بین سے بھی تھلہ خیال کیا (نومبر ۷۴۷ء) اور ہٹاؤں بھارت
کی ہٹ دھرمی سے مجبور ہو کر کشمیر میں پولیس ایکشن کا فیصلہ کیا، لیکن
بدقسمتی سے فوج کے انگریز کمانڈر انچیف نے تعیناتوں سے کام نہ لیا
اور یہ مسئلہ دو ہروز الجھتا ہی چلا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ پاکستان
در ۲۲۲ ذیل ملاحظہ)۔

الغرض بحیثیت سربراہ مملکت قائد اعظم نے پاکستان کو ایک مثالی
ریاست بنانے کے لیے ان تھک محنت کی، یہاں تک کہ اپنے آخری
ایام میں بھی، جب صحت بالکل جواب دے چکی تھی، وہ اپنے فرائض
شعبی سرانجام دیتے رہے اور انہوں نے ضروری سرکاری فائلوں کو
دیکھنے اور ان پر اپنے احکامات صادر کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔

سلسل مصروفیت اور جھکنا سے جب ان کی صحت بہت زیادہ
خراب ہو گئی تو طبی مشورے کے تحت جون ۱۹۴۸ء میں وہ آرام اور
علاج کے لیے پہلے کوئٹہ اور پھر لہارت میں منتقل ہو گئے۔ یہاں بھی
سرکاری مصروفیات جاری رہیں۔ ملک کے بہترین ڈاکٹروں کی مساعی
کے باوجود جب بحالی صحت کی طرف سے باہمی ہو گئی تو ۱۹۴۸ء
کو انہیں بذریعہ ہوائی جہاز کراچی لایا گیا اور اسی دن وہ اپنے خالق
حققی سے جا ملے۔ ملک بحر میں صف ماتم بچھ گئی۔ ۳ ستمبر کو لاکھوں
افراد نے جنازے میں شرکت کی۔ نماز جنازہ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد
حسینی نے پڑھائی اور کراچی کے عین وسط میں انہیں دفن کیا گیا۔ جہاں
پہلی مرحمت کے نقشے کے مطابق ایک عظیم الشان مقبرہ تقریباً ۷۵۰
کوڑ روپے کی لاگت سے ۱۹۷۱ء میں مکمل ہوا۔ اسلامی فن تعمیر کا یہ
خوبصورت نمونہ آج مربع خاص و عام ہے۔

مآخذ: دیکھیے ذیل ملاحظہ در ۲۲۲۔



الحمدیہ: متعدد دستوں کا نام، بالخصوص انتہا پسند شیعہ
محمدیہ، جیسا کہ کہنا ہو [رک ہاں] کی مثال سے ظاہر ہے، نہ کہ قدیم
میں بعض اہل تشیع نے نامت کو ان کی طرف نکال کر دیا تھا جو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ کی اولاد میں
سے نہ تھے اور اس کے بعد نامت ان لوگوں میں، منتقل ہو گئی جو

کے حکم کی تعمیل نہ کی جائے دمشق میں اس نے علما اشیائے کو چک جاتے ہوئے ملائے شر کا خود اقتساب کیا تھا۔

اپنے ایک دوسرے مکتوب میں اس نے اعلیٰ بن ابراہیم کو حکم دیا کہ سات پوے پوے ملائے بغداد کو اس کی خدمت میں بھیجے تاکہ وہ ان کا خود امتحان لے سکے۔ ان سات علما میں سے جنہیں دربار خلافت میں طلب کیا گیا۔ ایک ابن سعد (رکٹ بقی) بھی تھا یعنی ابوہدی (رکٹ بقی) کا کاتب اور کتب البیانات کا مصنف۔ یہ سب کے سب اس دہائی میں آکر جو ان پر ڈالا گیا تھا اس زبردستی کے عقیدے پر متفق ہو گئے۔ اس پر انہیں بغداد واپس بھیج دیا گیا جہاں اعلیٰ بن ابراہیم نے ملاکی موجودگی میں پھر ان سے کہا کہ سب کے سامنے اس عقیدے کا اقرار کریں (المبری ۳: ۷۱) بعد: کتب بغداد ص ۳۳۳ بعد۔ خلیفہ نے جب دیکھا کہ اس کا یہ طریق کامیاب ہو رہا ہے تو اس نے سختی سے اس پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ ایک تیسرے مکتوب میں جو مذہبی دلائل سے پر تھا (المبری ۳: ۷۳) بعد: Patton: کتب مذکور ص ۶۵) اس نے اعلیٰ بن ابراہیم کو حکم دیا کہ اپنے علاقے کے تمام قاضیوں کا احضار لے اور پھر وہ اپنی اپنی جگہ ان تمام گواہوں اور معلومین کار کا جن کا تعلق قانونی معاملات سے ہے اقتساب کریں۔ چنانچہ اعلیٰ بن ابراہیم نے بغداد کے سربر آوردہ ملا کو طلب کیا (المبری ۳: ۷۱) بعد: Patton: کتب مذکور ص ۶۶) ان میں احمد بن حنبل بھی تھے۔ اس اقتساب کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض نے تو اس عقیدے کو قبول کر لیا اور بعض مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے مسلک پر قائم رہے۔ امام احمد بن حنبل نے بھی یہ عقیدہ قبول نہیں کیا۔

اپنے چوتھے مکتوب میں جو اعلیٰ بن ابراہیم (المبری ۳: ۷۵) بعد: Patton: کتب مذکور ص ۷۷) کے نام تھا خلیفہ نے ہر عالم کے طریق زندگی اور سیرت و کردار کے پیش نظر اس کے رویے سے بحث کرتے ہوئے حکم دیا کہ جن ملا کا جواب تلی بخش نہیں ان کو طرہوں میں اس کی قیام گاہ پر بھیج دیا جائے۔ لہذا ملا کا پھر سے اقتساب ہوا اور اعلیٰ بن ابراہیم نے دیکھا کہ ان میں سے صرف دو اپنے عقیدے پر قائم ہیں: امام احمد بن حنبل اور محمد بن نوہ۔ ان دونوں کو قید کر کے طرہوں بھیج دیا گیا۔ وہ ابھی راستے ہی میں تھے کہ انہیں خلیفہ کی موت کی خبر پہنچی۔ اس پر انہیں پھر بغداد واپس کر

اس کردہ سے بالکل ہی مختلف ایک انتہا پسند اسلامی فرقہ محمدی بھی ہے جو مہمہ کلاتا ہے۔ ان کا نام اس عقیدے کی وجہ سے مشہور ہوا کہ وہ علیانیہ یا مینیہ کے مقابلے میں جو (نحوہ ہائے) حضرت علی کی خدائی کے قائل تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو (نحوہ ہائے) خدا مانتے تھے۔ اس فریق کا سب سے بڑا نمائندہ الفیاض بن علی تھا جو ۷۹ھ / ۸۴۳ھ اور ۸۸۹ھ / ۹۰۲ھ کے مابین سزائے موت پا کر کینز کردار کو پہنچا۔

خارجیہ محمدیہ ایک علیحدہ فرقہ تھا جو خلافت خارجی کردہ مجاہدہ کا ایک ذیلی فرقہ تھا۔ یہ ایک شخص محمد بن زرق کے ہیرو تھے۔

ماخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع H. F. Haller، تصنیف ۱۰۷۸ھ: ۱: بعد: ۲۲: (۲) ابوالدوای: الفرق بین الفرق قاہرہ ۱۲۸۸ھ ص ۲۲ بعد: ۲۳ بعد: ۲۳۳ بعد: (۳) ابن حزم: الفصل فی الملک، قاہرہ ۱۳۱۷ھ تا ۱۳۲۱ھ: ۳: ۱۸۶: بعد: (۴) اللابی: مواقف، طبع Soerensen لاہور ۱۸۳۸ھ ص ۳۵۳ بعد: (۵) السعدی: موج الذہب، طبع B. de Meynard، بعد اشاریہ۔



ترجمہ: (ع) 'لہ' 'ہ' 'ج' 'ن' کے معنی ہیں آزمائش، امتحان، تکلیف، کڑے مارنا، سزا وغیرہ۔ آزمائشیں جو دنیا میں خدا رسیدہ بزرگمان دین، مصلحین اور ائمہ دین کو پیش آئیں، "عدالت اقتساب"۔ ان آخری معنوں میں اس کا اطلاق عام طور پر معتزلہ کی عدالت اقتساب پر ہوتا ہے اور اس ظلم و تشدد پر بھی جو ۸۱۸ھ / ۸۴۳ھ تا ۸۴۳ھ / ۸۴۸ھ جاری رہا۔ سب سے پہلی عدالت اقتساب عباسی خلیفہ المأمون (۸۱۸ھ / ۸۳۳ھ تا ۸۴۳ھ) نے اپنے عہد کے آخر میں مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں قائم کی۔ جب اس نے دلی بغداد اعلیٰ بن ابراہیم کو لکھا کہ اپنے علاقے کے سب قاضیوں کو اس کے سامنے پیش کرے تاکہ قرآن کے متعلق ان کی رائے معلوم کی جاسکے (المبری ۳: ۷۳) بعد: ترجمہ Patton: کتب مذکور ص ۷۵ تا ۷۶) کتب بغداد ص ۳۳۸) بعد۔ پھر جن علما نے خلیفہ کے خیالات کے مطابق رائے دی، انہیں حکم دیا گیا کہ اپنے اپنے حلقہ قضا میں قانونی شلوٹیں لیں اور اسی قسم کی عدالتیں قائم کریں۔ اسی مضمون کے خطوط دوسرے صوبوں میں بھیجے گئے۔ مصر میں تو کوئی کارروائی نہیں کی گئی۔ کوفے میں عام احساس یہ تھا کہ خلیفہ

دیا گیا، لیکن محمد بن نوح کا انتقال دارالخلافہ میں پہنچنے سے پہلے ہی ہو گیا۔

امام احمد بن حنبلؒ کو قید میں رکھا گیا۔ گو بار بار تحریک کی گئی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی تقیہ (رک ہوں) کر لیں، لیکن وہ اپنے اصول پر قائم رہے۔ آخر کار جب انھیں المامون کے بھائی اور جانشین المعتصم (۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) کے سامنے پیش کیا گیا تو قرآن مجید کی حقیقت اور بعض دوسرے مسائل کے بارے میں ان کی خلیفہ اور احمد بن داؤد اور دوسرے علماء سے کرا کر بحث ہوئی۔ یہ مناظرہ تین روز تک جاری رہا، مگر امام احمد بن حنبلؒ کے رویے میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی، لہذا خلیفہ کے حکم سے انھیں ڈنکے لگائے گئے اور پھر اس کے بعد بغوت کے در سے (کیونکہ ان کا سوغ بست زیادہ تھا) ان کو آڑلو کر دیا گیا۔ اس واقعے کے بعد المعتصم کے عہد میں ان کا کوئی ذکر سننے میں نہیں آتا (ابوالحسنؒ ۱: ۱۶۹، Patton ۳۳)۔ المعتصم کو نہ تو اس سے کوئی دلچسپی تھی اور نہ دینی معاملات میں اپنے پیش رو کی طرح اس نے کوئی خاص تربیت پائی تھی۔

مسئلہ خلق قرآن میں غلو اور تشدد کے باعث بنو عباس کی حکومت علماء اور عوام میں غیر مقبول ہو گئی، اور ان کی مقبولیت اور شہرت پر نمایاں اثر پڑا۔ قدیم طرز کے علماء نے اس کو مکمل طور پر رد کر دیا۔

اس کے بیٹے الواثق بالله (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء) نے گو المامون کا طور طریقہ اختیار کر لیا تھا (ابوالحسنؒ ۱: ۱۶۹، Patton ۳۳) مگر اس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اپنے باپ کو عذہ کا سلسلہ جاری رکھنے سے منع کر چکا تھا۔ بہر حال الواثق نے والیان صوبہ کو حکم دیا کہ اپنے اپنے علاقے کے شرفا کا اقتساب کریں۔ اس حکم کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ پھر اس دوران میں امام احمد بن حنبلؒ کا نام مقبول عوام اساتذہ میں ہونے لگا۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ احمد بن ابی داؤد نے اپنی سرگرمیاں پھر سے تازہ کر دی ہیں تو خود ہی درس و تدریس سے الگ ہو گئے، لہذا امام موصوف کو ان کے محل پر چھوڑ دیا گیا۔

بعض قلیل ذکر علماء میں جو الواثق کے عہد میں اپنے عقیدے

پر قائم رہے ایک نعیم بن حلو تھے اور دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ ابو-علی، الشافعی کے شاگرد اور ان کی بعض تصانیف کے شارح جن کے نام سے ہر کوئی واقف ہے (Patton ص ۱۹)۔ دونوں کا انتقال قید میں ہوا۔ احمد بن ابی داؤد کے مذہبی جنون کا یہ حل تھا کہ ۲۳۱ھ / ۸۴۶ء میں جب تجویز ہوئی کہ ان ۳۶۰۰ مسلمان قیدیوں کا جو بوزنیوں کے پاس ہیں کیوں نہ فدیہ ادا کر دیا جائے تو اس نے اسے دی کہ جو لوگ خلق قرآن کا اقرار نہ کریں انھیں اس میں شامل نہ کیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا (البریؒ ۳: ۳۵۱، بعد ابوالحسنؒ ۱: ۱۶۹، Patton ص ۳۰)۔ کہتے ہیں کہ الواثق نے اپنی موت سے پہلے معتزلہ عقائد ترک کر دیئے تھے۔ اس کے جانشین المتوکل (۲۳۲ھ / ۸۴۷ء تا ۲۳۷ھ / ۸۵۱ء) کے عہد میں شروع کے دو ایک سال تو عذہ کا سلسلہ جاری رہا، لیکن ۲۳۴ھ میں اسے موقوف کر دیا گیا اور حکم جاری کیا کہ جو لوگ خلق قرآن کے قائل رہیں گے انھیں موت کی سزا نہیں دی جائے گی نیز رک بہ مامون الرشید (بنو عباسؒ در ۲۲۲ھ بذیل ملوہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



مدرسہ: رک بہ مسجد مدارس۔



المدینۃ المنورہ: (ع): جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مقدس شہر، اس کا پہلا نام یثرب تھا۔ علیہوس کے جغرافیہ میں یثرب کا نام یثربہ (Jathripa) آیا ہے (جولو علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۳: ۳، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب ہجرت فرما کر یثرب آئے تو انھوں نے مدینہ کا نام طیبہ اور طہ رکھ دیا (لسان العرب، بذیل ملوہ)۔ قرآن مجید میں یثرب اور مدینہ دونوں نام آئے ہیں۔ مدینہ کے انتیس نام زیادہ مشہور ہیں جن میں طیبہ، طابہ، مدینہ النبی، اور مدینہ الرسول اور دارالحجۃ وغیرہ قابل ذکر ہیں (یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۳۶۰، لاہور ۱۸۶۹ء)۔ مدینہ کے ممتاز مورخ السمودی نے چورائے نام لکھے ہیں (وفاء الوفاء بانوار دارالمصطفیٰ، ص ۷ تا ۸، بار لول، قاہرہ ۱۳۳۱ھ)۔

الوقت ص ۸۱ مطبوعہ قاہرہ) ان تینوں قبائل کے ہامی تعلقات کثیدہ رہتے تھے۔ بنو قینقل اور دوسرے یہودیوں میں عدوت پہلی آئی تھی کیونکہ بنو قینقل بنو خزرج کے ساتھ یوم بعلث میں شریک تھے اور بنو نضیر اور بنو قریظہ نے بنو قینقل کا بیڑا بے دردی سے خون بہایا تھا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ مدینہ منورہ میں یہود مختلف بستیوں اور محلوں میں رہتے تھے جن میں قلعہ اور مستحکم عمارتیں بنی ہوئی تھیں۔ یہ قلعہ بند محلے یا گڑھیاں اطعم یا اطم کہلاتی تھیں، جن میں دشمن کے حملے کے وقت قلعے کے لوگ پناہ لیتے تھے۔ جب مرد لڑنے کے لیے جاتے تھے تو عورتیں بچے اور معذور لوگ یہاں چلے آتے تھے۔ (الیسوی بلاد العرب ص ۸۱ و ۸۲ قاہرہ ۱۹۳۷ء)۔

یہود کی بلوری زبان عبرانی تھی، مگر حجاز آکر ان کی زبان رفتہ رفتہ عربی ہو گئی تھی اور وہ اسی زبان میں روزمرہ کا کام کرتے تھے۔ عبرانی ان کی مذہبی اور تعلیمی زبان تھی۔

یہود کے علاوہ مدینہ میں عیسائی بھی موجود تھے۔ اوس و خزرج (مدینہ کے عرب باشندے) سدآرب کے انہدام کے بعد یمن سے مدینہ منورہ آئے تھے۔ اوس کے قبائل مدینہ منورہ کے جنوب و مشرق میں اور خزرج کے قبائل وسطی اور شمالی علاقے میں آباد ہوئے تھے (رک بہ الاضمار اوس و خزرج)۔ یہود ان دونوں قبیلوں کو لڑاتے رہتے تھے تاکہ مدینہ منورہ پر ان کا اقتصادی تسلط برقرار رہے اور وہ ان کا تحصیل کرتے رہیں۔ اوس و خزرج کے درمیان آخری جنگ بعلث تھی جو ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوئی تھی۔ مدینہ میں کئی بازار تھے جن میں سب سے اہم سوق بنی قینقل تھا جو سونے اور چاندی کے زیورات و مصنوعات اور کپڑے والوں کا مناس بازار تھا۔ مدینہ میں سوق اور رہیسی کپڑے رنگین عالیچے اور منقش پردے عام طور پر موجود تھے۔ عطر فروش مختلف قسم کے عطر اور مشک فروخت کرتے تھے (عبدالحی الکلی: التراتیب الاداریہ ۱۰۷۷ء مطبوعہ بیروت)۔ مدینہ کے بعض کمروں کے ساتھ باغ بھی تھے۔ بیٹنے کے لیے کرسی کا بھی استعمال ہوتا تھا، شیشے اور پتھر کے پالے اور آنکھوں سے مستعمل تھے اور مختلف قسم کے چراغ استعمال ہوتے تھے۔ قسم قسم کے زیورات بھی پہنے جاتے تھے، جیسے کنگن، بازو بند، پازیب، کان کے بندے اور ہالیں، انگلیاں اور سونے یا چھنی والوں کے ہار وغیرہ عورتوں میں کپڑا بننے اور کتنے کا عام رواج تھا۔ سلاخی، رنگائی، معامری اور

مدینہ منورہ ۳۹ درجے ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی اور ۲۴ درجے ۳۲ دقیقے عرض بلد شمال میں خط استواء کے شمال میں واقع ہے۔ یہ مکہ مکرمہ سے تین سو میل اور مدینہ منورہ سے ایک سو تین میل کے فاصلے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے چھ سو میل بلند ہے۔ اس کے شمال میں جبل احد اور جنوب میں جبل میر ہیں اور یہ دونوں مدینہ منورہ سے چار کلو میٹر کے فاصلے پر ہیں۔ شر کے مغرب اور مشرق میں حرة البورہ اور حرة الواقم واقع ہیں۔ یہ سیاہ پتھروں کے علاقے ہیں جن کو آتشیں سیال مادہ نے ایک دوسرے سے جوڑ دیا ہے اور جو سخت لوہے اور آڑے تریچے ہیں اور محلوں کی مسافت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ شر کے ارد گرد کئی وادیاں ہیں جن میں ولوی العقیق اور ولوی والونام قتل ذکر ہیں۔ ان میں بہت سے پھلت اور کھیت ہیں اور یہ اصل مدینہ منورہ کی سیرگاہیں ہیں۔

مدینہ منورہ میں چوبیس سے زیادہ پانی کے چشمے ہیں جن میں اہم ترین الحین اور قاہ ہے۔ اس کا اجرا امیر محلیہ کے حکم سے ہوا تھا۔ مدینہ کا پانی ہلکا سرد اور شیریں ہے۔ شرکی ہوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ کی اراضی دو قسم کی ہے، پہلی قسم سفید رنگ کی ریتی زمین پر مشتمل ہے۔ یہ مدینہ منورہ کے مشرقی جانب ہے اور اس میں کجور، انگور اور انار بکثرت ہوتے ہیں، دوسری قسم سیاہ رنگ کی ہے جس میں گندم، جو، انار، بادامی، رنگ برنگ کے پھول اور قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اراضی مدینہ کے جنوب میں قباء، عوالی اور عقیق میں واقع ہے (محرر رضا کمالہ: جغرافیہ شہر جزیرۃ العرب ص ۳۷ تا ۴۲، دمشق ۱۹۳۲ء؛ ابستنی: الرحلة الحجازیہ ص ۲۵۲ تا ۲۵۸ مطبوعہ قاہرہ) مدینہ منورہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہوتے ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ باشندے حلیم، غلیق اور شیریں کھاتے ہیں۔ بازار غیر ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ مدینہ کی سب سے بڑی سوغات کجور ہے جو کئی اقسام کی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ زائیزین، چلوڑیں، دھول، لہوئیں اور جالے نماز تھوک کے طور پر خرید کر لے جاتے ہیں۔

مدینہ منورہ میں یہود کے تین قبیلے آباد تھے: بنو قینقل، بنو نضیر اور بنو قریظہ۔ ان قبائل کی بہت سی ذیلی جماعتیں تھیں، اسی لیے اسمودی نے لکھا ہے کہ یہود کے قبیلے ہیں سے زیادہ تھے۔ (وقام

منورہ کہلاتا ہے (ابن ہشام : السيرة ص ۳۳۲ تا ۳۳۳) گوئیں ۸۵۸ھ)۔ مدینہ آنے پر نماز پابندی کا اہتمام اور لوگوں کا حکم ہوا۔ اسلام کا مدنی دور نہ صرف تاریخ اسلام بلکہ تاریخ عالم کا اہم باب ہے۔ مدینہ منورہ میں آکر اسلام کو شکر و شوکت نصیب ہوئی، جلو کا حکم ملا، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح و طلاق، غلاموں، یتیموں، دشمنین دین اور حدود و تعزیرات کے حلق احکام نازل ہوئے اور دین اسلام نقطہ عروج اور متاع کمال پر پہنچ گیا۔ مدینہ منورہ ہی سے مسلمان نطق جلو اور شوق شہادت سے سرشار ہو کر دنیا کی تعمیر کے لیے روانہ ہوئے۔

خلافت راشدہ : حضرت ابوبکر صدیقؓ (۱ھ / ۶۳۲ء - ۳۱ھ / ۶۳۳ء) کا زمانہ خلافت زیادہ تر مرتد قبائل کے استیصال اور مکررین زکوٰۃ کی تکلیف میں گزر رہا تھا حضرت عمر فاروقؓ (۲ھ / ۶۳۳ء تا ۳۳ھ / ۶۴۴ء) نے مدینہ منورہ میں مرکزی بیت للہ قائم کیا، مسجد نبویؐ کی توسیع کی، مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ تک ہر خط پر چوکیں، سرائیں اور حوض تعمیر کرائے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ (۳ھ / ۶۳۵ء تا ۳۵ھ / ۶۴۵ء) کا اہم کارنامہ مسجد نبویؐ کی تعمیر و توسیع ہے۔ انہوں نے ساری عمارت میں منقش حجر گوشت اور ستونوں کو پیسے سے مضبوط کیا اور مد مد مدی کے قرآن مجید کے مدون نسخے کی نقلیں کرا کر مدینہ منورہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں بھجوائیں۔ حضرت علیؓ (۴ھ / ۶۵۶ء تا ۴۰ھ / ۶۶۱ء) جب امیر مملکت کے مقابلے کے لیے مدینہ منورہ سے لہو روانہ ہوئے تو اکثر محتال اہل مدینہ اور اکابر صحابہ اس خانہ جنگی کے خلاف تھے۔ انہوں نے حضرت علیؓ کو یہ مشورہ دیا کہ مدینہ منورہ سے نہ نکلیں اور اگر اس وقت نکلے تو پھر یہاں واپس نہ آسکیں گے اور مرکز حکومت مدینہ منورہ سے نکل جائے گا (الطبری ۶ : ۳۰۳، مطبوعہ لائپزگ) چنانچہ ان کی پیش گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ نے کوفہ واپس آ کر مدینہ کے بجائے اس کو مرکز خلافت قرار دیا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امام حسنؓ نے امیر مملکت سے مصالحت کر لی اور مرکز خلافت دمشق منتقل ہو گیا اب مدینہ منورہ کی حیثیت ایک صوبائی شہر کی رہ گئی، اگرچہ اس کی علمی اور دینی مرکزیت اب بھی باقی تھی۔ حضرت امام حسنؓ بھی دستبرداری کے بعد مدینہ منورہ چلے آئے تھے۔ بعض صحابہ کرام جو سیاسی کشاکش سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے، مدینہ

مشت سازی اور تنگ تراشی جیسی صنعتیں ہجرت سے بہت پہلے مدینہ میں رونق پا چکی تھیں۔ یہ تھے مدینہ کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ معظمہ میں مبعوث ہوئے (محدث الکلی : الترتیب الاداریہ ۱ : ۱۳، مطبوعہ بیروت)۔

مد اسلام : آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اوس و خزرج کے چند آدمی متب کے پاس آپؐ کو ملے، آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور قرآن مجید کی تلاوت فرمائی۔ یہ لوگ مدینہ منورہ میں یہودیوں کے ہاوس میں رہا کرتے تھے اور یہود کو نبوت اور انبیاء کے بارے میں آپس میں شکوک کرتے اور توہرات پڑھتے ہوئے برابر دیکھتے اور سنتے تھے۔ وہ ان سے سنتے رہتے تھے کہ قریبی زمانے میں کوئی نبی آنے والا ہے (Montgomery Watt : Muhammad در The Cambridge History of Islam) چنانچہ آپ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہمراہ مدینہ منورہ میں ۳ ربیع الاول بروز دو شنبہ / ۱۲ ستمبر ۶۳۲ء کو قبا پہنچ گئے جو مدینہ کے مضافات میں ہے۔ اسی تاریخ سے اسلامی کیلنڈر اور اسلامی تاریخ کا آغاز ہوتا ہے (History of the Arabs : P.K. Hitti ص ۱۴۱ لندن ۱۹۵۱ء)۔

آپؐ نے قبا میں چھ روز قیام فرمایا اور ایک مسجد کی بنیاد رکھی۔ انصار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مکہ سے روانگی کی اطلاع مل چکی تھی، چنانچہ آپؐ کے ورود مسود پر اہل مدینہ نے جس محبت و عقیدت کا مظاہرہ کیا وہ تاریخ کے لورق میں محفوظ ہے (بخاری : صحیح و مسلم : صحیح، حدیث ہجرت)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابوبکر انصاریؓ کے ہاں فرودش ہوئے اور سات ماہ قیام فرمایا۔ جب مسجد نبویؐ جس کی تعمیر میں آپؐ خود شریک تھے اور رہائشی مکانات تعمیر ہو گئے، تو آپؐ وہاں منتقل ہو گئے۔

مکہ مکرمہ کے غریب لوطین ماجر نہایت بے سرو سامانی کی حالت میں مدینہ منورہ میں آئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ماجرین و انصار میں باہمی ہمدردی اور غم خواری اور ایک دوسرے کی اولو و اعتات کے لیے بھائی چارے اور مواخات کا ایک مضبوط کراوا (ابن ہشام : السيرة ص ۳۳۶ تا ۳۳۷) کو بنایا۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود اور دیگر اقوام مدینہ منورہ سے امن و امان کا معاہدہ کیا جو بیشک مدینہ

منورہ کے قیام کو ترجیح دیتے تھے۔

سعودی حکومت (۱۹۷۵ء تا حال): سلطان عبدالعزیز بن سعود نے حجاز پر قبضہ کرنے کے بعد ملک البند و النہاد کا لقب اختیار کر کے ملک میں امن و امان قائم، بدوؤں کی شوریدہ سری کا خاتمہ کیا، حج کے راستے کو محفوظ و مامون بنایا اور ملک کو ترقی کے راستے پر گامزن کیا۔ اس کے بعد میں مدینہ منورہ کی آبادی میں بے درجہ اضافہ ہونے لگا۔ ۱۹۳۰ء میں تیل کی دریافت اور برآمد سے ملک کی خوشحالی اور اقتصادی خود بخاری کا نیا دور شروع ہوا اور اہل مدینہ نے بھی آسودہ حال ہو کر اطمینان کا سانس لیا۔ سلطان عبدالعزیز بن سعود کی وفات (۱۹۵۳ء) کے بعد شاہ سعود بن فیصل اور بعد ازاں شاہ فیصل (م ۱۹۷۵ء) نے نام حکومت تبدیل۔ مدینہ منورہ کی موجودہ ترقی و خوشحالی شاہ فیصل کی مرہون منت ہے۔ ان دونوں حکمرانوں نے مسجد نبویؐ کی توسیع و تزئین پر کروڑوں پونڈ صرف کیے اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی توسیع و تکمیل کی۔ مدینہ منورہ کی آبادی تقریباً کئی لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں ہندی، بخاری اور شامی مہاجرین کی بھی کافی تعداد ہے۔ شہر میں بہت سے ہوٹل کھل گئے ہیں۔ جامعہ اسلامیہ کے قیام سے ملی رونق بھی آگئی ہے۔

گامخیز: (۱) ابن ہشام: السیرۃ النبویہ، ص ۲۲۸ تا ۲۲۲، ۲۲۱ تا ۲۲۲، کوئٹن ۱۸۵۸ء: (۲) یاقوت: معجم البلدان، ص ۳: ۳۶۰ تا ۳۷۳ لاہرنگ ۱۸۶۹ء: (۳) ابن الاثیر: الکامل، ص ۲: ۲۰۳، ۲۱: ۲۱، ۲۲۳، مطبوعہ قاہرہ: (۴) السمودی: وقایع الوقایہ بالخبار دارالمصطفیٰ، ص ۱: ۱ تا ۱۸، ۲۲ تا ۲۳، قاہرہ ۱۳۲۱ھ: (۵) البتونی: الرحلۃ الجازیہ، ص ۳۵۲ تا ۳۵۱، مطبوعہ قاہرہ: (۶) عبدالحی الکفلی: تراتیب الاداریہ، ص ۱: ۹، مطبوعہ بیروت: (۷) اسرائیل و لفتن: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجالیہ و صدر الاسلام، ص ۹: ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹

جزیرے میں ایک خانقہ تعمیر کر لی۔ یہ خانقہ ایک رہلا تھی اور خود ابن یاسین اپنے مریدوں کو مرا بطون کے نام سے پکارا کرتا تھا۔ اس رہلا کی قدیمیں اور اس میں سکونت پذیر درویشوں کے تقویٰ کی شہرت سارے المغرب میں پھیل گئی اور دور و نزدیک سے بہت لوگ آکر اس دینی اخوت سے منسلک ہونے لگے۔ ان درویشوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے ایک ہزار تک پہنچ گئی، جو ابن یاسین کے جان نثار مرید تھے اور ان کا تعلق 'مجلدین اور لمتون اور متوفہ قبائل کے سرداروں سے تھا۔ انہوں نے (زہلی تبلیغ کے علاوہ) کسی مؤثر اقدام (جملہ ہالیف) کے متعلق بھی سوچنا شروع کر دیا۔ ابن یاسین نے اپنے طرفداروں کو منہاج کے مختلف قبائل میں بھیجا، جنہوں نے یکے بعد دیگرے مرا بطون کی اطاعت قبول کر لی۔ فتوحات اور مل غنیمت کی کشش نے مرا بطون کا دائرہ اقتدار ان لوگوں تک وسیع کر دیا جو ابھی تک حدود تھے۔ اس طرح مرا بطی مجلہدوں کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو گیا۔

ابن یاسین نے اس نئی حکومت کے سیاسی، مالی اور اہم معاملات کا انصرام اپنے ہاتھوں میں رکھا اور اپنے وفادار مرید یحییٰ بن عمر کو مرا بطی لشکر کا سپہ سالار بنا دیا۔ صحرائی قبائل کو زیر کرنے کے بعد یحییٰ بن عمر اور ابن یاسین وادی درعہ تک بڑھ گئے، جہاں انہوں نے کلابیا چھاپے مارے۔ جملہ کے حکمران مسعود بن واثون الخزازی نے مرا بطی پیش قدمی کی مزاحمت کی، لیکن وہ ایک جنگ میں مارا گیا اور اس کے دار الحکومت پر قبضہ کر لیا گیا (۴۳۷ھ / ۱۰۵۵ء)۔

یحییٰ بن عمر نے (۳۳۷ تا ۳۳۸ھ / ۱۰۵۵ء - ۱۰۵۷ء) میں وقت پائی۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بھائی اور ابوبکر نے مرا بطی فوجوں کی مکین سنبلی اور شمل کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے اقصائے المغرب کے جنوب میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ سوس کے نواحی علاقوں اور ان کے دار الحکومت تارودنت کو زیر کر لیا گیا۔ اس کے بعد اغمت اور اسکے صوبوں نے مرا بطی قاتحین کی اطاعت قبول کر لی۔ بعد ازاں ابوبکر اور ابن یاسین نے برغواطہ قبائل پر لشکر کشی کی جن کا علاقہ بحر اوقیانوس تک چلا گیا تھا۔ برغواطہ قبائل ایک مدعی نبوت ابن صلح کے فاسد عقائد کے معتقد تھے۔ انہیں اسلام کی دعوت دینا ایک قاتل ستائش کام تھا۔ ان بھروسوں نے مرا بطون کی لشکر

کشی کی شدید مزاحمت کی اور ابن یاسین نے ایک معرکے میں وقت پائی (۴۵۹ھ / ۱۰۵۹ء)۔ ابن یاسین نے مرا بطون کی رہنمائی کے لیے ایک خلیفہ مقرر کر دیا تھا، جس کا نام بقول ابن خلدون ابن عدو تھا، لیکن ابوبکر بن عمر کے مقابلے میں اس کی ثانوی حیثیت تھی۔ المرا بطون کا حقیقی سربراہ ابوبکر بن یحییٰ تھا، جس نے اپنے نام کا سکہ ضرب کر لیا تھا۔ اس نے برغواطہ کے خلاف جملہ جاری رکھا اور آخر انہیں مطیع کر لیا (۴۵۹ھ / ۱۰۶۰ء)۔ کچھ دیر بعد اسے پتا چلا کہ قلعہ بنو حلو کا امیر بلکن لشکر جرار لے کر مغرب اقصیٰ کی سمت یلغار کر رہا ہے اور صحرائین منہاج قبائل آپس میں دست و گریب ہیں۔ اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اس نے المغرب سے صحرائی جانب کوچ کر دیا تاکہ بر سر پیکار مرا بطی قبائل کے درمیان صلح و آتش کی فضا دوبارہ پیدا کر دے۔ روانگی سے قبل اس نے المغرب کے مرا بطی لشکر کی مکین اور دوسرے محلات کا انصرام یوسف بن تاشفین کے سپرد کر دیا۔ اپنی بیوی زینب کو طلاق دے کر اس کے حبلہ عقد میں دیا جو اب یوسف بن تاشفین کی بیوی بن گئی (۴۵۳ھ / ۱۰۶۲ء)۔ یہ خاتون غیر معمولی طور پر ہاشور، ہمت اور حسین و جمیل تھی، وہ جلد ہی اپنے نئے شوہر پر حلوئی ہو گئی، جس سے نوذائیدہ مرا بطی حکومت کے مستقبل پر اطمینان خوشگوار اثر پڑا۔ یوسف بن تاشفین نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابوبکر نے صحرائی امن و امان قائم کر دیا تو اسے اپنے نائب کی فتوحات کی اطلاع ملی۔ وہ المغرب کے شمل کی طرف واپس چلا آیا تاکہ مرا بطون کی مکین دوبارہ سنبلی لے، لیکن زینب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے یوسف بن تاشفین نے ابوبکر کو گراں قدر تحائف سے ملا لیا کر دیا اور اس کے اچھی طرح ذہن نشین کر دیا کہ وہ اب اعلیٰ اقتدار سے دست بردار نہیں ہو گا۔ ابوبکر نے اصرار نہ کرنے میں دانشمندی گئی، وہ صحرائے مغرب اور سواہل کی طرف چلا گیا جہاں اس نے

۴۸۰ھ / ۱۰۸۸ء میں انتقال کیا۔ المرا بطون کے ہمہ مقتدر سربراہ بننے کے بعد یوسف بن تاشفین نے مراکش کا شہر بیلایا جو اس کا اور اس کے جانشینوں کا دار الحکومت بن گیا۔ اس کے بعد اس نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں الجوزائ تک فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ مفتوحہ علاقے مرا بطی والیوں کے سپرد کر کے ۴۷۵ھ / ۱۰۸۲ء - ۱۰۸۳ء میں وہ واپس مراکش چلا آیا

اوصاف سے محروم ہو گئے۔ وہ اندلس میں اس زمانے میں وارد ہوئے جب اوب، شعر و شاعری اور دوسرے علمی مشاغل نے جوش جملہ اور شوق فتوحات کی جگہ لے لی تھی۔ یہ درست ہے کہ موجودہ ماحول ان کے لیے سازگار ثابت ہوا، لیکن یہ ان کے زوال کا بھی باعث ہوا۔ انہیں ایسی اعلیٰ اور شائستہ تہذیب سے واسطہ پڑا، جس کی پذیرائی کے لیے وہ پہلے سے تیار نہ تھے۔ یہ نیا تمدن ان کے لیے تہلکہ کن ثابت ہوا، جس طرح آٹھ صدیاں پہنچے افریقہ کے شمل میں وندالوں Vandal کے لیے ہوا تھا (دیکھیے Les Benou ghdaya vii : A Bel)۔

یہ ہیں اسباب مراہلی سلطنت کے زوال کے، جو نصف صدی سے کچھ کم عرصے کے لیے برسر اقتدار رہی اور جس نے بڑی سرعت سے فتوحات حاصل کیں۔

مآخذ : (۱) المراسی : المعب (طبع ڈوزی) فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، در Revue africaine، ج ۳۵ تا ۳۷، کتبلی صورت میں ۱۸۹۳ء میں الجزائر سے شائع ہوا؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Torb) المغرب اور اندلس سے متعلقہ حصوں کا ترجمہ از Fagnan در Revue africaine : (۳) ابن ابی زرعہ : القریاس : (۴) الحلال الموشیہ : (۵) ابن خلدون : کتب العرب (Hist. des Berb.)



مرتد : ارتداد (بب افعال) سے اسم فاعل، اس کا لہجہ ”رَدّ“ ہے۔ ارتداد کے لغوی معنی لوٹ جانے اور پھر جانے کے ہیں، مگر اصطلاح شریعت میں ارتداد کا مطلب دین اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کر لینا ہے۔

ارتداد قولاً بھی ہوتا ہے اور عملاً بھی، مثلاً پورے اسلام یا اس کے کسی بنیادی رکن کو ماننے سے زبان سے انکار کر دینا یا ایسے اعمال یا عقائد اختیار کر لینا جو قرآن و سنت کی نص قطعی کے خلاف ہوں۔

مرتد اس شخص کو کہا جاتا ہے جو پورے اسلام یا اس کے کسی اساسی رکن کو ترک کر کے اور دین سے برکشتہ ہو کر کفر اختیار کر لے، خلو اس کی کوئی بھی شکل ہو۔

اگر کوئی مسلمان خواہ مخواہ کسی وجہ سے مرتد ہو جائے تو اس کو دوبارہ دعوت اسلام دی جائے گی اور توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ توبہ کی ملت بھی دی جائے گی۔ توبہ کر لے تو بہتر، اگر توبہ نہ کرے اور

اندلس کے مسلم ملوک اللوائف، خصوصاً امیر اشبیلہ مستند بن مہلو کے اصرار پر یوسف بن تاشفین نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک بھاری لشکر لے کر سمندر پار اندلس پہنچ جائے اور وہاں جا کر عیسائیوں سے جملہ کرے جن کا سرغنہ لیون اور کشتالیہ کا حاکم الفانسو ششم تھا۔ اس نے زلاقہ کے میدان میں عیسائیوں پر عظیم الشان فتح حاصل کی (۳۰ رجب ۷۵۹ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۳۸۶ء) جو مراہلون کے لیے فتح اندلس کی تمہید بن گئی۔

اندلس کے ملوک اللوائف جن میں المستند بھی شامل تھا، جلد ہی اپنے مفاد اور اقتدار کو خطرے میں دیکھ کر یوسف بن تاشفین کے خلاف سازشیں کرنے لگے۔ یوسف بن تاشفین نے انہیں جہم امرات سے محروم کر کے ملک بدر کر دیا اور اندلس میں مراہلی فوج اور اپنے قربات دار والیوں کو چھوڑ کر افریقہ کی راہ لی۔

یوسف بن تاشفین کی وفات (۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء - ۱۱۰۷ء) پر اس کے بیٹے علی بن تاشفین کو ایک وسیع سلطنت ورثے میں ملی جس کی حدود میں المغرب کے ممالک، افریقہ کا ایک حصہ اور اندلس (شمل میں فرانہ تک) شامل تھے۔ اس کے اخلاف یکے بعد دیگرے مراکش کے تخت پر نصف صدی تک براجمان رہے۔ جس کے بعد الموحدین نے عبدالمومن کی سرکردگی میں مراکش فتح کر لیا (۵۳۱ھ / ۱۱۳۶ء - ۱۱۳۷ء) اور یوسف کے خاندان میں سے آخری مراہلی حکمران اسحق بن علی بن یوسف کو قتل کر کے مراہلی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ جلد ہی الموحدین نے اندلسی مسلمانوں کی مدد سے اندلس فتح کر لیا، جو ایک عرصے سے المراہلون کی سخت گیری سے تنگ آ چکے تھے۔ الموحدون ۵۳۹ھ / ۱۱۴۳ء - ۱۱۴۵ء میں سمندر پار کر کے اندلس میں داخل ہوئے تھے اور جب مراہلی ولی یحییٰ بن عانیہ نے انتقال کیا (۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء) تو مراہلی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

قصہ مختصر اگر ہم اندلس اور جزائر ہلیاری Balearic میں مراہلی والیوں کی مزاحمت اور ابن عانیہ کی بے شکوت سے صرف نظر بھی کر لیں تو آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ مراہلی سلطنت خاندان یوسف بن تاشفین کے آخری حکمران کے انتقال (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء - ۱۱۴۷ء) پر معدوم ہو گئی۔ ”کنذہ تازاش“ منہاج قبائل، جو صحرائی زندگی کی سختیوں اور تکلیفوں کے علوی تھے، خوش قسمتی سے قتل مراکش اور اندلس کے مراغزادوں پر قابض ہو گئے اور عیش و عشرت میں پڑ کر، جس سے وہ نا آشنا تھے، مردانہ

قبول کرے گا اور سیدھی راہ پر چلے میں اس کی مدد کرے گا البتہ جو اس کی دعوت قبول کرنے سے انکار کرے گا اس سے ہمارا فرستہ اس وقت تک جنگ کرے گا جب تک کہ وہ اللہ کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ انکار کرنے والوں میں سے جو اس کی گرفت میں آجائے اسے زندہ نہ چھوڑے ان کی آبادیوں کو جلا دے اور ان کو ختم کر دے بعد کے ادوار میں بھی مختلف موقعوں پر اسی طریقے پر عمل کیا گیا۔ (رکبہ: ۲۲۲، بذیل ملوہ) (البدایہ والنہایہ: ۶: ۳۱۷)۔

بہر حال حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کرام مرتدین کے خلاف نہایت سخت رویہ اختیار کیا اور ان کو کھوار کے زو سے ختم کر کے دم لیا۔ ان کی اجتماعی قوت کو بھی ختم کیا اور انفرادی طور پر بھی جو شخص ارتداد کی راہ پر گامزن ہوا اس کو موت کی غیظہ سلا دیا (السنن الکبریٰ، کتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الاسلام اذ اثبت علیہ رجلا، کن: امراء: ۸: ۲۰۳)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



المرجۃ: (ع) ملوہ رجا، باب افضل: ارجاء، معنی مؤخر کرنا، ملتوی کرنا سے مینہ اسم فاعل، بقول ابن منظور (لسان العرب، بذیل ملوہ رجا) مرتد مسلمانوں کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ ایمان کا تعلق محض قول اور زبان سے ہے عمل کو اس میں دخل نہیں۔ گویا کہ انہوں نے قول (اقرار ایمان) کو مقدم کر دیا اور عمل کو مؤخر رکھا۔ یہ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر وہ نماز نہ بھی پڑھیں اور روزہ نہ بھی رکھیں تو بھی ان کا ایمان انہیں نجات دلا دے گا۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گنہ (معصیت) کوئی نقصان نہیں پہنچاتا جس طرح کفر کے ہوتے محض دعویٰ اطاعت (محض نیکی بلا عقیدہ راسخ) کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ وہ مرتد اس عقیدے کی بنا پر کہلائے کہ اللہ تعالیٰ توبہ قبول کرتا ہے یا غفوری و رحیمی کی بنا پر گناہوں کی سزا ملتوی کر دیتا ہے، المرجۃ کے بجائے انہیں المرجہ اور المرجیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مسلمانوں کے قدیم فرقوں میں سے ایک فرقے کا نام بھی ہے جو خوارج [رکبہ ہذا] کا انتہائی مخالف تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ تھا کہ اگر کوئی مسلم گنہ کبیرہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جاتا ہے اس کے

حالت کفر اور ارتداد پر برابر قائم رہے تو شریعت اسلامی کی رو سے اس کی سزا قتل ہے، چاہے قتل کی کوئی بھی صورت ہو۔ اگر مہلت کے دنوں میں موت واقع ہو جائے تو اس کے لیے دوزخ میں بیٹھ رہنے کی سزا ہے۔ قرآن، حدیث، آثار صحابہ، تعالیٰ خلفائے راشدین، بعد کے خلفائے اسلام، ائمہ مجتہدین اور فقہائے کرام کی رو سے قواض اور تسلسل کے ساتھ یہ مسئلہ اسی طرح ثابت ہے اور ابتدائے اسلام سے اب تک اس پر اجماع است جلا آ رہا ہے۔ (مرتد کے لیے سزائے قتل کے حق میں دلائل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل ملوہ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو غلیفہ غنیمت کیا گیا تو عرب کے کچھ لوگوں نے اسلام کو ترک کر کے کفر اختیار کر لیا تھا۔ ان کو مرتد ہونے کی وجہ سے اہل ردہ کہا جاتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف ہاتھ باندھ کر ان سے جنگ کی اور اس وقت تک ان سے برسویکار رہے جب تک ان کا خاتمہ نہیں کر دیا گیا۔ یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ حدیث اور تاریخ کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے اپنی المباح المسیح (کتاب استنباط المرتدین) میں نقل کیا ہے۔

اہل ردہ کے خلاف ان جنگوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد مختلف قبیلوں اور علاقوں میں مختلف وجوہ کی بنا پر ارتداد کا جو خطرناک فتنہ شروع ہو گیا تھا وہ ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بعض مواقع پر انفرادی طور سے جو لوگ مرتد ہوئے ان کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مرتدین کے خلاف جلو کے لیے جو گیارہ لشکر روانہ کیے تھے ان میں سے ہر پہ سلاہ کو وہاں کے لوگوں کے نام ایک فرہان لکھ کر دیا تھا۔ اس فرہان میں وضاحت سے تحریر فرمایا تھا کہ تم سے جن لوگوں نے شیطان کی پیروی کی ہے اور اللہ سے بے خوف ہو کر اسلام کو ترک کر کے کفر کی طرف لوٹ گئے ہیں مجھے ان کے بارے میں اطلاع ملی ہے۔ اب میں نے لٹاں محض کو مہاجرین اور انصار کی ایک فوج کے ساتھ روانہ کیا ہے اور اسے ہدایت کر دی ہے کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کرے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی طرف دعوت دیئے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ جو اس کی دعوت الی اللہ کو قبول کرے گا اور اس کا اقرار کرنے کے بعد اپنا عمل درست رکھے گا اس کے اقرار کو وہ لازماً

برعکس مرجئہ کا عقیدہ یہ تھا کہ گنہ آخر گنہ ہی ہے۔ اس سے گناہگار مستوجب سزا تو ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہو جاتا۔ کافر تب ہو گا جب وہ اسلام کا انکار کر دے اور نیکی پر ایمان ترک کر دے۔ گنہ ایمان کے باوجود عمل کی ایک لغزش ہے، لہذا گنہ کی وجہ سے کوئی مسلمان اسلام کا منکر نہیں ہو جاتا۔ اس عقیدے کا زبانی کی سیاست پر گہرا اثر پڑا۔ خصوصاً اس زمانے کے خلفاء کے حق میں یہ دلیل استعمال ہوئی۔ (خوارج کا استدلال یہ تھا کہ دوسرے عام مسلمانوں کی طرح اگر خلیفہ یا امام گنہ کبیرہ کا مرتکب ہو جائے تو مسلمان نہیں رہتا لہذا اہل بیت کو اہل نہیں ہوتا۔ مرجئہ کے نزدیک اگر کوئی امام کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرے تو وہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس کی اطاعت پھر بھی واجب ہے اور اس کے پیچھے نماز بھی جائز ہے۔

اصطلاح مرجئہ کی مغربی اور مشرقی توجیہات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے (دیکھیے آآذیل، ماہ)۔

زمانہ گزرنے پر مرجئہ عقیدے کے دو پہلو ہو گئے۔ ان کا بڑا نظریہ خوارج کے برعکس یہ تھا کہ ایمان زائل نہیں ہو سکتا اور دوسرا نظریہ ایمان بلاخرقہ سے متعلق تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ایمان باقی ہو (یعنی کسی فعل بد کی برائی کو برائی سمجھنے پر ایمان ہو، از روئے اسلام) وہاں گنہ کو لغزش کا درجہ حاصل ہوتا ہے، انکار یا کفر کا نہیں ہوتا۔ اس لیے محض گنہ سے سزا تو ہے، مگر اس سے کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ برائی کی برائی پر ایمان قائم ہے۔ اس وجہ سے یہ لوگ اہل الوعد یعنی وعدے (وعدہ) بخشش بصورت ندامت و توبہ کے معتقد کہلاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ [رک ہاں] کے جو اہل الوعد یعنی تمدید و تحویف کے معتقد کہلاتے تھے۔ اس طرح عقیدہ ارجاء کا ایک تیسرا پہلو بھی نکل آیا جس سے اس عقیدے کی مختلف توجیہات سامنے آگئیں، یعنی ایمان کی ناقابل زوال نوعیت کا عقیدہ، مسلمان گناہگاروں کی جانب نرمی اور درگزر کا رویہ۔ اور قیامت کے دن ان کے لیے مغفرت کی امید۔ مطلب یہ کہ اصل شے ایمان ہے، اس کی بعد محللہ عمل آتا ہے۔ اہل نفوس انسانی کے پختہ یا کمزور ہونے کی بنا پر اضطراری یا طبعی طور پر برے بھی ہو سکتے ہیں، لیکن بلحاظ ایمان مرتکب کے نزدیک برے اعمال برے ہی تھے تو ایمان اپنی جگہ پر قائم رہا، یعنی گنہ ہو جانے سے (یاد رہے کہ گنہ ہو جاتا اور گنہ کرنا میں فرق ہے) کسی مؤمن کو فوراً کافر کہہ دینا اصولاً غلط ہے، لیکن کرنے

یا کرتے رہنے پر اصرار سے ایمان کی کمزوری یا عدم ظاہر ہوتا ہے۔ یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ گنہ پر اصرار ایمان کے زوال کی نہ سہی اس کی کمزوری کو مستلزم ہے، اس لیے عقیدہ ارجاء میں، قدر اضطراری سے زیادہ لچک گناہوں کی تحریک و ترغیب کا باعث ہے، اس لیے قائل احتیاط ہے۔ یہ ہیں مرجئہ کے بڑے بڑے عقائد جن کی تائید اشرستنی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ قدیم معتزین نے مرجئہ کے مختلف گروہوں کے مابین کئی اختلافات کا ذکر کیا ہے، چنانچہ الاشعری نے ایمان، کفر، معاصی، توحید، تفسیر، قرآن، احوال آخرت، گنہ صغیرہ اور کبیرہ، کبیرہ گناہوں کی مغفرت، عصمت انبیاء، گناہوں کی عقوبت، اس مسئلے میں کہ آیا اسلام کے قرون اولیٰ میں کفار تھے یا نہیں، عنو مظالم، رویت ہادی، مابیت قرآن، کتب (ماہیت) ہادی، کے اسامہ صفات، اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بارہ گروہ بتائے ہیں اور بہت سے عقائد کو اہل السنۃ کے عقائد کے خلاف قرار دیا ہے۔

عبد القادر ابغدادی نے مرجئہ کے تین گروہوں کا ذکر کیا ہے (الفرق بین الفرق، ص ۱۹۹) : (الف) وہ جو ایمان اور اختیار میں ارجاء کی تعلیم دیتے تھے۔ اس گروہ میں فیضان ابو مروان الدمشقی اور ابو شمر محمد بن ابی جبر کے متعلق ارجاء کا عقیدہ رکھتے تھے؛ (ج) وہ جو ایمان کو اعمال پر مقدم سمجھتے تھے، وہ نہ تو عقیدہ اختیار کے پیروں میں شامل تھے اور نہ اہل جبر و قدر ہیں۔ آخر الذکر گروہ میں یونس بن عون، غسان، ابو ثوبان، ابو معاذ، التومانی اور بشر بن غیاث الریکی [رک ہاں] کے متبعین شامل ہیں۔ متبعین غسان امام ابو حنیفہ کو اپنے اصحاب میں سمجھتے تھے، لیکن ابغدادی کے نزدیک ان کا ایسا سمجھنا درست نہ تھا، کیونکہ امام ابو حنیفہ مرجئہ کے عام عقائد میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔

امام صاحب کا عقیدہ ان کے اس (غیر مطلوبہ) خط سے ظاہر ہے جو ابوبتی کے نام تھا اور جو قاعروہ کے کتب خانے کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے۔

ابغدادی نے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں مرجئہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ وہ قدر و منزلت جو امام ابو حنیفہ کو بحیثیت ایک حکم اور لقیہ کے حاصل تھی بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مرجئہ میں شامل نہ تھے اور اہل السنۃ والجماعت کے مسلک میں رائج

مسئلہ ہے، تو ان موضوعات پر کتب تصوف میں مفصل بحث موجود ہے۔

مرید کا لفظ وسیع معنوں میں ایک عام اصطلاح ہے جو ہر صوفی کے لیے استعمال ہوتی ہے (مرید کے ساتھ مرشد کا استعمال بھی اکثر آتا ہے)۔

مآخذ: (۱) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون؛ (۲) کتب تصوف؛ بذیل ملود۔



مریم: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ (۳) آل عمران: (۳۵)۔ بائبل کے انگریزی ترجمے میں انہیں Mary کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جب کہ اردو ترجمے میں غالباً "قرآن حکیم کے زیر اثر لفظ مریم ہی استعمال کیا گیا ہے (کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، لاہور ۱۹۳۹ء، ص ۱: ۱۳)۔

یہود کے دینی ادب میں مریم حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کی بہن کا نام ہے (دیکھیے T.K. Cheyne و J.S. Black: مقالہ MARIAN در Encyclopaedia of Biblica)۔ قرآن حکیم میں حضرت مریم کا ہمت عمران (۲۱) [تحریم: ۴] اور "اغت ہارون" کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی ولادت اور ابتدائی حالات کا ذکر سورہ آل عمران میں آیا ہے اور بعد کے حالات، بالخصوص حضرت عیسیٰ کی ولادت کا مفصل ذکر، سورہ مریم میں آیا ہے، جو حضرت مریم ہی کے نام سے منسوب ہے۔

علامہ ابن کثیر نے حضرت مریم کو حضرت سلیمان کی لولہ بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ارشاد باری: (۳) آل عمران: (۳۳) میں عمران سے مروی حضرت مریم کے والد ماجد ہیں (تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۲ء: ۱: ۳۵۸) ابن کثیر نے محمد بن اسحاق بن یسار کے حوالے سے عمران کا شجرہ نسب بھی بیان کیا ہے۔

اس مصنف نے البدایہ والنہایہ میں محمد بن اسحاق اور ابوالقاسم بن حصار کے حوالے سے حضرت مریم کا جو نسب بیان کیا ہے وہ اپنی تفسیر میں بیان کردہ مندرجہ بالا نسب نامے سے قدرے مختلف ہے، لیکن انہوں نے ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کر کے بحث کو سمیٹ دیا ہے کہ حضرت مریم بہر حال حضرت داؤد علیہ السلام کی نسل سے ہیں: ولا خلاف انما من سلالہ داؤد علیہ السلام "البدایہ والنہایہ"۔

تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کی سیاسی و مذہبی رواداری پر بہت سے رائے عقیدہ لوگ عامل تھے۔

مآخذ: الأشعری: مقالات الاسلاسن، طبع Ritter، استنبول ۱۹۳۹ء: ۱: ۳۳ بعد: (۲) عبدالقاهر البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۳۸ء، ص ۱۹۰ بعد: (۳) الشریانی: کتاب الملل و النسل، طبع Cureton، ص ۱۰۳ بعد: (۴) ابن حزم: کتاب الفصل، ۲: ۳۳ بعد: ۳: ۳۳ بعد: ۲۰۳ بعد: (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۰: ۲۹۔



المروہ: رک بہ الصفا، السی، مرید۔

مرید: التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون میں ہے کہ مرید کے دو معنی ہیں: ایک معنی محب، یعنی سالک مجذوب اور دوسرے معنی مقتدی (جس کے دیدہ بصیرت کو حق سبحانہ و تعالیٰ نور ہدایت سے چٹا کر دے) تاکہ وہ اپنے نقصان کو دیکھتا رہے اور دانا مکمل کی طلب رکھے اور جب تک اس کی مراد پوری نہ ہو جائے اسے قرار حاصل نہ ہو۔ اس کی مراد قرب حق تعالیٰ کا حصول ہوتا ہے۔ دونوں جانوں میں حق کے بغیر اس کی کوئی مراد نہیں ہوتی۔ اگر ایک لمحہ بھی اس کی طلب کو وہ چھوڑتا ہے تو پھر صرف مجازی مرید رہ جاتا ہے۔ مرید صلیق وہ ہوتا ہے جو کلی طور پر رُوح بخدا رہتا ہے۔ اس کا دل ہمیشہ اپنے شیخ کے ساتھ ہوتا ہے اور پوری ارادت کے ساتھ شیخ کی روحانیت کو حاضر سمجھتا ہے۔ تمام احوال میں اور راہ باطن میں اس سے استمداد کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سامنے اس طرح سمجھتا ہے جس طرح غسل کے ہاتھ میں مبت ہوتی ہے تاکہ شیطان اور نفسِ لمارہ سے محفوظ رہے۔

(مرید کے لغوی معنی میں ارادہ کرنے والا، یا ارادات، کہنے والا۔ یہ اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو درویشوں کے کسی سلسلے یا کسی صنف (= گٹھ) میں شامل ہونے کا خواہش مند ہو۔ [رک بہ طریقہ، درویش] اس کے لیے جو عرصہ تیاری میں لگتا ہے اس عرصے کے لیے ایسے شخص کو مرید کہتے ہیں۔ جہاں تک مرید کے فرائض کا تعلق ہے، یا اپنے شیخ یا پیر، یا اپنے نصب العین کی جانب سے اس کے فرائض اور ان چیزوں کی مشوقانہ و عشقیہ بنیادوں کا

میں سے کون ان کا سرپرست قرار پائے جبکہ ہر کامن اسے اپنی کفالت میں لینے کا حتمی تھا۔ قرآن عزیز کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کامنوں کے مابین انجام کار فیصلہ قرعہ اندازی ہی سے طے پایا (۳۱:۱۱)۔

قرعہ اندازی کی صورت یہ طے پائی کہ ہر شخص آب رواں پر اپنا قلم ڈالے گا جس کا قلم رک جائے اور بلو میں نہ بنے وہی کفیل ہو گا (احکام القرآن، قاهرہ ۱۳۳۱ھ: ۱: ۱۳۳)۔ اس طرح حضرت مریمؑ حضرت زکریاؑ کی کفالت میں آگئیں۔ جو حضرت مریمؑ کے خالو تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء: ۳: ۳۵۶)۔

جب حضرت مریمؑ سن رشد کو پہنچ گئیں اور بیت المقدس کی عبادت گاہ (بیکل) میں ایک حجرے (محراب) میں شب و روز عبادت میں مشغول رہنے لگیں اور جب کبھی حضرت زکریاؑ خبر گیری کے لیے ان کے پاس جاتے تو ان کے ہاں اللہ کی نعمتیں پاتے: ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں متعدد علماء کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ ان کے ہاں موسم گرما کے پھل سردیوں میں اور موسم سرا کے پھل گرمیوں میں پاتے۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کو عقیقہ، پاکہاز اور اپنے زمانے کی تمام چیزوں کی عورتوں کی سردار بیان کیا ہے۔ ان کے زہد و عبادت کا ذکر کرتے ہوئے ان کے علو مرتبت کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ فرشتے ان کے پاس آتے تھے: (۳:۱۱) [مریم]۔

حضرت مریمؑ کی ذات اس وقت اور اہمیت اختیار کر گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کی ذات کو اپنی ایک شہنشاہی کے اعتبار کے لیے منتخب کر لیا، جو کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی باپ کے واسطے کے بغیر ولادت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۷: [مریم] ۳۳ تا ۳۴) نیز عیسیٰ (علیہ السلام بذیل لہو) حضرت مریمؑ سے حضرت عیسیٰ کی باپ کے بغیر ولادت کی بنا پر ان کی ذات مسلمانوں کے ہاں انتہائی مقدس اور محترم ہے، جبکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے تصورات ان کے حقیقی انتہائی ناقص ہیں۔

سورۃ النساء میں یہود کے گھناؤنے کردار کا ذکر کرتے ہوئے قرآن عزیز نے بتایا ہے کہ انہوں نے دیگر حکمین جرائم کے ارتکاب کے ساتھ ساتھ اس جرم کا بھی ارتکاب کیا کہ حضرت مریمؑ پر بتوں

(۵۶:۲)۔ الرافی نے کمال عمران اور امراۃ عمران سے مذکورہ عمران سے الگ الگ شخصیتیں مراد لی ہیں۔ ان کی رائے میں عمران اول ابو موسیٰ ہیں اور عمران ثانی ابو مریمؑ ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی ۱۸۰۰ برس کی مدت کا فرق ہے (تفسیر الرافی، قاهرہ ۱۹۳۶ء: ۳: ۱۳۳)۔ عمران کی ولادت نہ تھی۔ ان کی بیوی نہ بنت فاقوہ جو بعد میں حضرت مریمؑ کی والدہ بنیں، ہانچہ تھیں۔ ایک روز نہ نے ایک پرندے کو دیکھا جو اپنے بچے کی چونچ بھر رہا تھا۔ دل پر چوٹ لگی اور بچے کی آرزو سے چلب ہو گئیں۔ بے ساختہ بارگاہ ایزدی میں دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیے۔ اللہ تعالیٰ نے دعا قبول فرمائی اور تھوڑے ہی عرصے بعد وہ امید سے ہو گئیں (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱: ۳۵۹)۔ اس حالت امید میں انہوں نے نذر مانا کہ وہ ہونے والے بچے کو بیت المقدس کی خدمت کے لیے وقف کر دیں گی۔

ابن کثیر نے لکھا ہے کہ ام مریمؑ نے بچی کے پیدا ہونے پر ٹمٹ کا اعلان اس لیے کیا کہ اس زمانے میں یہود بیت المقدس کی خدمت کے لیے اپنی زرینہ اولاد ہی وقف کیا کرتے تھے (الہدایہ والنصیہ، ۲: ۵۷)۔ نہ نے بچی کا نام مریم رکھ دیا جو بقول امام رافعی اصلہاں عجی نام ہے: (المردات فی غریب القرآن، قاهرہ، ص ۳۸۳)۔ سریانی میں اس کے معنی خلوم کے ہیں۔ ایضاً لفظ الخازن اور الخسفی نے اس کے معنی عابدہ اور خادمہ کے تحریر کیے ہیں۔

نہ نے اپنی نذر کی نیت کو نہ بدلا، البتہ مریمؑ چونکہ سدانیت اور کمالات کے فرائض انجام نہ دے سکتی تھیں، اس لیے اسے زہد و عبادت کے لیے وقف کر دیا (تفسیر الرافی، قاهرہ ۱۹۳۶ء: ۳: ۱۳۰) اور اس بچی کے لیے اور اس کی آئندہ اولاد کے لیے بارگاہ ایزدی میں یہ دعا کی کہ رب کریم انہیں شیطان مردود کے فتنے سے محفوظ رکھے، یہ دعا سب سے بڑا ہدیہ اور تحفہ ہے، جو کوئی ماں اپنی بچہ گروش کے لیے پیش کر سکتی ہے (فی ظلال القرآن، قاهرہ، بار دوم، ۳: ۱۸۳)۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کی والدہ کی اس دعا کے قبول ہونے اور ان کے بہترین ہاتھوں میں تربیت پانے کا ذکر کیا ہے: ابن کثیر نے ابن احنظلی کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ مریمؑ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا اور وہ یتیم ہو گئی تھیں بہر حال یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ ان کی کفالت کا مسئلہ ضرور اٹھا اور چونکہ وہ لڑکی تھیں، اس لیے یہ انتہائی نازک مسئلہ تھا کہ بیکل کے مختلف کاہنوں

اختیار کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم جو خدا کا محفوظ اور ابدی کلام ہے اور جس کی روش وقتی و سیاسی مصلحتوں سے ہلاتر ہے، یہود کی روش اور نصاریٰ کے موقف کی واضح تردید کرتا ہے۔ یہود اور انصاری دونوں کے مقلات لغزش کی نشاندہی بھی کرتا اور ہے۔ اس میں حضرت مریمؑ کو ایک صالحہ، زامدہ، عفیفہ، عابدہ، سیدہ نساء العالمین، فرشتوں سے مکالمہ کرنے والی اور رب کریم سے مناجات کرنے والی اعلیٰ روحانی شخصیت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران]: ۳۶-۳۷، ۲۲، ۳۵)۔ سورہ مائدہ میں انہیں صدیقہ کہا گیا ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



الْمَرْوَلَفَہ: (ع). لہذا زلف (معنی قربت و نزدیکی) سے از دلاف باب افعال معنی اقتراب و (اجتماع) مکہ مکرمہ میں ایک مقام کا نام جو منی اور عرفات کے تقریباً درمیان میں واقع ہے، جہاں حاجی لوگ عرفات سے واپسی کے وقت نویں اور دسویں ذوالحجہ کی درمیانی رات پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھتے ہیں اور پھر تمام رات وہیں بسر کرتے ہیں۔ اگلی صبح نماز فجر کے بعد سورج نکلنے سے پیشتر وہاں سے روانہ ہو جاتے ہیں اور وادی محرم میں سے ہوتے ہوئے منی کی سطح مرتفع پر پہنچ جاتے ہیں۔

مزدلفہ میں ایک مقدس مقام جبل قریح ہے (اسے الشجر الحرام) بھی کہتے ہیں۔ یوم النحر کی صبح کو یہاں حاجی حضرات دعا کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ یہاں دعا کے لیے وقوف مستحب امر ہے) بقول اللہ ربی اس کے اوپر ایک بڑا سا گول قبہ تھا مکہ مکرمہ کے قاضی القاضی (م ۸۳۲ھ) نے ۸۸۱ھ میں اس گنبد یا برج کو موجود پایا اس نے اسے ایک مربع عمارت بتایا ہے جو مینار کی سی تھی رات کو آنے والے حاجیوں کی رہنمائی کے لیے اس پر روشنی کی جاتی تھی۔ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں یہاں شمعیں روشن کی جاتی تھیں۔ اس کے بعد بڑے بڑے چراغ جلائے جاتے رہے۔ بعد ازاں چھوٹے چراغوں نے جگہ لے لی (شفاء الغرام، ص ۳۰۸) اسلامی عہد میں اس برج سے کوئی چار سو گز کے فاصلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی تھی جس کی اللہ ربی پوری تفصیل دیتا ہے۔ بعد میں مختلف سلاطین نور والی اس مسجد کی تعمیر و تجدید میں حصہ لیتے رہے، المقدسی صرف نماز ادا کرنے

لگایا۔ (۴ النساء: ۱۵۶) جیسا کہ سورہ مریم میں مذکور ہوا ہے۔ یہود کو ابتدا میں حضرت مریمؑ پر شبہ گزرا، لیکن حضرت عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا ثبوت جب ان کے گوارے میں معجزانہ کلام سے انہیں مل گیا تو ایک محیر العقول عظیم شخصیت کے بارے میں یہودیوں کو کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہا۔ چنانچہ انہوں نے اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے نہ تو عقیقہ مریمؑ پر تسمت لگائی اور نہ ہی عیسیٰؑ کو کبھی ناجائز ولادت کا طعن کیا۔ جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر تیس برس ہو گئی اور انہوں نے نبوت کے کام کی ابتدا کی اور اخلاقی بنیادوں پر مبنی تعلیم پیش کی تو یہود جو مسیح منکر سے عسکری توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے، ان کے مخالف ہو گئے اور انہوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰؑ پر ذہن طعن دراز کی بلکہ ان کی پاکباز والدہ پر بھی بہتان عظیم کی مرکب ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر القرآن، لاہور ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۱۷)۔ اس وقت سے یہودی ادب میں حضرت مریمؑ سے عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا انکار کیا جاتا ہے، چنانچہ MARY پر آرنیکل میں اس بارے میں طویل بحث کی گئی ہے اور انجیل کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت معجزانہ نہ تھی۔ Encyclopaedia Britannica (لنڈن ۳: ۲۹۵)۔ نیز اس امر کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مریمؑ کو کوئی اعلیٰ روحانی مقام حاصل نہ تھا، بلکہ وہ بھی (العیاذ باللہ) مورتی گنہ کے داغ سے بچ نہ سکی تھیں (کتاب مذکور، ۳: ۲۹۵)۔

جہاں تک لہرائیوں کا تعلق ہے وہ حضرت مریمؑ کا غلو کی حد تک احترام کرتے ہیں۔ ان کے آرٹ میوزک اور ادب میں حضرت مریمؑ کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ عیسائیوں کے ہاں مریم MARY کی شخصیت تدریجاً ارتقا پذیر ہوئی ہے جس کا اندازہ ان القابات سے لگایا جاسکتا ہے جو وقتاً فوقتاً انہیں دیئے جاتے رہے ہیں، مثلاً کنواری ماں (Virgin mother)، حوائلی (Second Eve)، ملکہ خداوند (Mother of God)، عذراء (Ever Virgin) وغیرہ تفصیل کے لیے دیکھیے: Encyclopaedia Britannica "The New" شکار ۱۹۷۳ء، ۶: ۲۳۳)۔

اس بارے میں ایک خاص بات یہ قابل ذکر ہے کہ خود انجیل میں حضرت مریمؑ کے بارے میں وہ ادب و احترام مفقود نظر آتا ہے جو اسلامی مقدس کتب، یعنی قرآن و حدیث میں ان کے تذکرے میں

ہے کہ اگر ان امور کی حفاظت کی جائے تو اس سے فرائض و واجبات محفوظ رہتے ہیں اور اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو اس سے فرائض و واجبات کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (محمد ابو زھرہ: اصول الفقہ ص ۳۹)۔

مستحب و مندوب کا عمومی استعمال امور مستنودہ پر بھی کیا جاتا ہے (التحاوی: ۶: ۳۲۵) بذیل ماہ لعل۔ مگر اس کے خصوصی معنوں میں افضل و علوات کی محض دو اقسام شامل کی جاتی ہیں: (۱) مختلف عبادات (مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) وغیرہ کے ساتھ رضائے خداوندی کے لیے کچھ ایسے اضافی امور کی پابندی کرنا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی تو کیے اور کبھی نہ کیے ہوں، انہیں قربت (علی حسب اللہ: اصول الشریع الاسلامی، ص ۳۱۸) یا سنن زائدہ (محمد الحنفی: اصول الفقہ، ص ۵۱) یا مندوب مشروع (الخلاص: علم اصول الفقہ، ص ۳۱) یا سنن غیر مؤكدہ (ابو زھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹) بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت اضافی، اختیاری اور اتمامی امور کی سی ہوتی ہے، (۲) زندگی کے عمومی مطلبات (شون علویہ مثلاً کھانے پینے، چلنے پھرنے وغیرہ) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پسند و اختیار کردہ اطوار کا تتبع و امتثال بھی امت کے لیے مستحب میں سے ہے۔ ان امور علویہ کی اتمام انسان کو وصف کمال سے مزین کرتی ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۳۱)۔ ان امور کو مندوب، مستحب، اوب اور فضیلت وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے (علی حسب اللہ: اصول الشریع الاسلامی، ص ۳۱)۔

شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع باہم مترادف الفاظ ہیں۔ ان کا لوا کرنا موجب ثواب تو ہے، مگر ترک موجب عتاب نہیں، البتہ حنبلیہ اختلاف کی طرح ان میں مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی تفریق کے قائل ہیں، ماکہ اور احکام کے نزدیک سنت اور مندوب دو مختلف الصافی الفاظ ہیں: سنت وہ عمل ہے جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے (عملی یا قولی) تائید مروی ہو، (اسے احکام سنت مؤکدہ اور ماکہ صرف سنت کا نام دیتے ہیں) جبکہ مندوب وہ عمل ہے جسے آپ نے پسند تو فرمایا مگر اس پر مواظبت اختیار نہ فرمائی، اختلاف اسے سنت غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں (دیکھیے: عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ: اردو ترجمہ، ۱: ۱۲۱ تا ۱۵۵) نیز حاشیہ نیز رک بہ ناظر۔

کی جگہ بتاتا ہے اور ایک انتہائی چشمہ اور ایک حینار کا ذکر کرتا ہے۔ Burton بھی مزدلفہ میں ایک اونچے اور الگ تھلک تپے کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس کے بقول مزدلفہ میں قیام کی رات کو روشنی مسجد میں کی جاتی ہے۔ الفاسی بتاتا ہے کہ مزدلفہ میں تین چشمے ہیں (کتب مذکور، ص ۳۲۵) سعودی حکومت نے مزدلفہ میں مسجد مشعر حرام کو بہت خوبصورت اور وسیع بنا دیا ہے۔ حجاج کی عرفات سے واپسی کی رات یہاں بہت زیادہ روشنی کا اہتمام کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ راستے کے اس پاس اور خود مزدلفہ میں پینے اور دوسرے استعمال کے لیے بہت وسیع انتظام کیا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر یہاں حجاج کو کمری چش نہیں آتی۔ (نیز رک بہ حج)۔

ماخذ: ماہ میں درج ہیں



مستحب: (حج = مستحب)۔ بعضی پسندیدہ، مادہ ح۔ بہ۔ بہ۔ (حب جاد و محبت)۔ باب استعمال (استحب) سے اسم مفعول، مستحب کے معنی پسندیدہ ہیں (التحاوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۲: ۲۷۳) بعض اصطلاحات میں یہ لفظ انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے (ابوداؤد: السنن، ۲: ۱۳۳ تا ۱۳۴، عدد ۱۳۸۲)۔ شریعت (علم فقہ) میں اس سے مراد ایسے امور ہیں جن کو شارع علیہ السلام نے پسند تو کیا، مگر واجب نہ کیا ہو (الجزیرانی: التعریقات، ص ۳۵) اور جن پر شارع نے خود بھی مداومت نہ فرمائی ہو، بلکہ کبھی ان کو کیا اور کبھی چھوڑا ہو (کشف، ۲: ۲۷۳) اور جن کے لوا کرنے پر ثواب اور نیک بدلے کا وعدہ ہو، مگر ترک پر نہ عذاب ہو اور نہ ملامت (محمد ابو زھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹)۔ یہ عموماً ایسے افضل ہوتے ہیں جن پر حتم و جزم نہیں ہوتا، البتہ ان کا کرنا نہ کرنے سے افضل ہوتا ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۳۱ تا ۳۲) اور جن کی جانب فعل ترک فعل سے راجع ہوتا ہے (علی حسب اللہ: اصول الشریع الاسلامی، ص ۳۱)۔

ان کی حیثیت فرائض و واجبات سے کم تر (محمد الحنفی: اصول الفقہ، ص ۵۱) مگر مباح امور سے زیادہ ہوتی ہے۔ ایک اعتبار سے انہیں فرائض و واجبات کا مکمل کنندہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ذریعے ان کی تکمیل ہوتی ہے (علی حسب اللہ: اصول الشریع الاسلامی، ص ۳۱)۔ نیز ان امور کو امور واجبہ کا محافظ و نمکدان بھی کہا جاتا

نقد جعفریہ میں اس سے مراد ایسے افضل ہیں جن کی جانب فعل، جواز ترک کے بلوجود راجع ہوتی ہے (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۳۹)۔

ماخذ: (۱) ابو داؤد: السنن ۲: ۱۳۳ تا ۱۳۴ عدد ۳۸۲: (۲) مسلم: ۱: ۱۵۱: (۳) التھامی: کشف اصطلاحات الفنون ۲: ۶۲۷: (۴) ۳۲۵: (۵) الجرجانی: التعریفات، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ ص ۳۵: (۶) التفتازانی: (۷) ملا جیون: شرح نور الاوار: (۸) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۳۹: (۹) عبد الوہاب الخلف: علم اصول الفقہ مطبوعہ کویت ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰ء ص ۳۳ تا ۳۴: (۱۰) محمد الجفری: اصول الفقہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء: (۱۱) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، بار دوم ۱۳۷۹ھ / ۱۹۵۹ء۔

○

مستعرب: (مستعربہ) (عربی: "عرب بن جانے والے") ان گروہوں میں سے ایک کا نام جن میں عرب نسبوں نے عرب کے باشندوں کو تقسیم کیا ہے، ان میں سے پہلے گروہ کا نام العرب العاربه ہے، یعنی وہ اصل عرب جو خالص عربی نسل سے ہیں۔ یہ نو (بعض کے نزدیک سات) قبیلوں پر مشتمل تھے جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد سے تھے اور سب سے پہلے عرب میں آکر آباد ہوئے یعنی علو، ثمود، اہیم، میل، سہم، جدیس، علق، جرم اور دبار، یہ اب بربود ہو چکے ہیں سوائے چند بقیائے کے جو دوسرے قبائل میں مل جل گئے ہیں۔ دوسرا گروہ مستعربہ کا ہے جو خالص عرب نہیں ہیں۔ انہیں قطان (جسے حمد حقیق، سفر کنون، ۱۰: ۲۵ جلد میں - قطان کہا گیا ہے) کی اولاد میں سے خیال کیا جاتا ہے اور وہ جنوبی عرب کے باشندے ہیں۔ تیسرے گروہ کا نام مستعربہ ہے۔ یہ نام بھی ان قبیلوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اصلاً عرب نہ تھے۔ وہ اپنا نسب معدن معدن سے ملا تھے ہیں جو حضرت اسحاق [زرک بن] کی اولاد میں سے تھے۔ شمالی عرب کے تمام قبائل مستعربہ میں شامل ہیں، چنانچہ بنو قریش جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ہیں، انہیں میں کا ایک گروہ ہیں۔ اس صورت سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت ابراہیمؑ سے جاتا ہے (اسی شجرہ نسب کی بنا پر آپ کا تعلق انجیل و توریت کے پیغمبروں سے ثابت ہوتا ہے)۔ المستعربہ کی پرانی اصطلاح جو عرب کے ان قبائل کے لیے مستعمل

تھی جو خالص عربی الاصل نہ تھے، اندلس کی فتح کے بعد ایک نئے معنی میں استعمال ہونے لگی، چنانچہ اندلس کے وہ عیسائی جنہوں نے اسلام قبول کیا، مستعربہ کہلائے گئے۔ یہی لفظ مستعربہ بکڑ کر مزرب بن گیا۔ Mozarab بن گیا۔

ماخذ: (۱) السیوطی: الزہرہ، نوع اول، ۶: (تاج العروس) ۱: (۲) ۳۷۱: (۲) دیکھیے lex: lane بذیل مادہ۔

○

مسجد: (عربی: "مقرب") لغوی بحث: از مادہ س۔ ج۔ و = سجد سجود، معنی فسخ (جھکنا) 'ذل' تذل (بے وقعت) ہونا، پیشانی کا زمین پر لگانا، عاجزی و خاکساری سے جھکنا، عبادت میں پیشانی اور ناک زمین پر رکھنا (الزیدی: تاج العروس، Arabic and Englis Lexicon، لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اسی مادے سے اسم فاعل ساجد (مونث ساجدة)، مبالغہ کے لیے سجاد (جمع سجدو سجود) اسی سے "سجود" ساجدة۔ جھکی ہوئی آنکھ، "سجدة"۔ جھکا ہوا کجور کا درخت، السجدة اور مسجد معنی جائے نماز، مثل ہے (سان، بذیل مادہ) مسجد کسی کے سامنے سجدہ کرنا، اسلوب: لوامتہ النظر، مسلسل دیکھتے جانا (مد القاموس، وغیرہ، بذیل مادہ)۔

اسی مادے سے لفظ مسجد (جیم کی زیر اور ذر کے ساتھ) (جائے سجدہ، مقام سجدہ) مشتق کیا گیا ہے جو اسلامی عبادت گاہ کا نام ہے۔ چونکہ عبادت میں سب سے متم باشند رکن سجدہ ہے، اس لیے اس کی اہمیت کے لیے نیز نماز کی غرض و غایت کو اجاگر کرنے کے لیے شریعت اسلامیہ میں عبادت گاہ کے لیے معبد کے بجائے مسجد (سجدہ گاہ) کا نام اختیار کیا گیا۔ الزجاج کے بقول ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے مسجد ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جنت لی الارض مسجداً و طہوراً۔ دوسرے قول کے مطابق مسجد (جیم کی زیر کے ساتھ) گھروں کے محراب (محراب، ایست) کو کہتے ہیں اور (جیم کی زیر کے ساتھ) مسجد (ج: مساجد) مقام عبادت کو کہا جاتا ہے، التھامی (کشف ۳: ۶۳۹) کے مطابق، فسخ جیم ہر سجدہ گاہ اور بکسر جیم خاص مکان معین برائے اداے نماز کو کہا جاتا ہے، مردکی پیشانی کو بھی مسجد (فسخ الجیم) کہتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کے ارشاد: میں مساجد کو اعضاء سجدہ، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر بھی محمول کیا گیا ہے۔ اسلام میں اس

ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں البتہ دیوار قبلہ میں نقش و نگار منع ہیں (امجد علی: ہمار شریعت ص ۱۷۹) اسی طرح مسجد کی دیواروں پر قرآنی آیات لکھنا اچھا نہیں کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہاں سے گر کر کسی کے پاؤں تلے آ جائیں (۸) مسجد کا کوزا کسی ایسی جگہ نہ ڈالا جائے جہاں بے ادبی کا احتمال ہو (۹) مسجد میں سوال کرنا اور اسے کچھ دینا ناجائز ہے (۱۰) مسجد میں پردہ کی اور مشکٹ کے سوا کسی کا کھانا پینا ناجائز ہے (امجد علی ص ۱۸۰) (۱۱) مسجد میں عقد نکاح مقبہ ہے (۱۲) مسجد اس کی چھت اور اس کا تہ خانہ بھی مسجد کے حکم میں ہیں البتہ اگر بوقت بناء مسجد مسجد کا بالائی یا تختائی حصہ مسجد سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہ ہو گا تاہم اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی جملہ آمدنی مسجد پر وقف ہو (۱۳) موذی جانوروں اور آدمیوں کو مسجد سے روکا جاسکتا ہے (۱۴) مسجد میں حد نعت اور حقانیت اسلام سے متعلق اشعار کے علاوہ اور اشعار پڑھنا منع ہیں اور حد وغیرہ بھی اسی صورت میں جائز ہیں جبکہ کسی کی نماز یا ذکر میں اس سے حرج نہ ہوتا ہو۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(۲) مسجد: ابتدائی کی مدنی عندہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نظر میں حرم کہ ہی مرکزی مسجد تھی۔ حد رسالت سے قبل بھی یہ مرکزی اجتماع گاہ تھی قریش کے خلاف ایک بہت ایک بڑا الزام یہ بھی تھا کہ انہوں نے مسلمانوں کو مسجد الحرام سے نکل دیا تھا (۱) [البقرہ: ۱۷۷] [الحج: ۲۲] [الانفال: ۲۰] [البقرہ: ۱۷۷] [الحج: ۲۲] [الانفال: ۲۰] [البقرہ: ۱۷۷] [الحج: ۲۲] [الانفال: ۲۰] اور یہ بات اس لیے اور بھی پانصفاً سمجھی جاتی تھی کیونکہ مسلمان بیت اللہ کے حقیقی مالک (اللہ) کی عبادت کرتے تھے۔ عام مساجد اللہ ہی ملکیت تھیں (۲) [البقرہ: ۱۷۷]۔ قرآن مجید میں دوسری جگہ مسجدوں میں اللہ کے ذکر کرنے سے روکنے والے کو بہت بڑا ظالم قرار دیا گیا: (دیکھیے مقالہ مسجد لغوی بحث)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کا تصور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مکی زندگی میں بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اصحاب کف کے زمانے میں بھی مسجد کا خیال پایا جاتا تھا۔

مسجد ابی بکر: مکہ مکرمہ میں حضرت ابوبکرؓ کی بنائی ہوئی مسجد کا بھی ذکر آتا ہے۔ جو انہوں نے مکہ کے سامنے ذاتی عبادت کے لیے

ایک وقت میں ایک دفعہ دور کتیں پڑھ لیتا کلنی ہے (الموی: الاشباہ ص ۵۵۹) محمد شفیع (۲۷): (۶) مسجد میں خرید و فروخت نہ کی جائے؛ (۷) مسجد میں تیر تلواریں (یا دیگر ہتھیار) نہ نکالے جائیں (ابوداؤد: ۸) مسجد گرم شدہ چیز کا اعلان نہ کیا جائے (مسلم: ۱: ۳۹۷) (۹) وہاں آواز بلند نہ کی جائے؛ (۱۰) دنیا داری کی باتیں نہ کی جائیں؛ (۱۱) بیٹھے کی جگہ پر کسی سے جھڑانہ نہ کیا جائے (مسلم: ۱: ۳۳۳) حدیث (۱۲): (۱۳) کسی نماز پڑھنے والے کے آگے سے نہ گزرا جائے؛ (۱۴) مسجد میں تھوکنے یا ک صاف کرنے سے پرہیز کیا جائے (مسلم: ۱: ۳۸۸)؛ (۱۵) اپنی انگلیاں نہ چٹکائی جائیں؛ (۱۶) اپنے بدن کے کسی حصے سے نہ کیلا جائے؛ (۱۷) نجاست سے پاک رہے اور کسی چھوٹے بچے یا بھون کو ساتھ نہ لے جائے؛ اگر ان کی نجاست کا لگان غالب ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے (مفتی محمد شفیع: آداب ص ۲۸)؛ (۱۷) وہاں کثرت سے ذکر اللہ کیا جائے (مسلم: ۱: ۳۱۵) بعد: (۱۸) کوئی بدبودار چیز مثلاً پیاز، لہسن کھا کر مسجد میں جانے سے گریز کیا جائے (مسلم: ۱: ۳۳۳) اگر کسی کے کپڑوں سے پھینک کی بدبو یا کسی اور چیز کی بدبو آتی ہو تو اسے بھی بدبودار کپڑے پیچھہ کیے بغیر مسجد میں داخل ہونا منع ہے (آداب المساجد ص ۳۱) نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: معارف القرآن ۶: ۲۲۱ تا ۲۱۷ بار اول ۱۳۳۳ھ۔

۵۔ احکام مساجد: (۱) جس شخص کو غسل کی حاجت ہو نیز حائضہ، نساء کا مسجد میں داخل ہونا حرام ہے (حدیث: ۱: ۳۳) لیکن عید گاہ، مدرسہ، خانقاہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں (در مختار ص ۳۲) مفتی محمد شفیع ص ۳۲: (۲) مسجد کو راستہ بنانا اور اس کی علوت بنا لینا فسق ہے (امجد علی: ہمار شریعت ص ۱۷۸)؛ اگر عذر سے ہو یا اتفاقاً تو جائز ہے (مفتی محمد شفیع ص ۲۹)؛ (۳) مسجد میں نجاست کا داخل کرنا، ہٹاک تیل جلانا، ہٹاک روغن اور گارا لگانا جائز نہیں ہے (ہمار شریعت: مفتی محمد شفیع ص ۲۷)؛ (۴) مسجد میں میت کا داخل کرنا ناجائز اور اس میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔ البتہ چوتروہ یا صحن جو اسی کلام کے لیے بنایا گیا ہو اس میں مکروہ نہیں ہے (در مختار: مفتی محمد شفیع ص ۲۸)؛ (۵) جوں یا مکمل وغیرہ مار کر مسجد میں ڈال دینا مکروہ ہے؛ (۶) مسجد کے اجزاء مثلاً: منٹ، چوٹا، فرش کی مٹی وغیرہ لینا ناجائز ہے البتہ دھیر میں سے بطور تبرک لینا مستثنیٰ ہے؛ (۷) مسجد کی دیواروں پر نقش و نگار بنانا اگر یہ نیت تعظیم مسجد

تغیر کی قسم (دیکھیے 'جامع المسح البغاری' ۱: ۵۵۲، ۵۵۳).

بقول مولانا احمد علی محدث سارن پوری: (حاشیہ الباری، ص ۵۵۳، دہلی، ۱۳۷۵ء)۔ یہ پہلی مسجد تھی جو دور اسلام میں بنائی گئی۔

ہجرت مدینہ اور مسجد قبا کی تعمیر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ کمرہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے سب سے پہلے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں قیام فرمایا۔ یہ مقام مدینہ منورہ کے پہلائی جیسے (قبا) میں واقع تھا۔ وہاں آپؐ کم و بیش چودہ دن مقیم رہے۔ وہاں آپؐ نے مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا (ابن ہاری: ۱: ۵۵۹ تا ۵۶۰)۔ بخاری ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں دس روز سے زیادہ قیام فرمایا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی اور یہی وہ مسجد ہے جس کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ وہ مسجد اللہ کے خوف اور تقویٰ کی بنیاد پر تعمیر کی گئی ہے (البیان المصحح: ۱: ۵۵۵)۔ یہ آپؐ کی مدینہ میں تشریف آوری کے بعد پہلی مسجد تھی جو آپؐ کے ارشاد اور حکم کے مطابق تعمیر کی گئی (فتح الباری: ۷: ۱۷۳)۔ یہ پہلی مسجد ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کے ساتھ نماز پڑھی، یہی مسجد ہے جو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لیے تعمیر کی، اگرچہ اس سے قبل بھی دیگر مساجد کی تعمیر کا ثبوت ملتا ہے، لیکن خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہی مسجد قبا تعمیر کرائی (فتح الباری: ۷: ۱۷۳)۔

مسجد ضرار : مسجد قبا میں بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی نماز پڑھنے کے لیے تشریف لاتے اور صحابہ کرامؓ بھی اس میں نماز پڑھتے۔ یہ دیکھ کر منافقین نے ہانم مشورہ کر کے مسجد کے نام سے ایک جگہ تعمیر کر لی۔ اس سے ان کا در حقیقت مقصد یہ تھا کہ وہ اس کو مسلمانوں کی ضرر رسانی کے لیے استعمال کریں گے۔ اس کا نام چونکہ مسجد ہو گا اس لیے کوئی برا محسوس نہیں کرے گا۔ چنانچہ تعمیر کیے جانے کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گئے اور آپؐ سے وہیں جا کر نماز پڑھنے کی درخواست کی اور کہا کہ آپؐ کے اس میں نماز پڑھنے کے بعد یہاں باقاعدہ جماعت ہونا شروع ہو جائے گی۔ آپؐ اس وقت جنگ تبوک کی تیاری کر رہے تھے اور اس کے انتظامات میں مصروف تھے، فرمایا، تبوک سے واپسی کے بعد اس میں نماز پڑھیں گے۔ واپس آئے تو سورہ توبہ کی

چند کہلیت (۱۰۷ تا ۱۱۰) ٹائل ہوئیں اور آپؐ کو اللہ نے اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا۔ منافقین کی مسجد کو مسجد ضرار قرار دیا گیا اور اس کے مقابلے میں مسجد قبا کو جس کی تائیس یوم اول ہی سے تقوے کی بنیاد پر کی گئی تھی ہر اعتبار سے راجع قرار دیا۔ چنانچہ آپؐ کے حکم سے مسجد ضرار کو منہدم کر دیا گیا۔ کیوں اس میں "مسجد کی روح" موجود نہ تھی۔

مدینہ منورہ میں مسجد کی تائیس : ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اونٹ پر سوار حضرت ابوبکرؓ کو بطور روایف ہمراہ لیے ہو نجاہ کے حلقے میں شہر مدینہ میں داخل ہوئے۔ اونٹ حضرت ابوالیوبؓ کے مکان کے سامنے آکر رک اس جگہ بقول حضرت انسؓ آپؐ نے نماز ادا کی اور اس کے فوراً بعد ہی آپؐ نے حکم دیا کہ وہاں مسجد تعمیر کی جائے اور آپؐ نے وہ قطعہ زمین دو قبیضوں سل اور سبیل سے دس دینار کے عوض خرید لیا۔ جب تک مسجد اور آپؐ کے لیے مکانات تعمیر نہ ہوئے آپؐ حضرت ابوالیوبؓ ہی کے مکان پر فروکش رہے۔ اس زمانہ میں آپؐ نے نمازیں صحن یا کھلے مقامات پر ادا فرمائیں (بخاری، صلوٰۃ، باب ۳۸، مسلم، مساجد، حدیث ۱) زیر تجویز جگہ صاف کی گئی، کھجور کے درخت کاٹ دیئے گئے اور دیوار چنی گئی۔ عمارت کا مسالہ، کچی اینٹیں تھیں جنہیں دھوپ میں خشک کر لیا گیا تھا (ابن حشام، ص ۳۳۷، صحیح بخاری، صلوٰۃ، باب ۳ و ۶۵) ایک روایت کے بموجب ان اینٹوں کو چاہ فاطمہ پر پکا لیا گیا تھا (Stadt Medina : Wustentfeld، ص ۳۱)۔ عمارت کے کچھ حصے میں گھن چھوڑ دیا گیا تھا، احاطہ کی دیوار اینٹ کی اور اس کی بنیاد پتھروں کی تھی اور اس میں تین دروازے چھوڑ دیئے تھے جن کے ستون پتھر کے تھے۔ قبلہ کی طرف یعنی شمال کی جانب کی دیوار پہلے کھلی رکھی گئی تھی، کھجور کے درختوں کے تنے جنہیں کاٹا گیا تھا بہت جلد ستونوں کی شکل میں کھڑے کر دیئے گئے اور ان پر کھجور ہی کی شاخوں اور پکنی مٹی کی چھت ڈال دی گئی۔ مشرقی جانب اسی سالے کی دو جمونہڑیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات حضرت سواۃؓ اور حضرت عائشہؓ کے لیے بنا دی گئیں، ان کے دروازے گھن کی جانب کھلتے تھے اور ان میں چٹائیاں بچھنی تھیں۔ ان کی تعداد میں بعد میں اضافہ کر دیا گیا، چنانچہ نو حجرے آپ کی ازواج کے لیے تعمیر ہو گئے۔ جب قبلہ بجائے جنوب تبدیل ہو گیا

(البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۳۶: 'مسلم'، مساجد، باب ۳۷)۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہو ذریعہ کی مسجد میں تشریف لے جانا ثابت ہے (البخاری، جلد ۱، باب ۵۶: ۵۸) اور مسجد بنو سلمہ میں آپؐ پر سورہ بقرہ کی آیہ کریمہ (۲: ۱۴۴) نازل ہوئی جس کی رو سے یہاں قبلہ تجویز ہوا اور اس وجہ سے اس مسجد کا نام مسجد القبلین پڑ گیا (د ششلف: Medina، ص ۳)۔

قبائلی مسجد اس بات کی علامت تھی کہ آبادی میں معتد بہ اضافہ ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر جگہ قبائلی مساجد کا ذکر آتا ہے، مثلاً مدینہ کے ارد گرد بنو قریظہ، بنو حارثہ، بنو ظفر، بنو وائل، بنو حرام اور بنو ذریعہ کی مساجد، یزید مسجد بنو سلمہ وغیرہ، مسجد القبلین بنو سواد بن غنم بن کعب سلمہ کی مسجد تھی (د ششلف: Medina، ص ۳۱)۔ اس طرح مدینہ کی صورت یہ تھی: قبیلوں کی اپنی اپنی مسجدیں تھیں اور ایک جامع مسجد تھی۔ مثلاً آنحضرتؐ کی زندگی میں یہی حالت تھی کیوں کہ اولین نزول کی جہوں میں مساجد کی تعمیر اسی اصول پر ہوتی تھی۔ کہتے ہیں کہ مڑنے (حضرت) ابوموسیٰؓ کو ہمسو میں لکھا تھا کہ وہ جماعت کے واسطے ایک مسجد اور قبائل کے لیے مساجد بنوائیں اور جمعہ کے روز لوگ جامع مسجد میں آیا کریں۔ اسی طرح انہوں نے کوفہ میں حضرت سعد بن ابی وقاص اور مصر میں عمرو بن العاص کو بھی لکھا اس کے برعکس، شام میں جہاں مسلمان پہلے شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے انہیں قبائلی مساجد کے تعمیر کرنے کا حکم نہ ہوا (المقریزی: الخلفاء، ۳: ۳، قاصدہ ۳۶)۔ یہ بات تحریر میں آچکی ہے کہ ہر خطہ کے قبائل کی اپنی اپنی مساجد الفطریہ میں حضرت عمروؓ کی مسجد کے ارد گرد موجود تھیں (دیکھیے ابن دلق، ص ۳ زیریں و بعد) اور بہت بعد کے زمانہ تک بھی ایک قبائلی مسجد رشیدہ موجود تھی (المقریزی: الخلفاء، ۳: ۳، ص ۳)۔ جامع مسجد میں بھی ہر ایک قبیلہ کے لیے علیحدہ جگہ مقرر تھی (کتاب مذکور، ص ۹، ص ۳)۔ بعد عرق میں بھی اسی قسم کی شہوت ملتی ہے۔ مثل کے طور پر ہمسو میں ایک مسجد بنی عبد قیس (البلاذری، ص ۳۵۶: ۳) بنو رطلہ (B.G.A. ۷: ۲۰۱: ۲۱) بنو عدی (کتاب مذکور، ۵: ۲۹: ۳) اور انصار کی ایک مسجد تھی۔ کوفہ میں بھی ایسی مساجد کی کافی تعداد تھی، مثلاً مسجد انصار، مسجد عبد القیس، مسجد بنو دحلان، مسجد بنو مخزوم، مسجد بنو حلال، مسجد بنو عدی، مسجد بنو ذحل اور مسجد بنو حجر

تو شمالی دروازے کا سامنہ قائم رہا۔ اس سامنہ میں جسے صفہ یا قلعہ کہتے تھے آنحضرتؐ کے بے گھر اصحاب آ رہے تھے (صحیح بخاری، کتاب صلوٰۃ، باب ۳۸: ۳: ابن ہشام طبع Wustenfild، ص ۶۰ بعد: ۱۶۶)۔ جامعہ سلوہ سی مسجد تھی۔ اصل میں یہ ایک معن تھا جس کی چار دیواری بنادی گئی تھی۔ مذکورہ بالا صفہ مثل کی جانب ایک مستطیل جگہ تھی اور جنوب کی طرف بھی جو بعد میں سمت قبلہ قرار پائی مثلاً ایک چمچہ بنا دیا گیا تھا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھ کے ایک نئے کارسار لے کر خطبہ دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مسجد میں بنو حنیث اور دوسرے عرب قبائل کے مذاکدوں سے گفت و شنید کی اور ان کے قیام کے لیے آپؐ نے اس میں تین ٹیپے بھی لگوا دیے (ابن ہشام، ص ۳: 'واقعی'، طبع Wusthausen، ص ۳۸۲)۔ احد کی جنگ کے بعد مدینہ کے سرداروں نے رات اسی مسجد میں بسر کی (واقعی، طبع Wusthausen، ص ۳۹)۔ بنی لوس کے لوگوں نے اپنے زبیلوں کی مرہم پٹی ہل کی (کتاب مذکور، ص ۲۵ بعد: البری، ۱: ۱۳۹)۔ ایک جنگی قیدی کو مسجد کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا گیا تھا (صحیح بخاری، صلوٰۃ، باب ۷: ۸۲ دیکھیے ۷۵)۔ کئی حاجت مند اور غریب لوگ صفہ میں رہا کرتے تھے (بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۸)۔ لوگ جس طرح چاہتے تھے مسجد میں آکر بیٹھ جایا کرتے تھے اور کمر کے بل لیٹ کر آرام کر لیتے تھے (صحیح بخاری، طم، باب ۶: صلوٰۃ، باب ۸۵: ابن سعد، ۳: ۳۳)۔ مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تحائف وصول کرتے اور اپنے اصحاب میں تقسیم فرماتے تھے (صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۳۲)۔ کادہار کے حلقہ بات چیت ہوا کرتی تھی (کتاب مذکور، باب ۷: ۸۳) اور عام طور پر لوگ جس طرح چاہتے نشست و برخاست کرتے تھے۔

اسی زمانے میں قبائلی مسجدیں بھی بہت سی بنیں، قبائ کی مسجد عمرو بن عوف (ابن سعد، ۱: ۱/۶: ۶) کی مسجد تھی اور ایک روایت کے مطابق بنو غنم بن عوف نے ایک مسجد تعمیر کر لی تھی (البلاذری، ص ۳: البری، ۱: ۲۱: زیریں)۔ ایک صحابی حبشہ بن مالک نے جو جنگ بدر میں شریک رہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کی کہ میں برسات کے موسم میں اپنے قبیلہ کی مسجد میں نہیں پہنچ سکتا، لہذا اپنے لیے علیحدہ مسجد بنانا چاہتا ہوں

مسجد عجمیہ، مسجد ابو حرام اور مسجدوں کی توکل مسئلہ فقہی۔

جگہوں کے ناموں میں یہ قہاٹی مساجد قدرتی طور پر مختلف قہاٹوں کے اجتماع کا مرکز بن جھلا کرتی تھیں۔ مسجد ایک مجلس قس جہاں ہر قسم کے مشورے ہوا کرتے تھے (الہبری '۲: ۵۳۲' ص ۶ بعد) اور لوگوں کو اس کے منبر سے تعلیم دی جاتی تھی (کتاب مذکور' ص ۲۸۳) یہی سبب ہے کہ اکثر اسی مساجد کے گرد لڑائیاں ہوا کرتی تھیں (مثلاً دیکھیے الہبری '۲: ۳۰: ۳۸' ص ۶، ۶۱۰ چنانچہ کتاب مذکور' ص ۲۸۳) "تسماری مسجد کے لوگ" کے معنی "تمہارے فریق" کے ہو گئے تھے۔ جوں جوں بے فرقتے بننے پلے گئے ان کی مساجد بھی علیحدہ ہوتی گئیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ان سے پہلے میل کی اپنی علیحدہ مسجد تھی (البیاری' ص ۹۰) نیچے سے ص ۴ دیکھیں۔ چنانچہ بعد کے ناموں میں بغداد میں منبیلوں کی مساجد کا حال پڑھتے ہیں جن میں عیسائی لہو اور گریز رہتی تھی (ہلال الصلانی: کتاب الورداء' طبع Amedroz ص ۳۳۵)۔ ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ قصبے کی ایک جامع مسجد میں مختلف حصہ دار ہوتے تھے، لیکن عام طور پر دستور اس کے خلاف تھا، خاص کر شیعوں اور سنیوں کی مساجد تو علیحدہ علیحدہ ہی ہوا کرتی تھیں۔ کبھی کبھی شافعیوں اور حنفیوں تک کی علیحدہ علیحدہ مسجدیں ہوتی تھیں۔

(ب) آنحضرتؐ کے بعد مسجدوں کی بنا:

۱۔ بڑی بڑی مساجد : مسجد نبوی کو جو اہمیت انتظامیہ کا مرکز اور عہدہ نگار ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوئی اس کا صحیح اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلم سپہ سالار گئے انہیں فتوحات کے بعد سب سے پہلے یہی فکر دامن گیر ہوئی کہ وہ مسجد تعمیر کر کے ایک ایسا مرکز قائم کریں جس کے گرد سب کے سب اکٹھے ہو سکیں۔

نئے تعمیر ہونے والے اور پہلے سے موجود قصبے میں مسجد تعمیر ہونے کی صورت میں کچھ فرق ہوتا تھا۔ پہلی قسم کی خاص مثالیں 'بھرو' کوفہ اور انصلاط ہیں۔ بھرو کی بنیاد عتبہ بن نافع (ابو صحن عتبہ بن غزوہ) (رک ہئی) نے رکھی اور اسے ۳۳ھ (یا ۲۸ ہجری یا ۱۷ ہجری) میں انواج کے لیے سرکاری مقام بنایا۔ اس کے عین وسط میں مسجد کی بنیاد رکھی، ایک دارالامارۃ سپہ سالار کے رہنے کے لیے اور اس کے سامنے ہی قید خانہ اور دیوان کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔ پہلے پہل نماز

کھلے میدان میں ادا کی جاتی تھی، جس کے گرد ہاڑ گا دی گئی تھی اس کے بعد ساری کی ساری مسجد سرکنڈے سے پٹائی گئی اور لوگ جنگ پر جاتے تو سرکنڈوں کو اکٹھا کر بنا دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے جنہیں حضرت عمرؓ نے بعد میں والی بتایا، پکٹی ملی اور پکی اینٹوں (پٹن) کی عمارت پٹائی اور چھت کے لیے گھات پھوس مشعل کیا (ابلاوری) ص ۳۳۱ جلد ۳۵۰۔ یہی صورت حالات کوفہ میں بھی ہوئی، جس کی بنیاد ۷۱ھ میں حضرت سعد بن ابی وقاص نے رکھی تھی۔ اس کے وسط میں مسجد تھی اور اس کے پہلو میں دارالامارہ، پہلے مسجد محض ایک چوکور شکل کا کھلا صحن تھی، جس کے گرد ایک خندق کھود کر اس کی حد بندی کر دی گئی تھی، یہ جگہ چالیس ہزار آدمیوں کے لیے کافی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے بھی نرسل ہی کی دیواریں پٹائی گئیں اور بعد میں حضرت سعدؓ نے لبن (پکی اینٹوں) سے کام لیا۔ صرف جنوبی جانب ایک غلہ قعیر کیا گیا تھا (دیکھیے ابلاوری) ص ۳۳۸ ص ۱: صفحہ۔ دارالامارہ جو مسجد کے پاس ہی تھا بعد میں (حضرت) عمرؓ کے حکم سے مسجد میں شامل کر لیا گیا (الطبری) ص ۲۳۸ ص ۲۳۸۵ ص ۲۳۸۷ جلد ۲۳۴ ص ۱۲۳۴ اس طرح اس مسجد کا نقشہ ہو ہو رہی تھا جو مسجد نبوی کا قلعہ محل وقوع کے لحاظ سے بھی مسجد کی اہمیت لہذاں تھی اور پہ سلاار اس کے بالکل قریب ہی رہتا تھا۔ انفسلا کی صورت محل بھی کچھ مختلف نہ تھی، گو یہاں ایک قدیم قصبہ آباد تھا، مگر انفسلا کی بنیاد بالکل ایک نئی چھتونی کے طور پر نئے سرے سے رکھی گئی تھی، اسکندریہ کے فتح ہو جانے کے بعد ۱۱۱ھ میں مسجد ایک باغ میں قعیر کی گئی۔ جہاں عمروؓ نے اپنا جنازہ اگاڑ دیا تھا۔ یہ مسجد ۵۰ ذراع لمبی اور ۳ ذراع چوڑی تھی۔ اسی آدمیوں نے اس کا قبلہ متعین کیا، لیکن پھر بھی زیادہ مشرق کی طرف بائیں ہو گیا اور اس لیے بعد کے زمانہ میں قرہ بن شریک کو اسے تبدیل کر پڑا۔ صحن بالکل سلوہ تھا جس کے گرد ایک چار دیواری تھی اور جس میں درخت اگے ہوئے تھے۔ ایک سلوہ سی چھت کا ذکر آتا ہے جو ضرور مذکورہ بالا غلہ یا صفہ کی طرز کی ہو گی۔ عمروؓ بن العاص مسجد کے بالکل ساتھ ہی رہا کرتے تھے اور اس کے ارد گرد اہل الرایہ تھے۔ آنحضرتؐ کے مکان کی طرح پہ سلاار کا مکان مشرق کی جانب تھا اور درمیان میں صرا۔ ایک راستہ چھوڑا گیا تھا۔ جنوبی دیوار کے سامنے ہر دیوار میں دو دروازے تھے (باقوت: مجمل) ص ۳: ۸۹۸

(بعد)

دوسری صورتوں میں مسلمان پرانے شہروں میں آباد ہو گئے جو انہوں نے یا تو فتح کیے تھے یا وہ شہر بذریعہ عہد نامہ مطیع ہوئے۔ ان میں عہد نامے کے ذریعے وہ مسجد کے واسطے زمین حاصل کر لیا کرتے تھے (مثلاً ابلاذریٰ ص ۸۶، ص ۸۳، ص ۸۲)۔ لیکن مفتوحہ شہروں اور عہد نامے کے ذریعہ اطاعت قبول کرنے والوں کا اہتمام بہت جلد جاتا رہا اور اس کے بعد کی حیثیت کچھ واضح نہیں ہے۔ پرانے شہروں کی مثالیں جن میں مسلمان آکر آباد ہو گئے یہ ہیں: الدائن، دمشق اور یرودھ۔ الدائن کو حضرت سعد بن ابی وقاص نے ۶۱ھ میں فتح کرنے کے بعد مکانات تو مسلمانوں میں تقسیم کر دیے اور ایوان کسریٰ کو اس میں صلوٰۃ فتح پڑھانے کے بعد مسجد میں تبدیل کر دیا۔ دمشق نے ۶۳ یا ۶۴ھ میں اطاعت قبول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ روایت یہ ہے کہ سینٹ جان کے کلیسا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جس کی رو سے مشرق کی جانب کا نصف حصہ اسلامی ہو گیا مگر حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی مسجد عین گرجا کے پاس تعمیر کی تھی اور اس کے قریب ہی پہ سلاز کا محل خضر تھا جس میں سے بعد میں مقصورہ میں براہ راست جانے کے لیے ایک راستہ بنا دیا گیا، پس یہاں بھی صورت حال وہی تھی جو مدینہ میں تھی، لیکن باہمی مفاہمت سے یہ انتظام ہوا ہو، جیسا کہ روایت کیا گیا ہے اس امکان کو بھی رد نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ دوسرے مقالات پر اس کی مستقل شہادت ملتی ہے، مثل کے طور پر ہمیں مسلمان اور عیسائی ایک ہی عمارت میں حصہ دار تھے، جو مسجد اور گرجا کا مشترکہ کام دیتی تھی۔ الامطری اور ابن حوقل کے بیان کے مطابق ان دونوں کے مشترک ماخذ الجلی (۳۰۹ھ / ۹۲۱ء) کے زمانے تک بھی یہی صورت تھی اور اسی قسم کا انتظام ارمینیا میں دیبل کے متعلق مرقوم ہے۔

یرودھم میں خاص حالات تھے۔ مسلمان وہاں کے معبد کو حلیم کرتے تھے جیسا کہ سورہ [آئی اسرائیل] کی رو سے یہ پہلا قبلہ تھا (روایتی تعمیر کے مطابق)۔ لہذا فاتحین کے لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ شہر کے مطیع ہونے کے بعد مسلمہ مقدس مقام کی تلاش کریں۔ ہمیں واقعی بتایا گیا ہے کہ (حضرت) عمرؓ نے ۷۱ھ میں یسکل (حضرت) سلیمان کی جگہ پر ایک مسجد تعمیر کرائی۔ اس بات میں شک و شبہ کی کوئی محجاش نہیں کہ قبۃ الصخرہ جس کی جگہ مسجد عمرؓ نے

لی اس قدیم میکیل کی جگہ استادہ ہے، اس کے متعلق بیانات ملتے ہیں کہ آپ نے اس کا اصلی محل وقوع کیونکر وصول کیا (رکبہ القدس)۔ حضرت) عمرؓ کے عہد کی اور مسجدوں کی طرح اسکی عمارت بھی نہایت سادہ وضع کی تھی۔ Arculf جو بیت المقدس میں ۶۷۰ء کے قریب گیا تھا، لکھتا ہے کہ عرب لوگ ایک چوکور عبادت خانے میں جمع ہوتے ہیں جو انہوں نے بغیر کسی فن تعمیر کو مد نظر رکھتے ہوئے اکھڑوں پر تختوں اور بڑے بڑے شہتیروں سے بنا لیا، یہ وہ مشہور موقع ہے جہاں (حضرت سلیمان) کا یسکل کبھی بڑی شگفتگی و شوکت سے تعمیر ہوا تھا، یہ بتا دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ یہ سادہ سی مسجد دوسری مسجدوں کی طرح مستطیل شکل کی تھی، اپنی سادہ وضع قطع کے باوجود بقول Arculf اس میں تین ہزار آدمیوں کی سلائی ہو سکتی تھی۔

اس زمانے کے کہیں بعد میں، یعنی عہد معلویہ میں قیروان کے شہر کی بنیاد بھی اسی پرانے نقشے کے مطابق ڈالی گئی تھی، یعنی ایک چھوٹی جس کے مرکز میں ایک مسجد اور دارالامارہ کی عمارتیں رکھی گئیں (ماقوت: ۳، مجم: ۳۳، ص ۱۰ بعد)۔ جیسا کہ، مثلاً ابلاذری ظاہر کرتا ہے، مسلم فاتحین نے بعد کی فتوحات میں بھی دستور بنا لیا تھا کہ نئے مفتوحہ شہر میں مسجد شہر کے مرکز ہی میں تعمیر کیا کرتے تھے پہلے پہل ہر شہر میں یہ ایک سادہ سی عمارت ہوا کرتی تھی جو مسجد نبوی کی سلوکی کا نمونہ ہوتی تھی اور یہ استثنائی صورت ہو گی کہ کسی مفتوحہ شہر کی پہلے سے موجود عمارتوں کی مساجد میں تبدیل کر لیا ہو۔ لیکن جلد ہی بہت سی مزید مسجدوں کا اضافہ ہو گیا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے مسجد نبوی کے بعد مساجد کا سلسلہ برابر اور بڑی تیزی سے جاری ہوا۔ مسلمان جہاں جاتے تھے (لشکر کشی کے وقت بھی) مسجد ضرور تعمیر کرتے تھے، ایسی مساجد کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے اور خود اسلام نے مسجد سے ایسی روحانی و معاشرتی وابستگی پیدا کر دی تھی، جس کی وجہ سے جلد ہی نئی مساجد کا تعمیر ہونا قدرتی امر تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں بنو سالم نے آپؐ سے درخواست کی تھی کہ آپؐ ان کی مسجد میں آکر نماز پڑھیں تاکہ اس مسجد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری سے برکت اور سند حاصل جائے۔ ان کی درخواست پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے ہمراہ اس کے مکان پر جا کر نماز ادا کی اور اس طرح اسے ایک حبرک مثل کا مقام حاصل ہو گیا (البخاری: صلوٰۃ: باب ۷: ۳۶: مسلم مساجد: باب ۷: ۳۳: ۱: ۳۵۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد آپؐ نے کہ جن جن مقامات پر نماز ادا کی تھی وہ خاص اہمیت اختیار کر گئے اور آپؐ کے پیرو ترجیحا ان مقامات پر نمازیں ادا کرنے لگے، لیکن یہ رجحان اسی عقیدت و محبت کے غلبے کا نتیجہ تھا جو آپؐ کی زندگی میں بھی موجود تھی کہ مکہ اور مدینہ منورہ کے درمیانی راستے میں بڑی سرعت کے ساتھ مسہرین ایسے مقامات پر بن گئیں، جہاں صحابہؓ کی تعذیب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز ادا کی تھی (البخاری: صلوٰۃ: باب ۸۹: باب المساجد التي على طرق المدينة والمواضع التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واقدی: طبع Wellhausen ص ۳۲۱: بعد)۔ یہی حال اس راستے کا بھی تھا جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۹ھ میں جو کہ تشریف لے گئے تھے (ابن ہشام: ص ۹۰: واقدی: طبع Wellhausen ص ۳۹۳)۔ یہ کل ۱۹ مسہرین تھیں جن کی فہرست *Annali del, Islam* ۲: ۲۳۶: بعد میں دی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس میدان جنگ میں بھی آپ تشریف لے گئے وہاں مسہرین تعمیر ہو گئیں، مثلاً بدر کے راستے پر، جس کے متعلق روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مسجد تعمیر کرائی (الواقدی: طبع Wellhausen ص ۳۹: نیز *Medina: Wustenfeld* ص ۳۵)۔ الفتح کی مسجد اس موقع پر تعمیر ہوئی جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک چوڑے کے خیمے کے نیچے بنو نضیر کی جنگ میں ۳ھ میں نماز ادا فرمائی تھی (الواقدی: طبع Wellhausen ص ۲۳: *Wustenfeld*: Medina ص ۳۲)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے خود ۷ھ کی مہم خیبر میں ایک چھوٹی سی مسجد تعمیر کی تھی الدیار بکری: تاریخ الخلفاء ۱: ۳۹: بعد: دیکھیے *Annali dell, Islam* ۲: ۱۹)۔ طائف کے باہر ایک ٹیلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنہ ۸ھ میں محاصرے کے دوران میں اپنی دو انواع ام سلمہؓ اور زینبؓ کے خیموں کے درمیان اس جگہ نماز ادا کی تھی (ابن ہشام: ص ۸۷: بعد: الواقدی: طبع Wellhausen نیز طبع مارٹنسن ص ۹۷)۔ اسی طرح نخلہ کے مقام پر جب آپ طائف

کی مہم پر تشریف لے گئے آپؐ نے ایک مسجد بنوائی (ابن ہشام: ص ۸۷: الواقدی: طبع Wellhausen ص ۳۱۸: بعد)۔ مدینہ منورہ میں اور اس کے گرد مسہرین ہی مسہرین ہو گئیں کیوں کہ آپؐ نے وہاں نمازیں پڑھی تھیں (*Gesch. d.Stadt: Wustenfeld*: Medina ص ۳۱: د ۳۸ و ۳۳: بعد)۔ غزوہ خندق میں "آپؐ نے ہر اس جگہ نماز پڑھی جہاں جہاں اب مسہرین موجود ہیں (الواقدی: طبع Wellhausen ص ۲۲۸)۔ آج یہاں مساجد فسطائی ہوئی ہیں۔ مسہرین کی اہمیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گئیں مثلاً مدینہ میں مسجد ابطلہ ہے جسے مسجد بنو ظفر اور سرفہ منبر بھی کہا جاتا ہے، یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک نماز ادا فرمائی اور دعا مانگی تھی۔ مسجد الحاجہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا قبول ہوئی، مسجد الفتح اہل مکہ پر فتح پانے کی یادگار کے طور پر تعمیر ہوئی (دیکھیے *Wustenfeld*: Medina ص ۳۶: بعد)۔ اسی طرح کہ مکہ میں قدرتی طور پر بکھرتے جگہیں ایسی تھیں جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت کی بنا پر تقدس حاصل ہوا اور اس لیے ان کو نماز گاہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ حضرت خدیجہؓ کا مکان جس نے مولد امینہ فاطمہ بھی کہتے ہیں، آپؐ ہجرت تک فروکش رہے، بعد میں حضرت علیؓ کے بھائی عقیلؓ نے لے لیا تھا اور حضرت معلویہؓ نے اسے خرید کر مسجد میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد اس مکان کا مرتبہ ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت سے قبل اپنی قیام گاہ اور مرکز و مستقر کے طور پر اختیار فرمایا تھا۔ اس مکان کو ہارون الرشید کی والدہ خیزران نے لے لیا جس میں جب کہ وہ حج کے لیے یہاں آئی ہوئی تھی، خرید کر مسجد بنا دیا۔ اس نے مولد التبیؓ بھی خرید لیا (کتب مذکور: ۱: ۳۲۲: ۳: ۳۲۹)۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی سے منسوب عمارتوں کی تلاش روز بروز بہت زیادہ بڑھتی گئی اور اس طرح ان مقامات کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا گیا، نہ صرف وہ مقامات جو آپؐ سے منسوب تھے، بلکہ وہ بھی جن کا کچھ تعلق آپؐ کے صحابہؓ سے تھا۔ ایسے مقامات یہ ہیں: مولد حضرت حمزہؓ، عمرؓ و علیؓ (*Chron Mekka*: ۳: ۳۲۵)۔ حضرت ماریہؓ قبلہ کا مکان جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی والدہ تھیں (کتب مذکور: ۱: ۳۲۷: ۳۲۸) اور

مرکز ہوا کرتی تھیں، مثلاً مسجد عدی بن حاتم (الہری: ۲: ۳۰) کوفہ میں مسجد ساک (کتاب مذکور: ۱: ۲۱۵۳) اور مسجد اشعث وغیرہ۔ قدیم دور سے ہی مسجد کی تعمیر ثواب کا کام سمجھا جاتا رہا ہے، ایک حدیث کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وہ شخص جو مسجد تعمیر کرے گا اس کے عوض اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں مکان بنائے گا“۔ (البخاری: صلوٰۃ: باب ۶۵، مسلم: مساجد: حدیث ۳، زہد: حدیث ۲، المتزینی: ۲: ۳۶)۔ دوسری جہرک عمارتوں کی طرح بعض اوقات مساجد بھی کسی خواب میں بشارت پا کر تعمیر کرائی جاتی تھیں۔ اس قسم کی ایک روایت السہودی نے ۵۵۷ھ کے مدینہ کے متعلق نقل کی ہے (د شفق: Medina: ص ۹ بعد) اور اسی قسم کی ایک روایت دمشق کی ایک مسجد کے متعلق بھی ہے (J.A. سلسلہ ۹: ۷: ۳۸۳)۔ ایک مسجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے شکرانے میں تعمیر ہوئی (الدرستہ الشریفیہ: المتزینی: ۳: ۲۰۹)۔ خاص طور پر صاحب اختیار لوگوں پر مساجد تعمیر کراتے۔ بالکل ابتدائی دور میں بھی حکام اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ اسلام کی نشر و اشاعت میں وسعت کے مطابق نئی مساجد تعمیر ہوتی رہیں (دیکھیے البلاذری: ص ۸۸ بعد)۔ ۱۰۰۰ھ کے قریب والی میدیہ بدر بن منویہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے تین ہزار مسجدیں اور سرائیں تعمیر کرائیں (Renaissance des Die Islam: Mez) ۱۱۲۲ھ (ص ۲۴)۔ کتبوں کے مجموعوں نیز کتب جغرافیہ و آثار بلاد کے مطالعہ سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس طرح مسجدوں کی تعداد میں کتنا کچھ اضافہ ہوا!

مصر میں الحاکم نے ۴۰۳ھ میں قاصدہ کی مسجد شادی کرائی تو معلوم ہوا کہ وہاں آٹھ سو مسجدیں تھیں (المتزینی: ۲: ۲۷۳)۔ القضاہی (م ۵۲ / ۱۰۳۳) نے بھی مسجدوں کو شمار کیا، جس کے مطابق ان کی تعداد تیس ہزار یا چھتیس ہزار بتائی جاتی ہے (باقوت: ۳: ۹۰۱)۔ ابن دلقق، طبع Vollers ص ۹۳: المتزینی: ۳: ۲۷۳) جو بالکل خیالی ہندسہ معلوم ہوتی ہے۔ غالباً لفظ الف (= ہزار) سے پہلے واؤ رہ گئی ہے، یعنی ۱۰۳۶ مراد ہو گا۔ المتزینی کے مطابق ابن المتزج (م ۵۳۰ھ) نے ۳۸۰ مساجد شمار کی تھیں اور ابن دلقق (نواح ۸۰۰ھ) جامع مسجدوں کی غیر مکمل فہرست کے علاوہ ۳۷۲ مسجدوں کی ایک اور فہرست بھی دیتا ہے، جس میں وہ مدارس اور خانقاہوں وغیرہ

بھی بتایا گیا ہے کہ مقابر کو مساجد کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا (البخاری: صلوٰۃ: باب ۳۸، الجناز: باب ۳)۔ اس ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ مہلوا اہل اسلام میں یہود و نصاریٰ کی طرح قبر پرستی شروع ہو جائے۔ آپ نے مرض الوفا میں یہود و نصاریٰ پر اس بنا پر لعنت فرمائی کہ انہوں نے اپنے انبیاء کی قبور کو اپنی مساجد بنا لیا تھا۔ احادیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ مقابر کو نماز گاہ بنانا قدیم یہودی دستور ہے، کیوں کہ جب کوئی حقیقی شخص فوت ہو جاتا تو وہ اس کے مزار پر مسجد وغیرہ بنا دیتے (البخاری: صلوٰۃ: باب ۳۸ و ۵۳، مسلم الجناز: باب ۷)۔ آپ کا یہ فرمان بالکل بجا تھا کیوں کہ یہود و نصاریٰ اپنے انبیاء اور صلحا کی قبروں پر رواجی طور سے گرجے اور معابد تعمیر کرتے تھے۔

کسی مقبرے سے ملحق مسجد کو عام طور پر قہ مسجد کہتے ہیں۔ قہ کے معنی خیمے کے ہیں (البخاری: جناز: باب ۳-ج: باب فرض المس: باب ۸، الجزیہ: باب ۵، طرفہ: دیوان: ۷: ۱)؛ لیکن بعد میں قہ کے معنی اس گنبد کے ہو گئے جو عام طور پر مقبروں پر ہوتے ہیں اور اس طرح یہ کسی ولی یا بزرگ کی خانقاہ یا مزار کے معنوں میں استعمال ہونے لگا (دیکھیے ابن جریر: الرحلہ: ص ۳۳ و ۳۵؛ نیز دیکھیے Supplement: Dozy بذیل مادہ)۔ مقام کے معنی بھی ایک عہدوت خانے اور کسی ولی کے مزار کے ہیں (Corpus Inscr. Arab: Berchem: ۱: شمارہ ۷۲ وغیرہ)۔ بعد اشاریہ)۔ کسی ولی کے مزار پر قہ تعمیر کرنے کی رسم بو ذعلی مملکت میں پوری طرح جڑ پکڑے ہوئے تھی جس کی طرف اہلحدیث میں اشارہ کیا گیا ہے (Realencyclopadie: Herzog Hauch: باب ۳: ۱۰: ۷۸۳)۔ بعض علاقوں میں مزار گاہوں کا نام مشد تھا (V. Berchem: Arab 'Corpus inscr ج ۱: شمارہ ۳۲، ۳۳، ۳۱۷، ۵۳۳: المتزینی: ۳: ۲۷۳)۔ لیکن معروف اور مشہور ولیوں کے مزارات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، مثلاً جرجس الموصل (ابن جریر: الرحلہ: ص ۲۶۶) وغیرہ میں۔

۵۔ مسجدیں جو بطور خاص تعمیر کی گئیں: ابتدائی دور میں مسجدوں کی تعمیر مسلمان حکمران کی سلامتی ذمہ داری تھی کیونکہ وہ قوم اور قبیلے کا نمائندہ ہوتا تھا۔ پھر بہت جلد ایسی متعدد مسجدیں معرض وجود میں آئیں جو مختلف افراد نے تعمیر کرائی تھیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ قبائلی مساجد کے علاوہ مختلف فرقوں کی مساجد بھی تھیں اور ممتاز رہنماؤں نے بھی مسجدیں تعمیر کرائیں جو ان کی سرگرمیوں کا

کو شامل نہیں کرتا۔ المقریزی کی بیان کردہ تعداد اس سے کم ہے۔ بغداد کی تیس ہزار مسجدوں کی محض خیالی تعداد بہت پہلے یعنی یعقوبی ہی کے دور میں دیکھی جاسکتی ہے (B.G.A: ۷: ۲۵) بصرے میں بھی جہاں زیادہ سے زیادہ سات مسجدیں بنوائیں، مساجد کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا، لیکن یہاں بھی مبالغہ آمیز تعداد (۷۰۰۰) بتائی جاتی ہے (B.G.A: ۷: ۳۶)۔ دمشق میں ابن عساکر (م ۵۷۷ھ / ۱۱۷۶ء) نے شہر کے اندر ۲۳۱ اور شہر کے باہر ۳۸ مساجد شمار کی تھیں (J.A: سلسلہ ۹، ۷: ۳۸۳)۔ تدمر (Palermo) میں ابن حوقل نے ۳۰۰ سے زائد اور اس سے اوپر جو گاؤں ہیں اس میں ۲۰۰ مسجدیں شمار کی تھیں۔ بعض گلیوں میں بیس بیس مسجدیں بن گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے نہایت تھوڑے فاصلے پر واقع تھیں، تاہم اس کثرت تعداد کو اچھا نہیں سمجھا گیا الغرض ہر شخص اپنی علیحدہ مسجد تعمیر کرنا چاہتا تھا (یا قوت: ۱: ۱۹، ۳: ۳۰۹، ۳۱۰)۔ حقیقت یہ ہے کہ عام مذاق ہی اس قسم کا ہو گیا تھا۔ یعقوبی بغداد کی ایک مسجد کا ذکر کرتا ہے، جو دفتر محصولات کے انباری افسروں کے لیے مخصوص تھی (B.G.A: ۷: ۲۳۵) اور اس طرح کئی ممتاز و معروف علما کی فی الواقع اپنی اپنی الگ مسجدیں تھیں۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ بعض غیر سرکاری متدین افراد مسجدیں تعمیر کرا دیتے تھے۔ ۶۷۷ھ میں تاج الدین نے ایک مسجد بنوائی اور اس میں ایک علیحدہ حجرہ بھی بنوایا جس میں وہ اکیلے نماز پڑھا کرتے اور اپنا وقت مراقبہ میں گزارا کرتے تھے (المقریزی: ۳: ۹۰)۔ اس طرح جو مسجدیں تعمیر ہوتی تھیں انہیں عموماً ان کے بانیوں کے نام پر پکارا جاتا تھا اور اسی طرح یادگار مساجد اور مقبرہ والی مسجدوں کو اس شخص کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا جس کی یادگار میں یا جس کے مقبرے پر ایسی مسجد تعمیر کی جاتی تھی۔ بعض اوقات مسجد کسی ایسے دین دار عابد کے نام سے مشہور ہو جاتی، جو اس میں مقیم رہا ہو (المقریزی: ۳: ۹۷، ۲۶۵)۔ مدرسہ بھی صدر مدرس یا کسی اور استاد کے نام سے موسوم ہو جاتا تھا (کتاب مذکور: ۳: ۲۳۵، یا قوت: الادب: ۷: ۸۲)۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ مسجد کا نام اپنے محل وقوع یا اپنی عمارت کے کسی مخصوص پہلو کے لحاظ سے مشہور ہو جاتا۔

۶۔ المصلیٰ (نماز گاہ یا عید گاہ): باقاعدہ مساجد کے علاوہ المقریزی قاہرہ میں نماز کے آٹھ مقامات (مصلیٰ) بتاتا ہے جو زیادہ تر الغرافہ میں

تھے (۳: ۳۳۴)۔ مصلیٰ کے معنی کوئی ایسی جگہ ہے جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، اس لیے وہ مسجد بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے [البقرة: ۱۱۹] نیز دیکھیے المقریزی: خطبہ: ۴: ۲۵، ۱۱: ۲۵) یا مسجد کی حدود کے اندر کوئی مخصوص جگہ (البری: ۱: ۲۴۰۸، ۱۱: ۱۱) فلسطین میں کئی کھلی جگہیں نماز کے لیے مقرر تھیں، جن میں صرف ایک محراب ہوتی اور حدود کی نشان دہی کی ہوتی تھی، لیکن بالکل کھلی جگہیں ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بابت روایت ہے کہ آپ عیدین (عید الفطر اور الاضحیٰ) کے لیے بنو سلمہ کے مصلیٰ میں تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت زبیرؓ کو نجاشی نے ایک نیزہ تحفہ دیا تھا، اسے آپ کے آگے آگے لے چلتے اور سترہ کے طور پر آپ کے سامنے گاڑ دیا جاتا تھا۔ اس کے سامنے کھڑے ہو کر آپ نماز پڑھایا کرتے تھے اور پھر منبر کے بغیر لوگوں کو خطبہ دیا کرتے تھے (البری: ۱: ۳۸۱، ۳: ۳۳)۔ بعد: البخاری کتاب الحیض، باب ۶، کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۰، کتاب العیدین)۔ نماز استسقاء (مسلم، الاستسقاء، حدیث ۱) کے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مصلیٰ ہی میں گئے تھے۔ یہ مصلیٰ ایک کھلی جگہ تھی (دشغلف: Medina، ص ۷۷)۔ بعد: بعد ازاں ایسے مصلیٰ پر شہر سے باہر جا کر عیدین کی نماز ادا کرنے کا یہ مسنون طریقہ رائج ہو گیا۔ کئی شہروں میں اس رواج کی شہادت ملتی ہے۔ تاہم مدینہ میں اسی قسم کے مصلیٰ پر بعد میں ایک عمارت کھڑی کر دی گئی تھی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸)۔ بعد: اور دوسرے شہروں میں ایسا ہی ہوا۔ ابتدائی زمانے میں مروان نے ایک اختراع یہ کی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸)۔ البخاری، کتاب عیدین، باب ۶) کہ وہاں منبر لگوا دیا۔ جب حضرت سعد بن ابی وقاص نے الدائن میں ایوان کسریٰ میں مسجد بنائی تو ۱۱۶ھ کی عید کے موقع پر صراحتاً کہا گیا تھا کہ شہر سے باہر نکل کر نماز کے لیے جانا سنت ہے، مگر حضرت سعدؓ کی رائے میں یہ امر اختیاری تھا (البری: ۱: ۲۳۵)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد حمدان کے باہر ایک مصلیٰ کا ذکر آتا ہے (المسعودی: موج: ۲۳۹)۔ بغداد میں بھی المصلیٰ العتیق تھا، یہاں قیدیوں کے قتل کے لیے ایک دکر یعنی چوتروہ بھی تعمیر ہوا تھا (البری: ۳: ۲۲۳۴)۔ بعد: دیکھیے ص ۱۱۵۹، ۱۱: ۱۸)۔ کوفہ میں کئی مصلیٰ موجود تھے (کتاب مذکور، ۲: ۱۲۸، ۱۱: ۱۷۰۳، ۸: ۳۶۷، ۸: ۸)۔ مرو میں دو تھے (کتاب مذکور، ۲: ۱۹۳۱، ۲: ۱۹۶۳، ۲: ۱۹۶۳، ۱۹: دیکھیے سفرنامہ ترجمہ

مسجد مکہ و المدینہ، باب ۵)۔ زائرین کچھ تو روضہ مبارک یا اس کی جلی کو چھو کر اور کچھ اس کے قریب دعا مانگ کر برکت حاصل کرتے ہیں کیوں کہ ایسے منقالت پر مانگی ہوئی دعا مستجاب ہوتی ہے (Chron Mekka: ۳، ۴۴۱، ۴۴۲)۔

ایک مسئلہ جس پر علمائے اسلام کی توجہ مبذول رہی مساجد میں عورتوں کے داخلہ کے متعلق تھا۔ بہت سے لوگ ان کے داخلہ کے حق میں تھے۔ بعض احادیث سے یہ تاثر ملتا ہے کہ انہیں مسجد میں آنے سے روکا نہیں جاسکتا، بشرطیکہ ان کے آنے جانے سے کسی فتنے کا خطرہ نہ ہو، اسی لیے یہ حکم ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائیں (مسلم، کتب الصلوٰۃ، باب ۲۹: البخاری، جمعہ، باب ۳) نیز فرمایا کہ وہ مردوں سے پہلے ہی نکل جایا کریں (التسلی، سو، باب ۷: ابوداؤد، صلوٰۃ، باب ۳: ۱: ۳۸)۔ بہت سی مساجد میں مسجد کا ایک حصہ ان کے لیے مخصوص کر دیا جاتا تھا، مثلاً ۲۵۶ھ میں حاکم مکہ نے ستونوں کے درمیان رستے بند ہوا کر عورتوں کے لیے علیحدہ جگہ مقرر کر دی تھی (Chron Mekkka، ۲: ۹۷: زیریں) مگر عورتوں کو زائد حیض میں مسجدوں میں نہ جانا چاہیے (ابوداؤد، اللہارہ، باب ۹۳: ۱۰۳: ابن ماجہ، طہارہ، باب ۹۷: ۲۲۳)۔ ۱)۔ مینہ منورہ میں آج کل لکڑی کی ایک جلی کے ذریعہ عورتوں والا حصہ علیحدہ کر دیا گیا ہے (البتونی، الرحلۃ الحجازیہ، ص ۲۴۰)۔

۲۔ مسجد بطور عبادت گاہ :

جامع مسجدیں : اللہ کی عبادت کے لیے مساجد وہ مقامات ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کی عبادت ادا کی جاتی ہے۔ (۲۳ [النور] ۳۶) اسکے علاوہ مندرجہ عبادت اور جماعت کے لیے بھی مسجدیں ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر سے واپسی کے بعد فوراً مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا فرمایا کرتے تھے (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۹، بعد، مسلم : کتاب صلوٰۃ المسافرين، الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۴۲، ۴۳)۔

اسلامی عقیدے کے مطابق دنیا بھر کی مساجد میں اولیت مسجد الحرام کو حاصل ہے اور ثانوی درجہ مسجد نبویؐ کو (البغاری، کتاب الصلوٰۃ)۔ اس کے بعد مسجد اقصیٰ اور پھر جامع مسجدوں کا نام آتا ہے۔ یومیہ نمازیں جن کا کسی جگہ بھی ادا کر لینا جائز ہے، مسجدوں میں آکر جماعت کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ثواب ہے، کیوں کہ اس

- Schefer (ص ۷۷۴) "ایک فرغانہ میں (B.G.A. ۲: ۳۹۳ س ۱۱)۔
 ترم کا مصلیٰ چار دیواری کے اندر تھا (B.G.A. ۲: ۳۹۹ س ۱۸)۔
 قاہرہ میں عیدین کی نماز خولان (ایک یعنی قبیلہ) کے مصلیٰ پر ہوا کرتی
 تھی اور مسجد عمرو کا خطیب امامت کرتا تھا۔ بقول القضاہی، عیدین کی
 نماز محرم کی پہاڑی کے سامنے کے مصلیٰ پر ہوا کرتی تھی، پھر مصلیٰ
 التقدیم پر ہونے لگی جس میں احمد بن طولون نے ۲۵۶ھ میں ایک عمارت
 بنادی۔ اس کے موقعے کو کئی بار تبدیل کیا گیا (المقبری، ۳: ۳۳۳
 بعد، دیکھیے B.G.A. ۳: ۲۰۰ س ۱۲ بعد)۔ ۳۰۶ھ، ۳۰۷ھ اور
 ۳۰۸ھ میں عید کی نماز پہلی مرتبہ مسجد عمروؓ میں ادا ہوئی (المقبری،
 ۲: ۸ س ۸، بعد، حسن الحاضرہ، ۲: ۱۳۷ زیریں: ابن قنری بروی، ۲
 : ۱۳۳ س ۹ بعد)۔ ابن بطوطہ اس سنت کا رواج اندلس (۱: ۲۰)
 ٹولس (۱: ۲۲) اور ہندوستان (۳: ۱۵۳) میں بھی بتاتا ہے۔ ابن الحاج
 (۷: ۷۷۷) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں عیدین کی نماز مصلیٰ ہی
 میں ہوتی تھی، لیکن وہ ان تہواروں سے متعلق بدعات کی مذمت کرتا
 ہے (کتاب المدخل، ج ۲، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۸۲ بعد)۔ فقہ میں بھی
 یہ حکم دیا گیا ہے، گو ہر جگہ باوضاحت مذکور نہیں ہے (دیکھیے:

Handbuch d. Islam Ges. Juynboll ۱۹۱۰ء، ص ۱۲: ۱؛
 Muhtasar: I Guidi 'II ج' ۱: ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۶)۔ معلوم ہوتا ہے
 کہ یہ طریقہ وقت گزرنے پر عام طور پر متروک ہو گیا۔ نویں صدی
 میں مسجد آق سنو واضح طور پر جمعہ کی نماز کے خطبے اور عیدین کے
 لیے تعمیر کی گئی تھی (المتریزی، ۳: ۱۰۷، ص ۱۷)۔

(ج) مسجد بطور مرکز عبادت الہی : (۱) مسجد کا تقدس : اسلام نے مسلمانوں کو تمام عبادت گاہوں کے احرام کا حکم دیا ہے، خصوصاً "مساجد" تو بہت زیادہ قاتل اوب و احرام ہیں ان مقامات کا تقدس جو مسلمانوں کے جنبے میں آگئے اور جن کا تقدس پہلے سے چلا آتا تھا اس میں قدرتی طور پر اضافہ ہوتا رہا، مگر مساجد کے تقدس اور وقار میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) کی اصطلاح جو پہلے صرف کعبہ کے لیے مخصوص تھی اب ہر مسجد کے لیے استعمال ہونے لگی (ابن الحاج : کتاب المدخل، ۱ : ۲۰، ۲۳ : ۲، ۶۳ و ۶۸ و ۶۸؛ دیکھئے ابن عبد ربہ، کتاب مذکور، ۱ : ۲۳، ۲۳ : ۲، ۵۱ : ۵۱)۔

اللہ کے گھر میں عذاب و منبر کو خاص تقدس حاصل ہے جیسا کہ مسجد نبوی اور روضہ نبوی کو ہے (البخاری، کتاب فضل الصلوٰۃ فی

سے اپنی قوم کے ساتھ اتھلا کا اظہار ہوتا ہے۔ احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ صلوٰۃ الجماعۃ یعنی جماعت کے ساتھ نماز مسجد میں ادا کرنے کا ثواب اس نماز سے بیس گنا زیادہ ہوتا ہے جو تھا اپنے گھر میں یا دکان میں پڑھ لی جائے (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۲)۔ احادیث میں ان لوگوں کی مذمت بیان فرمائی گئی ہے جو علوۃ نماز اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں، اس طرح وہ سنت نبویؐ کے تارک بنتے ہیں (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۳)۔ چنانچہ ہر مسلمان مرد کو فرض نمازیں مسجد میں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے البتہ معذور افراد اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے بارش میں بھی گھروں میں نماز پڑھنے کی منادی کرا دی تھی۔ ہر قدم جو وہ مسجد کی طرف اٹھاتا ہے اس کے عوض اس کے گناہوں کی بخشش ہے یا خدا شکر کے دن اس کی حفاظت کرے گا اور فرشتے اس کی مدد کریں گے (مسلم، المساجد، حدیث ۴۹ تا ۵۱: البخاری، الصلوٰۃ، باب ۸۷: کتاب الاذان، باب ۳۶: ۳۷: کتاب الجمعہ، باب ۳ و ۱۸ و ۳۱)۔

یہ پابندی خاص طور پر جمعے کی نماز کے لیے بہت زیادہ ضروری ہے، جو صرف جامع مسجد ہی میں ادا ہو سکتی ہے اور یہ نماز ہر آزاد مسلمان مرد پر فرض ہے، جو سن شعور کو پہنچ چکا ہو۔

عام طور پر مسجد قبا کو، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ورود مدینہ منورہ کے بعد ربیع الاول ۱ھ / ۶۲۲ء میں تعمیر فرمائی، پہلی مسجد جامع خیال کیا جاتا ہے (الآلوسی: تاریخ مساجد بغداد، ص ۵-۶)۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپؐ نے مسجد میں نماز باجماعت کے ساتھ ساتھ جمعہ کی پابندی کا بھی اہتمام فرمایا۔ پہلا جمعہ آپؐ نے راستے میں پڑھایا، مسجد نبویؐ کی تعمیر مکمل ہو جانے کے بعد آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ قرآن کریم میں سورۃ الجمعہ میں اس کے کچھ احکام بیان فرمائے گئے ہیں۔ ابتدائی زمانے میں اس کی اہمیت اس بنا پر زیادہ تھی کہ اسلامی لشکر کے تمام عناصر جو عام طور پر قبائلی مساجد اور محلہ مسجدوں میں اوائے نماز کے لیے جایا کرتے تھے وہ سب اپنے سپہ سالار کی قیادت میں جامع مسجد میں آکر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ جامع مسجد، جو اس ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے خاص طور پر بڑی ہوا کرتی تھی، خصوصی ناموں سے پکاری جاتی تھی۔ لوگ اسے المسجد الاعظم کے نام سے یاد کرتے تھے (البخاری، ۱: ۲۳۹۳: ۲: ۳۳: ۷۶۱: ۷۶۲: کوفہ: البلاذری، ص ۵)۔

البخاری: تفسیر، ۱۱ تا ۲۱: وسط: کتاب مذکور: مسجد الاکبر: مدینہ: دیکھیے المسجد الکبیر، در B.G.A. ۷: ۲۳۵) یا مسجد الجماعۃ (یا قوت: ۳: ۸۹۶: الفضل: نیز البخاری، ۲: ۳۹۹) مسجد للعلم (المقریزی، ۳: ۳: ۳: مسجد جامع، پھر مسجد الجامع (یا قوت: ۳: ۸۹۹: ۳: ۸۸۵) اس نام یعنی مسجد الجامع کا مخفف الجماعہ بھی ملتا ہے (یا قوت: ۱: ۳۰۰: ابن بطوطہ، ۳: ۳۳۳: دیکھیے مسجد الجماعہ، در البلاذری، ص ۲۳۸) اور خاص کر جامع۔ چونکہ خطبہ ایک امتیازی خصوصیت تھی اس لیے ہمیں یہ نام بھی ملے ہیں: مسجد الخلب (المقریزی، ۳: ۳: ۳: ۸۷) جامع الخلب (دبی مصنف، ۳: ۵۵) یا مسجد المنبر (B.G.A. ۳: ۲۲۸: برائے جامع، ۸: ۱)۔

”اسلامی رواج“ حالات کے مطابق اس دور میں بدلتا رہا۔ حضرت مڑ کے زمانے میں ہر شہر میں جمعہ کی نماز کے لیے صرف ایک ہی مسجد ہوا کرتی تھی، لیکن جب مسلم قوم کی فوجی زندگی ختم ہو گئی اور ہر جگہ اسلام کا دور دورہ ہو گیا تو یہ ایک لازمی بات تھی کہ جمعہ کی نماز کے لیے زیادہ مسجدوں کی ضرورت پیش آئے۔ اس کے لیے ایک طرف تو دیہات و قصبہ میں جامع مسجدوں کی مانگ تھی اور دوسری طرف متعدد جامع مسجدوں کی شہر میں بھی ضرورت تھی۔ پرانے حالات کے مقابلے میں یہ ایک نئی بات تھی، لہذا اس معاملہ میں ابتدا میں کچھ تذبذب پایدا ہوا۔ جمعہ کی نماز قوم کے حکمران کو پڑھانی چاہیے، لیکن یہاں تو ہر صوبہ میں صرف ایک والی تھا دوسری طرف وقتی ضروریات کو ٹالنا دشوار تھا۔

قصبہ (القرنی) کے متعلق مصر میں حضرت عمرو بن العاص نے اسباب مذکورہ بالا کی بنا پر باشندوں کو جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دیا (المقریزی، ۳: ۷)۔ اس کے بعد کے زمانے میں خطبہ شلا و ثلور ہی منبر کے بغیر صرف عصا کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تا آنکہ مروان بن ہشام نے ۳۳ھ میں مصری قرنی (بیتوں) میں بھی منبر کا رواج جاری کر دیا (کتاب مذکور، ص ۸)۔ اور وہ گاؤں جس میں ہنز ہو اسے قریہ جامع (البخاری، کتاب جمعہ، باب ۱۵) کہتے ہیں، یہ خیال البخاری (۴- ۲۵۶ / ۶۸۷ء) کے نزدیک بالکل صریح تھا۔ مصری قرنی میں منبروں کے رواج دینے میں مروان بظاہر دوسرے علاقوں کی تقلید کر رہا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں ابن حوقل علاقہ مصر میں کئی منبروں کا ذکر کرتا ہے اور مرو کے نواح میں چند ایک منبر تھے (کتاب مذکور، ص

متعلق) لیکن خاص معنوں میں مسجد کے لفظ کا اطلاق چھوٹی اور غیر مشہور مساجد پر ہی ہوتا ہے۔ جنہاں ابن دقلق نے جوامع مدارس وغیرہ کے علاوہ ۴۷۲ مساجد بتائی ہیں وہاں المتقریزی صرف ۱۹ مسجدوں کا ذکر کرتا ہے جس میں القرافہ شامل نہیں۔ اس کا مطلب غالباً یہی ہے کہ اسے ان میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ رفتہ رفتہ جامع کا لفظ ہر مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔ جیسا کہ آج کل کم از کم مصر میں مروج ہے۔ ابن الخلیج (م ۷۷۳ھ) کے ہاں الجوامع کا استعمال کہیں کہیں انہی عام معنوں میں "المساجد" کی جگہ ہوا ہے (مدخل ۲: ۵۰)۔ جمع کی نماز والی بہت سی مسجدوں میں سے عام طور پر ایک سب سے نمایاں اور ممتاز ہو جاتی تھی اور اسی لیے ہمیں الجامع الاعظم (ابن بطوطہ ۲: ۵۳ و ۹۳) قدیم تر المسجد الاعظم، کتب مذکور، ص ۵۳ کی اصطلاح ملتی ہے جس میں فضیلت سے فرق پڑتا ہے۔

(۳) مساجد میں دوسری دینی سرگرمیاں: "لقد کے نام کا ذکر" مساجد میں صرف نمازوں تک ہی محدود نہ تھا بلکہ دوسری سرگرمیاں بھی جاری رہتی تھیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو حنیث کے وفد کو مسجد میں اس لیے ٹھہرایا کہ وہ نمازیوں کی ظہرائیں دیکھیں اور رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت سنیں (الواقدی، طبع Wollhausen، ص ۳۸۲) کیونکہ ابتدا ہی سے تلاوت قرآن مجید لفظ روحانی کا ایک موثر ذریعہ سمجھا گیا تھا۔ المتقدسی کے زمانے میں قرآن نیشاپور جمعہ کے روز صبح سورے ہی مسجد میں آکر جمع ہو جایا کرتے تھے اور نئی (ہاشت) کے وقت تک تلاوت قرآن مجید میں مشغول رہا کرتے تھے (B.G.A. ۳: ۳۲۸)۔ یہی مصنف لکھتا ہے کہ مصر کی جامع عمرو میں سرور آورہ قرآن شام طے میں بیٹھ کر تلاوت کیا کرتے تھے (کتب مذکور، ص ۲۰۵)۔ ابن جریر کے زمانے میں بنو امیہ کی مساجد میں صبح کی نماز اور عصر کی نماز کے بعد تلاوت قرآن پاک ہوا کرتی تھی (رملہ، ص ۲۷۱)۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد خدا کی حمد و ثناء وغیرہ بھی ہوتی تھی۔ یہ سب "ذکر" کی قسمیں تھیں جن کی اسلام میں بہت اہمیت ہے۔ اس قسم کی عبادت بھی مسجد میں ہوا کرتی۔ اسی طرح "ابل التوحید والعرفہ نے عباسی الذکر قائم کر رکھی تھیں جو مسجدوں میں منعقد ہوتی تھیں (الکلی: قوت القلوب، ۱: ۱۵۲) بنو امیہ کی مساجد اور دمشق کی دوسری مساجد میں ہر جمعے کی صبح کو ذکر ہوا کرتا تھا (مقریزی، ۲: ۴۹)۔ مسجد الانصی میں

۳۷۸ دیکھیے ص ۳۸۲) اور المتقدسی ایران کے دوسرے شہروں کے متعلق بھی یہی کچھ لکھتا ہے (B.G.A. ۳: ۳۰۹، ۳۱۷) اور وہ یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ فلسطين کے قری ذات منابر تھے (کتب مذکور، ص ۱۷۶ دیکھیے ۱: ۵۸) ابلاذری (ص ۳۳۱) بھی گاؤں کی ایک مسجد کے لیے منبر کا نام استعمال کرتا ہے جو ۲۳۹ھ میں تعمیر ہوئی تھی۔ عام طور پر جب قری کا ذکر ہو تو منابر کا لفظ استعمال ہوتا ہے نہ کہ جوامع کا (دیکھیے B.G.A. ۱: ۳۳) تاہم اس کے بعد جمعہ کی نماز والی مسجد کے لیے مسجد جامع کا لفظ استعمال ہونے لگا (ابن جریر، ص ۲۱۷)۔ ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کی حالت احتیاف کی تعلیم سے مترشح ہوتی ہے جو جمعہ کی نماز کی اجازت صرف بڑے شہروں کے لیے ہی دیتے ہیں (دیکھیے البوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۷۷)۔

جب مصر اور شام میں جمعہ کی نماز کی بندشیں اٹھادی گئیں تو جوامع کی تعداد میں بھی کثیر اضافہ ہوا ابن دقلق (نواح ۸۰۰ھ) قاہرہ میں صرف آٹھ جوامع کی فہرست دیتا ہے (طبع Vollers، ص ۵۹ تا ۷۸) لیکن یہ فہرست جزوی معلوم ہوتی ہے (ساری تعداد جو ایک کتب کے ان اجزا میں جو محفوظ ہے کوئی ہیں سے اوپر بیان کرتا ہے) المتقریزی (م ۸۳۵ھ / ۴۳۲ھ) کل ۳۰ جوامع لکھتا ہے (۲: ۲)۔ (بعد) دمشق میں جنہاں ابن جریر اپنے زمانے تک صرف "الجامع" کا ذکر کرتا ہے (الشمسی، م ۷۴۷ھ / ۱۳۲۱ھ) ۲۰ جوامع بتاتا ہے (J.A. سلسلہ ۹: ۳، ۲۳۱)۔ اور بقول ابن بطوطہ دمشق کے علاقے کے کل رہات میں جامع مسجد تھیں (۱: ۲۳۶) لفظ جامع سے مقریزی کی مراد ہمیشہ اس مسجد سے رہی ہے جس میں جمعہ کی نماز ہوتی تھی (۲: ۷۱ و ۸۵)۔ لیکن اس کے زمانے ہی میں ایک معقول وسعت کی ہر مسجد کو جامع کہتے تھے۔ وہ خود اس حقیقت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے اگرچہ ۷۹ھ سے جمعہ کی نماز الا قری بھی ہوتی تھی کو ایک اور جامع اس کے قریب ہی تھی (۷۶: ۳) نیز دیکھیے ۸)۔

جامع مسجدوں کی اس کثرت سے زبان پر بھی اثر پڑا چنانچہ جنہاں آٹھویں صدی کے کتب میں اچھی بڑی مسجدوں کو صرف "مسجد" لکھا ہے نویں صدی میں ان میں سے اکثر جامع موسوم کی گئی ہیں۔ مسجد کے لفظ کے استعمال محدود سا ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس کے معنی کسی مسجد کے ہو سکتے ہیں (مثلاً مقریزی، ۳: ۳۷۷) مسجد مؤید کے

کرتے انہیں معبد یہود میں لے جا کر حلف لیتا پڑتا تھا جو مسجد میں تبدیل ہو چکا ہو (المقریزی: ۲۶۵)۔ عقد النکاح کی رسم بھی بعض اوقات مسجد ہی میں ادا ہوتی تھی (Santillana: المختصر: ۲: ۵۳۸: الدخل: ۲۲: ۲۲: زیرین: Snouck Hurgronje: مکہ: ۲۳: ۲: بعد) اور طلاق کی وہ خاص قسم جو لعلن [رک بائیں] سے مکمل ہوتی ہے مسجد ہی میں ہوتی تھی (بخاری: کتاب الصلوٰۃ باب ۳۳: دیکھیے Der Eideic: Pedorson ص ۴۳)۔

یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا مروے کی لاش کو نماز جنازہ کے واسطے مسجد میں لایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ایک حدیث کے مطابق سعد بن ابی وقاصؓ کا جنازہ ام المومنین کی درخواست پر مسجد میں لایا گیا اور نماز جنازہ وہیں ادا ہوئی، مگر اکثر صحابہؓ نے اسے پسند کیا لیکن حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سہیل بن ایضاء کے جنازے کی نماز وہیں پڑھی تھی (مسلم: کتاب الجنازہ حدیث ۳۳: دیکھیے ابن سعد: ۱/ ۳۱: بعد)۔ اس مسئلہ کی بحث قبور کی پرستش کے مباحث سے غیر متعلق نہیں ہے۔ اصولی طور پر امام شافعیؒ مسجد میں جنازہ لانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن دوسرے فقہاء اس کی ممانعت کرتے ہیں (دیکھیے Juynboll: Handbuch ص ۱۷۰: Guidi: المختصر: ۱: ۱۵۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل صاف نہیں ہوا کیونکہ قطب الدین کا قول یہ ہے کہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی اس کی ممانعت کرتے ہیں لیکن اس کا یعنی قطب الدین کا اپنا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے ایک بیان کے مطابق یہ عمل جائز ہے (اخبار: مکہ: ۳: ۲۰۸ تا ۲۱۰)۔ بہر حال عام دستور یہی رہا ہے کہ اسے جائز سمجھا جائے جیسا کہ قطب الدین نے بھی لکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی نماز جنازہ مسجد نبویؐ میں پڑھی اور حضرت عمرؓ کا جنازہ بھی وہیں لایا گیا۔ اس کے بعد یہ عام رسم ہو گئی کہ نماز جنازہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ مبارک کے قریب ہی ادا کی جاتی تھی اور مکہ مکرمہ میں کعبہ کے دروازے پر (قطب الدین: محل مذکور: Wustenfeld: مدینہ: ص ۷۷)۔ یہ رسم بہت ابتدائی زمانے میں مسجد عمرؓ میں جاری ہوئی (مقریزی: ص ۷۷: بعد)۔ ایران میں یہ رسم تھی کہ متوفی کے کنبے کے آدمی موت کے بعد تین دن مسجد میں بیٹھے رہتے اور وہیں تعزیت کرنے والے ان کے پاس جاتے تھے (B.G.A.: ۳: ۲۲۳)۔

رمضان میں اہل مدینہ اور اہل ولایات کو القیام فی المساجد کا حکم دیا (البری: ۱: ۱۳۷)۔ یہ دستور برابر قائم رہا اور دھلو کے طبقہ میں اسے ہمیشہ بڑی اہمیت دی جاتی رہی۔ (الدخل: ۲: ۵)۔ ایسے نیک لوگ بھی تھے جو اپنا سارا وقت مسجد میں گزار دیا کرتے تھے (مقریزی: ۳: ۸۷ و ۹۷)۔ ایک شخص کی نسبت ہم سنتے ہیں کہ اس نے اپنا سارا وقت منارہ مسجد عمرؓ میں ہی گزار دیا (کتاب مذکور: ص ۳۳)۔ مسجدوں میں شبینہ (شب بیداری) کی رسم تو اسلام کے بہت ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو چکی تھی۔ حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین روز نماز تراویح مسلمانوں کے ساتھ مسجد میں ادا فرمائی (بخاری: کتاب الجمعہ: باب ۲۹) اور آپؐ کے حکم سے عبداللہ بن انس الانصاری نے صحرا سے آکر تیسویں رات مسجد نبویؐ میں شب بیداری اور عبادت میں گزاری (ابن حبیہ: العارف: طبع و شفلٹ: ص ۳۲: بعد)۔ اسی شب بیداری سے تہجد کی نماز نکلی اور اس نماز کی خاص طور پر شریعت میں ترغیب دی گئی ہے نیز خصوصیت کے ساتھ نماز تراویح رک ہاں کا رواج ہوا۔

پریشانی اور مصیبت کے زمانے میں لوگ مسجد میں دعائیں مانگنے جاتے ہیں مثلاً خشک سالی میں (مگر اس کے لیے ایک خاص نماز مقرر ہے جو معمولی میں ادا ہوتی ہے۔ ہر قسم کی مصیبت میں (دیکھیے Wustenfeld: مدینہ: ص ۱۸: ۲۰: المقریزی: ۳: ۵۷) طاعون اور وبا کی امراض کے زمانے میں لوگ آہ و بکا کرتے ہوئے قرآن کو بلند کیے ہوئے جلوس کی شکل میں دعائیں مانگتے مسجد یا معمولی میں آتے (ابن تہری بردی: ۱/ ۲: طبع Popper ص ۶۷: ابن بطوطہ: ۱: ۲۳۳: بعد) کچھ عرصے کے لیے کوئی مقدس کتاب مثلاً امام بخاری کی صحیح کی تلاوت کی جاتی تھی (Quatremere: کتاب مذکور: ۲/ ۲: ۳۵: الجبرتی: Merveilles Biographiques: فرانسیسی ترجمہ: ۱/ ۱: ۱۳)۔ بیت المقدس اور دمشق کی مساجد کے صحنوں میں ابن بطوطہ کے وقت عرفہ کے دن مذہبی اہتمام کے ساتھ ریاضت و مجاہدہ کیا جاتا تھا (۱: ۱۳۳)۔ یہ ایک قدیم رسم تھی جس کا رواج ۷۷ھ ہی میں مصر میں ہو گیا تھا۔ عبدالعزیز بن مروان (تقریباً بعد نماز عصر) دیکھیے کندی: ولایہ: ص ۵۰) نے اسے جاری کیا تھا۔ جو حلف مسجد میں اٹھایا جائے تو اس کی پابندی کے ثروم میں اضافہ ہو جاتا ہے حلف کے اسی خیال کے مطابق یہ طریقہ تھا کہ قاصرہ میں جو یہودی اسلام قبول

انہیں مسجد میں ہنٹے بھر میں دو دفعہ وعظ کرنے کی اجازت تھی۔ قاہرہ کی مسجد عمروؓ میں ۳۸ھ تا ۳۹ھ میں ایک واعظ سلیم بن عزہ التیمی جو قاص بھی تھے، (کتاب مذکور، ۳: ۱۷، الکندی نے قاص (واعظ) مقرر کئے گئے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں جنہیں دونوں عمدوں پر ایک ہی فیض رہا (ابن حجر - م ۸۳ھ، الکندی، ص ۳۱۷) اس سے ظاہر ہے کہ قاص بالکل ایک سرکاری عمدہ تھا۔ اس بات کی بھی شلوت ملتی ہے کہ عراق کی مسجد میں عباسیوں کے عمد میں بھی قصاص مقرر تھے (یا قوت: اوباء، ۳: ۲۶۸، ۵: ۴۳۶)۔ قاص پہلے کھڑے ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس کے بعد اس کی تفسیر و تشریح کرتا تاکہ اس سے لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف پیدا ہو (مقریزی، ۳: ۱۸)۔ مسجدوں میں صرف سرکاری عمدہ دار ہی یہ وعظ نہ کیا کرتے تھے، بلکہ عزالت نشین دُعا بھی بعض مسجدوں میں ہی لوگوں کو وعظ کتے اور ان کے مشتق سامعین کا مجمع ان کے گرد جمع ہو جایا کرتا تھا (دیکھیے مثلاً مقریزی، ۳: ۱۳۵)۔ المعز نے ۲۸۳ھ میں قصاص کو مسجدوں میں بیٹھنے سے روک دیا اور لوگوں کو ان کے گرد جمع ہونے سے بھی منع کر دیا۔

اسی طرح سیاسی اغراض کی بنا پر مگر بالکل مختلف نیت سے عقد الدولہ نے ۳۰۰ھ سے ذرا پہلے ان کو بغداد میں بر سرعام سامنے آنے سے منع کر دیا کیونکہ ان کی وجہ سے شیعہ سینوں کے درمیان کشیدگی بڑھتی تھی (Mez، کتاب مذکور، ص ۲۱۹)۔ ایک عرصے بعد، یعنی ۵۸۰ھ میں بھی بغداد کی مساجد میں وعظ فروغ پر تھے جیسا کہ رحلہ ابن حجر سے ظاہر ہے (ص ۲۱۹ بعد و ۲۲۳) اور نویں صدی ہجری میں جامع ازہر میں عباس الوعظ اور حلقہ ذکر ہوا کرتے تھے (مقریزی، ۳: ۵۳)۔ اعکاف (رک باقی) یعنی مسجد میں ایک مدت کے لیے عزالت نشین کا طریقہ بھی تھا۔ اعکاف مسنون عبادت ہے اور اس کا شمار ان اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری عشرے میں بجالانا کتب شریعت میں ثواب اور باعث مغفرت قرار دیا گیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود بھی جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے، ماہ رمضان کے آخری دس روز مسجد مدینہ میں اعکاف میں گزارا کرتے تھے (بخاری، کتاب الاعکاف، باب اول، فضل لیلة القدر، باب ۳) اور جس سال آپ کی وفات ہوئی آپ بیس روز تک معکف رہے (کتاب مذکور، باب الاعکاف، باب ۱۷)۔ ۳۱۳ھ میں حضرت عمرؓ نے ماہ

حجفی ذکر کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ ایک کتاب میں سے بھی کچھ پڑھا کرتے تھے (B.G.A. ۳: ۱۸۲)۔ مصر میں احمد بن طولون اور غمارویہ نے چنانہ مسجد کے نزدیک کے ایک کمرے میں بارہ آدمیوں کے رہنے کی اجازت دے رکھی تھی تاکہ وہ ذکر الہی کیا کریں اور ان میں سے چار چار باری باری سے رات کے وقت تسبیح و ذکر الہی کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ہی تلاوت قرآن مجید اور دینی قصائد پڑھا کرتے تھے۔ صلاح الدین کے وقت سے ایک دینی مسئلہ "عقیدہ" رات کے وقت مؤذن پڑھ کر سنایا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۳: ۳۸)۔ ابن الحاج یہ چاہتا ہے کہ یہ آواز بلند قرآن خوانی ایسی مسجد "مسجد مجبور" میں ہوا کرے جو خاص اسی غرض سے بنائی گئی ہو ورنہ مساجد میں دوسرے دین دار حاضرین کی توجہ میں خلل واقع ہوتا ہے (دغل، ص ۵۳، ۶۷)۔ مساجد اور بالخصوص مقابر میں باقاعدہ قاری مقرر تھے۔ اس کے علاوہ حیرون (= الخلیل) اور دمشق کی ایک مسجد میں استاد (شیخ) مقرر تھا جو تین ماہ تک صحیح بخاری (یا صحیح مسلم) پڑھا کرتا تھا (Hisi. Jerus. Hebr.: Sauvaire، ص ۷، ۸، د.ا. سلسلہ ۳: ۲۱، Rec. Sce. ۱۸۹۳ء، ص ۱۸۸)۔

خطبات صرف نماز جمعہ ہی میں نہ پڑھے جاتے تھے۔ عراق میں المقدسی کے زمانے میں بھی ایک خطبہ (وعظ) ہر صبح دیا جاتا تھا کہتے ہیں کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کی سنت تھی (B.G.A. ۳: ۱۳۰)۔ ابن حجر نے نظامیہ بغداد میں رئیس شافع کو جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر وعظ کتے سنا ہے۔ اس کے وعظ کے ساتھ بالکل قاری کرسیوں پر بیٹھ کر تلاوت قرآن مجید کرتے تھے، ان کی تعداد میں سے زیادہ تھی (ابن حجر، ۲۱۹ تا ۲۲۲)۔ غیر سرکاری وعظ صرف مسجدوں ہی میں نہیں ہوتے تھے، عموماً ایک خاص جماعت کے لوگ قصاص (جمع قاص) مسجدوں اور مسجدوں سے باہر وعظ کیا کرتے تھے (ان کے متعلق دیکھیے Muh. Stud.: Goldziher، ۲: ۲۱۱، بعد) نیز قصاص اصلاحی وعظ کیا کرتے تھے اور مقبول عام (مذہبی) کتابیاں سنایا کرتے تھے اور انہیں بہت ابتدائی زمانے سے مسجدوں میں وعظ کی اجازت حاصل ہو گئی تھی۔

حضرت تمیم الداریؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے واعظ تھے۔ حضرت عمرؓ کے عمد خلافت میں ان کی وفات سے پہلے وہ جمعہ کی نماز کے وقت خطبہ دیا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ کے عمد میں

(زیریں)

ارتقاء عمارت مسجد اور لوازم مسجد : مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے سوا پرانے زمانے کی مساجد جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پہلے پہل صرف کھلے میدان میں تھیں جن میں ایوان ہوتا تھا۔ ان کے کھلے میدان میں جیسا کہ فسطاط میں ہوا کبھی کبھی درخت لگا دیئے جاتے اور فرش پر کنکریاں بچا دی جاتی تھیں مثلاً مدینہ میں (مسلم) کتب الحج، حدیث ۵۶؛ البلاذری ص ۶ اور فسطاط میں (المقریزی ص ۸۳؛ ابن دقلق ص ۳۳؛ ابن تفری بردی ص ۱۷۷)۔ بہت آگے چل کر بصرہ اور کوفہ میں بھی ہوا ورنہ وہاں کے صحنوں میں گرد ہوتی تھی (البلاذری ص ۲۷۷ و ۳۳۸) تاہم مساجد کی عمارتوں میں تبدیلی کا عمل جاری رہا پرانی عمارتوں کو استعمال میں لانا تبدیلی کی پہلی علامت تھی اور اس کے بہت جلد بعد وہ مقامی آبادی کے ساتھ اختلاف کے نتیجے میں قدیم تر تہذیبوں میں مکمل مل گئی۔

حضرت عمرؓ نے مکہ اور مدینہ کی مساجد میں بھی تبدیلیاں کیں۔ انہوں نے حضرت عباسؓ کے مکان کو مسجد میں شامل کر کے اسے زیادہ وسیع کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرح انہوں نے بھی لبن، یعنی پکی اینٹ، کجوروں کے تنے اور پتے ہی استعمال کیے اور سائبانوں کو کشادہ کر دیا (البخاری، کتب الصلوٰۃ، باب ۳؛ البلاذری ص ۶)۔ مکہ مکرمہ میں بھی انہوں نے مسجد کے رقبہ کو وسیع کر دیا، آس پاس کے مکانات کو خرید کر مسمار کر دیا اور پھر اس کے گرد قد آدم چار دیواری بنا دی اور مسجد مدینہ کی طرح صحن بنا دیا گیا (البلاذری ص ۳۶؛ اخبار مکہ ۱: ۳۰۶ بعد؛ Wustenfeld : مدینہ ص ۶۸ بعد)۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان دو مسجدوں کو وسیع کیا لیکن ایک اہم تجدید یہ کہ عمارت میں تراشیدہ پتھر استعمال کیا اور استرکاری (جس) بھی دیواروں اور ستونوں پر کرا دی اور چھت کے لیے ساج کی لکڑی استعمال کی۔ حضرت عمرؓ نے جو سائبان کشادہ کرا دیئے تھے ان کو انہوں نے ستون والے اروقہ (واحد = رواق) میں تبدیل کر دیا اور دیواروں پر بھی پلستر کرا دیا (البخاری، کتب الصلوٰۃ، باب ۳؛ البلاذری ص ۳۶؛ Wustenfeld : مدینہ ص ۷۰ بعد)۔ کہتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص پہلے ہی کوفہ کی ساز و سلن سے عاری مسجد کی سادہ سلوکی میں شروع پیدا کرنے کے لیے ایسے اقدام کر چکے تھے چنانچہ اس مسجد کے سائبان میں سنگ مرمر

کے ستون تھے جن کی زیبائش کی گئی تھی (البری ۱: ۲۳۸۹؛ یا قوت ۲: ۳۲۳)۔

یہ سب کچھ اصلی شہر کی سلوہ عمارتوں کے مقابلے میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہوا کیوں کہ کوفہ اور بصرہ پہلے پہل نرسل سے بنائے گئے تھے اور متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے بعد ان میں کچی اینٹوں کی عمارتیں بنیں (ابن خبیبہ : معارف، طبع Wustenfeld ص ۲۷۹)۔ کوفہ کی مسجد کو حضرت عمرؓ کے حکم سے حضرت سعدؓ نے اتنا وسیع کر دیا کہ وہ دارالامارہ کی عمارت سے ملتی ہو گئی۔ اس مسجد کا میر عمارت ایک ایرانی روزبہ بن بزر بصرہ تھا اس نے عمارت کے لیے ”آجر“ یعنی پکی اینٹیں استعمال کیں جو ایرانی عمارتوں سے منگوائی گئی تھیں اور مسجد میں اس نے وہ ستون استعمال کیے جو علاقہ حیرہ کی پرانی عمارتوں سے لائے گئے تھے۔ ان ستونوں کو پہلوؤں پر کھڑا نہیں کیا۔ بلکہ صرف دیوار قبلہ کے مقابل رکھا۔ اس طرح مسجد کا اصلی نقشہ بدستور قائم رہا کو معمولی سے سلوہ کرے کی جگہ غلہ کی شکل کا ایک ستونوں والا رواق تعمیر ہو گیا۔ ۲۰۰ ذراع چوڑا تھا۔ سلن عمارت ہر لحاظ سے کہیں بہتر تھا (البری ۱: ۲۳۹۱ بعد و ۲۳۹۳)۔ اس طرح ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ خلفائے راشدین ہی کے عہد میں مساجد کی تعمیر کے لیے ترقی یافتہ فن تعمیر اختیار کیا جانے لگا۔

ان میلانات کو بنو امیہ کے زمانے میں بڑی ترقی ہوئی یعنی امیر مملوئہ کے عہد حکومت ہی سے کوفہ کے والی زیاد نے مسجد کو از سر نو تعمیر کرایا۔ اس نے یہ کام ایک غیر مسلم میر عمارت کے سپرد کیا جو ایوان کسریٰ کے لیے کام کر چکا تھا۔ اس شخص نے الامواز سے ستون منگوائے اور انہیں ایک دوسرے سے سیسے اور لوہے کے قبضوں سے جوڑ کر ۳۰ ذراع کی بلندی تک لے گیا اور اس پر چھت ڈالی۔ اسی طرح کے ستون دار رواق شمالی، مشرق اور غربی دیواروں میں بھی بڑھا دیئے یہ مدینہ کے پرانے سائبان کی طرح تھے جسے صفحہ کما جاتا ہے (البری ۱: ۲۳۹۳)۔ ۳۳: نیز غلہ جمع حلال البری ۲: ۲۵۹ بعد)۔ ہر ستون پر افکارہ ہزار درہم لاگت آئی۔ اب اس مسجد میں چالیس ہزار آدمیوں کی جگہ ساٹھ ہزار آدمی ساکتے تھے (البری ۱: ۲۳۹۳)۔ ۶: بعد ۲۳۹۳ ص ۷۰؛ یا قوت : معجم البدان ص ۳۲۳؛ ۱ بعد؛ البلاذری ص ۲۷۶)۔ حجاج نے بھی مسجد میں توسیع کی۔ یہی کام بصرہ میں زیاد نے کیا کہ مسجد کو وسیع کر کے پھر کی عمارت بنوائی (یا اینٹوں کی) اور استرکاری کرائی

الابواز سے ستون منگوا کر لگوائے اور ان پر ساکوان کی کڑی کی چھت ڈلوائی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری جانب بھی جس طرح کوفہ میں تھے، ستون دار ایوان ہوں گے۔ اس نے تلے کی جانب کے قریب ہی دارالامارۃ تعمیر کرایا۔ جسے الحجاج نے گرا دیا، دوسروں نے پھر بنوایا اور آخر کار ہارون الرشید نے اسے مسجد کے اندر شامل کر لیا (البلاذری: فتوح، ص ۳۷۷)۔ ۳۴۸ ہجری میں اس قسم کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ابن الزبیر اور الحجاج دونوں نے مسجد حرام کو وسیع کیا اور سب سے پہلے ابن زبیر نے اس کی دیواروں پر چھتیں ڈلوائیں (رکبہ المسجد الحرام)۔ ۵۳ھ میں مسجد عمرو کو شمال اور مشرق کی جانب میں مسلم بن خالد والی مصر نے امیر معاویہ کے حکم سے کشادہ کرایا، دیواروں پر لورہ، یعنی پلستر کرا دیا اور چھتوں کی زیبائش کی۔ یہ بھی اس بات کی شہادت ہے کہ جنوبی طرف کا غلہ ایک مسقف ایوان کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا اور یہ سب کچھ بنو امیہ کے ابتدائی زمانے ہی میں ہوا۔ ۷۹ھ میں عبدالملک کے عہد میں اور بھی توسیع ہوئی (المقریزی، ص ۷: ۸؛ ابن دلقاق، ص ۶۲)۔ الفرض معلوم یہ ہوا کہ بنو امیہ کے ابتدائی زمانہ حکومت میں اور جزوی طور پر اس سے بھی پہلے مسجدوں کی ابتدائی سادہ اور بدوی وضع میں کہیں توسیع و ترمیم ہوئی۔ مسجد نبویؐ کے پرانے اور سادہ چھپر میں بھی تبدیلی ہوئی اور اس میں ستون دار والان بنائے گئے اور سامنے جو کھلی جگہ لوگوں کے جمع ہونے کے لیے تھی وہ غیر محسوس طور پر باقاعدہ محن مسجد بنی چلی گئی۔

بنو امیہ کے مشہور عمارت پسند عبدالملک اور اس کے بیٹے الولید اول نے فن تعمیر میں بنیادی ترقیاں بھی کیں۔ بعض اوقات پرانی طرز کے باقیات نئی تعمیر کے ساتھ رہ جاتے تھے۔ ایران شہر کی جامع مسجد میں المقدسی نے ابو مسلم کے زمانے کے چوبیس ستون دیکھے اور عمرو بن اللیث کے زمانے کی اینٹیں (B.G.A، ص ۶: ۳)۔ الولید کی تعمیر سرگرمیاں فسطاط، مکہ اور مدینہ (دیکھیے B.G.A، ص ۵: ۱۰۶) بعد تک بھی پانچیں، جہاں کوئی بنیادی تبدیلی تو نہ کی گئی، لیکن ان عمارتوں کی مکمل

تجدید و تزئین ضرور ہوئی۔ ان حکمرانوں کے زمانے کی تعمیر شدہ مساجد پرانے فن تعمیر کے ہم پلہ ہو جاتی ہیں اور اس طرح فن تعمیر کی تاریخ میں ان کا اپنا مقام ہے۔ اس بات کی تحریری شہادت بھی ملتی ہے کہ ایک علاقے کا طرز تعمیر دوسرے علاقے میں منتقل ہوا، مثلاً "اسطر میں شام کے ملک کے نمونے کی ایک جامع مسجد تھی جس کے گول ستون تھے۔ الولید نے مسجد نبویؐ کا ایک حصہ دمشق کے نمونے پر تعمیر کیا (B.G.A، ص ۳: ۸۰)۔ المقریبی، طبع Wüstenfeld، ص ۲: ۷۱)۔ فن تعمیر میں جو تبدیلیاں آئی تھیں اور ان سے بعض اوقات مسجد کے حقیقی مقام کو نقصان پہنچتا تھا تو اس پر راجح العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے احتجاج ہوتا تھا (Wüstenfeld: مدینہ، ص ۷۲)۔ اس موضوع پر بحث و تحقیق کا شانہ احادیث میں بھی ملتا ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے مسجد نبویؐ کی توسیع کی تو انہوں نے فرمایا: لوگوں کو بارش وغیرہ کی تکلیف سے ضرور بچاؤ، لیکن خبردار ان (مسجدوں) کو سرخ یا زرد رنگ نہ دو، ایسا نہ ہو کہ تم لوگوں کو غلط راستے پر ڈال دو۔ حضرت عمرؓ نے یہ بات حقیقی مسجد کے روایتی تقدس کے مطابق کی کیوں کہ ان کے نزدیک غلہ میں کسی قسم کے رد و بدل کی اجازت اسی وقت دی جاسکتی ہے جب کہ عملی طور پر اس کی سخت ضرورت محسوس ہو۔ حدیث میں اسی قدیم اصول کا غلبہ ہے (ابن خثیب: منہ، ص ۳: ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۵۲، ۲۲۰، ۲۸۳؛ التسانی، کتاب المساجد، باب ۲)۔ الولید کی تعمیری توسیعات پر بھی بڑی لے دی ہوئی، لیکن جزواً اس لیے برداشت کر لی گئیں کہ فتنہ برپا نہ ہو۔ مسلم معاشرہ فتنے سے ہمیشہ اجتناب کرتا رہا۔ بڑی بڑی مساجد کے متعلق پر بنائے آرائش مفروضہ عدم اعتماد کا اظہار ایک حدیث میں بھی ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بروایت حضرت انسؓ فرمایا: میری امت پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ مسجدوں کی زیبائش اور آرائش کے سلسلے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے، لیکن ان میں حاضری کم ہوا کرے گی (العسقلانی: فتح الباری، ص ۱: ۳۶۲)۔ فقہ میں بھی ایسی مساجد کی مذمت کی گئی ہے جو قدیم متوازی الاضلاع نمونے سے مختلف ہوں (Guidi: النقص، ص ۷۱)۔ اس کے بعد میں جو نمونے وجود

(۲) Caetani: Annali ۲۱، فصل ۸۷، بعد، تصویر، کتاب
مذکور ۵۰۳:۳

○ **الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ :** مَكَّةَ مُعَظَّمَةَ كِي مَسْجِدِ كَا نَامُ، جِس
كے معنی ہیں حرمت، تقدس اور عظمت و شرافت والی مسجد، یہ
مسجد چونکہ دنیا کی تمام مساجد کی ماں (امّ المساجد) تمام عقیدتوں
کا مرکز اور دنیا کی سب سے پہلی اور قدیم مسجد ہے اسی بنا پر
اس کی فضیلت و حرمت بھی سب سے زیادہ ہے (نیز رک بہ
کعبہ)۔ یہ نام پہلے سے جاہلیت ہی کے زمانے میں ملتا ہے۔
قرآن کریم (۹) [الأنفال: ۳۵] سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش مکہ
یہاں بیٹھ کر تالیاں اور سیٹیاں بجاتے تھے، مگر اسلام نے آکر
اس مسجد کا ادب و احرام بحال کیا اور اسے اس کا خصوصی مقام
و مرتبہ عطا کیا۔ احادیث کے مطابق مسجد حرام میں ادا کی جانے
والی نماز کا ثواب ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے (مکھوات) یہ
مسجد سب سے زیادہ قدیم ہے (البخاری: [انبیاء: ۳۲۶]، باب
۱۰، ۳۰)۔

مکہ مکرمہ کی اس مقدس عبادت گاہ میں کعبہ [رک
ہائے] دزم [رک ہائے] اور مقام ابراہیم شامل ہیں، تینوں مقام
ایک کلی جگہ واقع ہیں۔ ۸ھ میں فتح مکہ کے موقع پر بیت اللہ
کی بنوں سے تعمیر کی گئی اور اس میں نمازیں ادا کی گئیں۔ کچھ
عرصے بعد محسوس ہونے لگا کہ اس میں گنجائش بہت کم ہے، تو
حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں لمعہ
مکانات کو گرا کے ایک دیوار کھینچ دی گئی، حضرت عبداللہ بن
الزبیرؓ، بنو عباس اور بنو امیہ کے زمانے میں اس کو مزید وسیع کیا
گیا اور اس کی تزئین و زیبائش میں بھی اضافہ ہوا۔ ابن الزبیرؓ
نے دیوار پر ایک سادہ سی چھت ڈال دی تھی۔ المہدی نے اس
کے گرد ستون دار دالان بنا کے اس پر ساگوان کی چھت ڈالوا
دی، جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، میناروں کی تعداد سات تک بڑھ
گئی، کعبہ کے گرد چھوٹے چھوٹے ستون روشنی کے لیے تعمیر کر
دیئے گئے، مسجد میں ایک خصوصیت یہ پیدا کی گئی، جس کی نظیر
بہت کم کہیں ملتی ہے، کہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑی کے مکان نما
سابان بنوا دیئے گئے تاکہ نماز کے وقت امام ان سے کام لے

میں آئے انہیں میں مطلق مسجد کا رواج بھی ہے۔ مطلق سے
مراد ایسی مسجد ہے جو اوپر کی منزل پر واقع ہو، مثلاً دمشق میں
(J.A) سلسلہ ۹، ۵: ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۰۔
(دیگر مباحث اور مسجد کے لوازم وغیرہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے
۲۲۲، بذیل مادہ)۔
ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○ **الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى :** وہ مسجد جو بیت المقدس میں
تعمیر ہوئی، اس کے معنی "بید ترین مسجد" ہے اور یہ اس لیے
کہ یہ مسجد مسجد الحرام سے بید تر واقع ہے اور سب سے پہلے
یہ نام سورہ بنی اسرائیل میں آتا ہے (۱۷) [بنی اسرائیل: ۱]۔
شب معراج کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کو ابتدائی مرحلے کے طور پر مسجد اقصیٰ میں لے
جایا گیا وہاں آپؐ نے سابقہ انبیاء کی دو رکعت نماز میں امامت
کرائی اور نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ کو دودھ اور شراب کے
پيالے پیش کیے گئے جب آپؐ نے دودھ کا پیالہ پسند کیا تو آپؐ
کو خوشخبری دی گئی کہ آپؐ کی امت مجموعی طور پر گمراہ نہیں ہو
گی (رک بہ اسراء، معراج) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے
کہ معراج کے زمانے میں وہاں کوئی عمارت ضرور موجود تھی،
جس کی بابت قریش مکہ نے استفسار کیا تھا اور آپؐ نے ان کے
تسلیم بخش جواب دیئے تھے۔ اس طرح بیت المقدس یعنی مسجد
اقصیٰ ابتدائی زمانہ ہی سے اسلام میں ایک مقدس مقام سمجھا جاتا
تھا اور پھر وہ مسلمانوں کا قبلہ اول بھی رہا۔ اگرچہ بعد میں بیت
اللہ شریف کو قبلہ قرار دے دیا گیا، لیکن پھر بھی اس کا تقدس
قائم رہا، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے
اپنے زمانہ خلافت میں یہاں پر مسجد تعمیر کرائی (رک بہ القدس)۔
بعد میں خلیفہ عبدالملک (۷۸۵ء تا ۸۰۵ء) نے اسے
بڑے اہتمام کے ساتھ تعمیر کرایا۔ اس کا نقشہ اور اندرونی
عمارت کی تفصیل سفرنامہ علی بیگ لندن ۱۸۱۶ء: ۲: ۲۱۳ میں
موجود ہے۔

ماخذ: (۱) بحیر الدین: الالس الجلیل، قاهرہ
۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۶۵، بعد؛

کے پاس ہے۔ سورۃ النساء (۴: ۱۲۵) میں بھی یہی بات، تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ، مذکور ہے جہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ ”اللہ کا فرمان بردار بننے والے اور بھلے کام کرنے والے سے بہتر کوئی دین یا طریقہ زندگی نہیں ہو سکتا۔ سورہ آل عمران (۳: ۸۳) میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”تو کیا اللہ کے دین کے سوا وہ کچھ اور چاہتے ہیں حالانکہ جو آسمانوں اور زمین میں ہیں وہ چار و ناچار اسی کے تو فرمان بردار ہیں اور اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔“ اس مفہوم کے اعتبار سے فرمان برداری اور بھلائی کے دین (اسلام) کو اللہ کا پسندیدہ اور اس کے نزدیک قابل قبول دین قرار دیا گیا ہے جس کا حلقہ بگوش ہونے کے لیے وہ اپنے بندوں کو شرح صدر عطا کرتا ہے (۳: آل عمران) ۱۹۔

۸۵: ۵ [الباقہ: ۲۱: ۱۱۱] [الانعام: ۱۲۵: ۳۹] [الفر: ۲۲: ۱]۔
اللہ کے نزدیک بہترین قول بھی یہی ہے کہ اپنے مسلم (یعنی اللہ کا فرمان بردار اور بھلے کام کرنے والا) ہونے کا اعتراف کیا جائے: ”اور اس سے بہتر کس کی بات ہے جو اللہ کی طرف بلاتا ہے، نیک کام کرتا ہے اور کتا ہے کہ میں فرمان برداری کرنے والوں (مسلمین) میں سے ہوں۔“ (۳۱: [ثم السجدة]: ۳۳) اس کے علاوہ مسلم کا لفظ کافر [رک باں] کے مقابلے میں (۳: آل عمران) ۸۰: ۱۵ [البقرہ: ۲۱]، مشرک کے مقابلے میں (۶: [الانعام]: ۱۶۳)۔ مومن تو وہ ہیں جو ایمان کے بعد صداقت اسلام کے بارے میں شک میں نہ پڑے اور جان و مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا۔ کتاب اللہ کے ان ارشادات کی روشنی میں گویا مسلم وہ ہوا جو اللہ کے لیے سراپا بناد، اس کے احکام پر کاربند، اپنی اور خلق اللہ کی بھلائی (و نفع و خیر) کرتا ہے۔ اسے کافر، مشرک، منافق، ظالم، سرکش اور مجرم سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ سنت ابراہیمی کا علمبردار ہوتا ہے۔

(۴) حدیث نبوی میں بھی مسلم اور اسلام کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے اور اس کا واضح مفہوم متعین کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ایک موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ”مسلم وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے دوسرے مسلمان سلامت رہیں۔“ یہ وہی قرآنی مفہوم ہے جس کے مطابق مسلم سلامتی میں داخل ہوتا ہے تو دوسروں کے لیے سلامتی کا علمبردار بن جاتا

جھکا، تواضع اور انکسار سے کام لیتا (لسان العرب، بذیل مادہ: تاج العروس، بذیل مادہ)۔ اس لحاظ سے مسلم کے لغوی معنی ہوئے: مطیع و منقاد، سر تسلیم خم کرنے والا اور عجز و تواضع سے کام لینے والا۔

(۲) شریعت اسلامی میں مسلم کے معنی ہیں دین اسلام قبول کرنے والا اور اس کے احکام پر عمل کرنے والا۔ اسلام کے اصطلاحی معنی ہیں: اللہ تعالیٰ کے لیے خشوع و خضوع اور صرف اسی کی عبادت کرنا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے دین پر عمل پیرا ہونا (لسان العرب، بذیل مادہ: کشاف، ص ۶۹۶؛ التعریضات، ص ۲۳؛ دستور العلماء، ۱: ۸۶)۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے دین اور اس دین کے پیروکاروں کے لیے یہ اصطلاحی نام (یعنی اسلام اور مسلم) ادیان عالم کی تاریخ میں بے مثال حیثیت رکھتے ہیں۔ تقریباً تمام ادیان عالم اور ان کے ماننے والوں کی نسبت حدایان براہیب یا کسی نہ کسی شخصیت کے نام سے ہوتی ہے (مثلاً، یہود یا یہودی، یہودہ وغیرہ سے) اسلام میں شخصیت کے بجائے ایک معنوی نسبت کا اظہار ہے جو ایک ضابطہ حیات اور نظام زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

(۳) قرآن مجید: اسلام (اور اسی طرح مسلم) کے معنی اور اصطلاحی مفہوم کے تعین کے سلسلے میں ہمیں کتاب اللہ سے بہت مدد اور رہنمائی میسر آتی ہے۔ قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی متعدد آیات میں اسلام اور مسلم (بسیغہ واحد، تنبیہ اور جمع) استعمال ہوئے ہیں۔ ان تمام آیات میں وارد ہونے والے (بطور مصدر یا مشتقات) الفاظ پر ایک مجموعی نظر ڈالنے سے مسلم کے معنی و مفہوم کے متعلق منشاء ربانی معلوم ہو جاتا ہے۔ تمام الفاظ کو یک جا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مشتقات تین اہم معنی میں مستعمل ہوئے ہیں:

(۱) سلامتی میں داخل و شامل ہونا؛ (۲) سپردگی و اطاعت؛ (۳) اقرار حق، مثلاً سورۃ البقرہ (۲: ۱۱۲) میں ارشاد خداوندی ہے: ”ہاں جس نے اپنے آپ کو اللہ کا فرمان بردار بنا لیا اور وہ بھلے کام کرنے والا ہے تو اس کا اجر اس کے پروردگار

کے ساتھ ساتھ منہیات (جن چیزوں سے روکا گیا ہے) سے اجتناب کا قائل ہے اس پر مسلم کی تعریف صادق آتی ہے۔

اس مناسبت سے علماے اسلام نے اس قسم کے ظاہری مسلم کے احکام کے ضمن میں ان امور کی بھی نشان دہی کر دی ہے جو اگر احوال و اعمال کی صورت میں سرزد ہوں تو اس کے اسلام کے دائرے میں باقی رہنے یا نہ رہنے پر متوجہ ہوتے ہیں علامہ عمر بن محمد السنائی (نصاب الاحساب، مخطوطہ جامعہ پنجاب نمبر ۱۱۲۷، ورق ۶۰ ب) لکھتے ہیں کہ اگر کسی مسلم سے کوئی ایسا قول یا فعل سرزد ہو جس میں کفر کی کئی وجوہ نظر آتی ہوں مگر ایک ایسی وجہ بھی نظر آجائے جو مانع کفر ہے تو ایک مسلم کے بارے میں حسن ظن کے تقاضے کے پیش نظر مفتی اسلام کو اس وجہ کی طرف مائل ہونا چاہیے جو مانع کفر ہے پھر اگر ایسے شخص کی نیت میں بھی وہی وجہ ہو جو مانع تکفیر ہے تو وہ شخص مسلمان ہے لیکن اگر اس کی نیت میں کوئی ایسی وجہ ہو جو موجب تکفیر ہے تو مفتی کا فتویٰ دے دینا (کہ اس میں ایک وجہ مانع تکفیر بھی ہے) کافی نہ ہوگا بلکہ اس شخص سے کہا جائے گا کہ تم اپنے قول و عمل سے رجوع کر کے تائب ہو جاؤ اور تجدید نکاح بھی کرو۔

یہاں سے علماے اسلام نے ایک اور بحث بھی اٹھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا مسلم اور مومن میں کچھ فرق ہے یا دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ بعض کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ایمان کا تعلق قلب یا باطن سے ہے اور اسلام کا تعلق زبانی اقرار یا ظاہری عمل سے ہے، ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ) نے ثعلب سے یوں نہیں نقل کیا ہے: اسلام کا تعلق زبان سے ہے اور ایمان کا تعلق قلب سے ہے۔ اسی طرح یہ بحث بھی ہے کہ آیا ایمان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مومن کے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی وہ غیر متزلزل اور غیر منقسم ہے، کیونکہ ایمان کی زیادتی کا تصور کفر میں کمی کے بغیر اور ایمان میں کمی کا تصور کفر میں زیادتی کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح کفر و ایمان کا اجتماع ایک ہی ذات میں ایک ہی حالت میں ناممکن اور محال ہے۔ (دیکھیے الجوهرة المنیفة فی شرح الوصیة، ص ۱۶، بعد)۔ ان دونوں

ہے اور وہ سرکشی سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ ایک مرتبہ آپؐ نے فرمایا: ”مسلم مسلم کا بھائی ہوتا ہے“ وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے نہ اس کا ساتھ چھوڑتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دین اسلام کی بنیادیں بیان فرماتے ہوئے جن ارکان دین کا ذکر کیا ہے ان کی رو سے مسلم وہ ہے جو توحید و رسالت محمدی کے اقرار کے ساتھ یعنی شہادتیں کے رکن کے ساتھ ساتھ دوسرے چار ارکان (اقامت صلوٰۃ، اداۃ زکوٰۃ، روزے اور حج بیت اللہ حسب استطاعت) کی بجا آوری کرے (مسلم: الجامع الصحیح، ۱: ۳۴، ۳۵)۔

(۵) فقہاء متکلمین اور ائمہ اسلام: لغت، حدیث نبوی اور قرآن مجید کے گزشتہ ارشادات کی روشنی میں علماے اسلام نے ”اسلام“ اور ”مسلم“ کی تعریف میں طویل بحثوں کے بعد قطعی معلومات ہم تک پہنچائی ہیں۔ علماے لغت میں سے ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ مسلم) نے مسلم کی تعریف یہ کی ہے کہ مسلم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنے والا ہو اور صرف اسی کی عبادت کا قائل ہو ابن منظور کے الفاظ میں مکمل ایمان والا مسلمان صرف وہی ہے جو ظاہری احکام و ارکان شریعت کی پوری پوری پابندی کے ساتھ ساتھ دل سے بھی ان پر یقین کامل رکھتا ہو، مگر جو شخص محض جان بچانے کے لیے یا کسی اور دنیوی مصلحت کی خاطر خود کو مسلمان ظاہر کر دے اور حقیقت میں اس پر ایمان نہ لائے اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ایک مسلم کا ہے، یعنی اس پر اسلام کے ظاہری احکام اور حقوق جاری ہو جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرع کا حکم تو ظاہر پر ہے۔ رہا دل کا معاملہ تو وہ صرف اللہ علام الغیوب ہی کو معلوم ہے، اسی لیے جو شخص خود کو اسلام کا قائل ظاہر کرتا اور ارکان اسلام کو مانتا ہے اسے مسلم تسلیم کرنے کا حکم ہے (تفسیر روح البانی، ۲۶: ۱۳۳، بعد؛ تفسیر الرافعی، ۲۶: ۱۲۶)۔ چنانچہ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۹۶ تا ۶۹۷) نے لکھا ہے کہ چونکہ مسلم کا اطلاق ظاہری اعمال کی بجا آوری کرنے والے پر ہوتا ہے جیسے شہادتیں (یعنی توحید و رسالت محمدؐ کا اقرار)، نماز، روزے، زکوٰۃ اور حج کی ادائیگی، اس لیے جو شخص بھی کلمہ شہادت کے بعد واجبات دینی ادا کرنے

نزدیک دین تو صرف اسلام ہی ہے (۳ [آل عمران: ۱۹] اور دیکھیے (۳ [آل عمران: ۸۵]).

الفقه الاکبر کے ایک اور شارح شیخ ابوالمنصہی احمد المنصہی (شرح الفقه الاکبر، ص ۳۳ بعد) بھی الماتریدی کے اس بیان کی تائید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مؤمن اور مسلم ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ اس لیے شرع کی رو سے یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی شخص مؤمن ہو اور مسلم نہ ہو یا بالعکس مسلم تو ہو مگر مؤمن نہ ہو (نیز دیکھیے کتاب التعلیقات، ص ۲۳؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۹۶ بعد؛ دستور العلماء، ۸۶: ۱ نیز رکت بہ اسلام، ایمان)۔
مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○ مسلم بن الحجاج: امام ابو الحسن القشیری النیشاپوری، نیشاپور میں ۲۰۲ھ/۸۱۷ء میں یا ۶۶۶ھ/۸۲۱ء میں پیدا ہوئے، انہوں نے ۲۶۱ھ/۸۷۵ء میں وفات پائی اور نیشاپور کے مضافات میں نصر آباد کے مقام پر دفن ہوئے۔ ابن جریر نے ان کی موت کے متعلق ایک روایت لکھی ہے (دیکھیے مآخذ)۔ ان کی شہرت کی وجہ ان کی تصنیف صحیح مسلم ہے جو امام بخاری کی اس نام کی کتاب کی طرح علم حدیث میں اعلیٰ یائے کی تصنیف مانی جاتی ہے۔

امام مسلم نے احادیث کے جمع کرنے کی خاطر دور دراز سفر کیے۔ وہ عرب، مصر، شام اور عراق میں گئے جہاں انہوں نے مشہور و معروف علماء مثلاً امام احمد بن حنبل، حرمہ (جو امام الشافعی کے شاگردوں میں سے تھے) اور اسحاق بن راہویہ سے حدیث کی سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے صحیح مسلم تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کر کے مرتب کی جو انہوں نے خود جمع کی تھیں۔ انہوں نے اور کتابیں بھی بڑی تعداد میں لکھی ہیں جن میں سے کتاب التفرقات والواحدان اور کتاب الکلی والاسماء محفوظ ہیں۔

صحیح مسلم دوسری حدیث کی کتابوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں کتب کو ابواب میں تقسیم نہیں کیا گیا، حالانکہ صحیح البخاری میں احادیث کو تراجم کے اعتبار سے ترتیب

بجائوں کی بنیاد ایک تو قرآن مجید کی اس آیت پر ہے: ”جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنا کی جاتی ہیں تو ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں“ (۸ [الأنفال: ۲])۔ نیز ایک حدیث نبوی ہے جسے حدیث جبریل علیہ السلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس میں فرشتہ وحی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ایمان و اسلام کا مفہوم سمجھانے کے لیے ایک اعرابی کے لباس میں مسجد نبوی میں وارد ہوئے تھے۔ اس حدیث کے راوی حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی میں تھے۔ جبریل علیہ السلام ایک اعرابی کے لباس میں اندر آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اسلام کی تعریف پوچھی تو آپ نے فرمایا کہ اقرار شہادتیں، اقامت صلاۃ، اداۃ زکوٰۃ، روزہ رمضان اور صاحب استطاعت کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا۔ پھر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! ایمان کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ تو اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، کتابوں پر، آخرت کے دن پر، تقدیر کے خیر و شر کے من جانب اللہ ہونے پر ایمان لا۔ یہ سن کر انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! آپ نے سچ کہا ہے (مسلم: الصحیح، کتاب الایمان)۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایمان کا تعلق تصدیق قلبی سے اور اسلام کا تعلق اعمال ظاہری کے بجا لانے سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ (الفقه الاکبر، ص ۳۵) کے نزدیک ایمان اور اسلام میں محض لفظی فرق ہے، حقیقت میں دونوں ایک ہیں۔ یہ ممکن نہیں کہ اسلام ایمان کے بغیر یا ایمان اسلام کے بغیر پایا جائے، بلکہ دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور دین کا اطلاق ایک اہم جامع کے طور پر ایمان، اسلام اور تمام احکام شرائع پر ہوتا ہے۔ امام ابو منصور الماتریدی (شرح الفقه الاکبر، ص ۷ بعد) کہتے ہیں کہ ایمان اور اسلام میں کوئی فرق نہیں، اس لیے کہ اسلام نام ہے اللہ کی معرفت کا، اور اسلام کا مقام ہے قلب انسانی جس پر کتاب اللہ کی یہ آیت شاہد ہے: ”تو کیا جس کے سینے کو اللہ اسلام کے لیے کھول دے گویا یہاں اسلام ایمان کے مترادف ہے۔ ان کے نزدیک توحید کے اقرار، معرفۃ اللہ (اللہ کی ذات کو کما حقہ جاننا)، ایمان اور اسلام کے مجموعے کو، ”الدین“ کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اللہ کے

اردو اور انگریزی تراجم بھی دستیاب ہیں۔

ماخذ : (۱) Brockelmann: GAL ۱۴: ۱۶۰
بعد، نملہ، ۱: ۲۶۵: (۲) النووی: تہذیب، طبع
Wüstenfeld، ص ۵۳۸، بعد: (۳) ابن خلکان: وئیات
الایمان، طبع Wustendfeld، عدد ۷۲۷: ۱۹۱۵۳: (۴) ابن
حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۷ھ: ۱۰: ۱۲۶ تا
۱۲۸: (۵) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ متعلق معنی
بذیل مادہ ابوالحسن مسلم بن حجاج: (۶) Goldzieher:
Studien Muh. ۲: ۲۳۵، بعد: (۷) سرکیس: بحکم
المطبوعات، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۳ء، عود ۳۶۳ و ۱۷۳۶: (۸)
صدیق حسن خان: الحظہ فی ذکر الصحاح السنۃ: (۹) شاہ عبدالعزیز
: بستان الحمدین، مطبوعہ دہلی، اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی۔

○

مُسْنَد : رک بہ حدیث۔

○

مُسَوَاک : (ع) جمع : مساویک : فصیح عربی اور
کتب احادیث میں اس کے لیے لفظ مسواک، جمع سوک (استعمال
ہوا ہے۔ عربی میں ساک یوک کے معنی ہیں ملنا، رگڑنا وغیرہ
اور سوک یوک، یعنی دانتوں کو ملنا اور صاف کرنا، تسوک
واستاک، معنی مسواک سے دانت صاف کرنا (دیکھیے لسان
العرب اور بحکم متن اللغۃ بذیل مادہ سوک)۔ اصطلاحاً
مسواک دانت صاف کرنے کی ریشہ دار لکڑی کو کہتے ہیں (نور
اللغات، بذیل مادہ) جو عموماً، جھنگلیا کے برابر موٹی اور پاشت
بھری ہوئی ہے جس کے ایک سرے کے ریشے کو چہا کر یا کوٹ
کر نرم کر لیا جاتا ہے۔

مسواک کرنا سنت ہے۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم ہر نماز سے پہلے مسواک کیا کرتے تھے (احمد: مسند، ۵
: ۲۲۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر مداوت
و مواظبت فرمائی یہاں تک کہ آپؐ نے وفات کے قریب بھی
مسواک استعمال فرمائی جو کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے چبا کر
آپؐ کو دی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب المغازی، باب ۸۳)۔
مسواک عام طور پر وضو سے پہلے کی جاتی ہے اور یہی

دیا گیا ہے۔ ہاں محمد مسلم کی الصحیح میں احادیث کی ترتیب
دریافت کرنے کے لیے زیادہ وقت نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فقہ
کے ان تصورات سے بہت قریبی تعلق ہے جو ان سے مطابقت
رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث کے ایسے عنوانات قائم
کیے گئے ہیں جو صحیح البخاری کے تراجم سے مماثل ہیں، تاہم
اس کام کی تکمیل انہوں نے خود نہیں کی جیسا کہ اس بات سے
ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عنوانات الصحیح کے مختلف نسخوں میں یکساں
نہیں ہیں۔ مسلم کے اور احادیث کے دیگر مجموعوں میں ایک اور
فرق یہ ہے کہ انہوں نے اسناد پر خاص توجہ دی ہے یہاں تک
کہ ان کی تصنیف میں ایک حدیث کے بعد اکثر متعدد مختلف
اسانید مذکور ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف
متن کی تہمید کا کام دیتے ہیں۔ امام مسلم نے اس ضمن میں جس
صحت کا اہتمام کیا ہے اس کی بنا پر ان کی تعریف کی جاتی ہے،
لیکن فقہی اعتبار سے البخاری کو ان پر فوقیت حاصل ہے جس کا
ان کے النووی ایسے عقیدت مند نے بھی اعتراف کیا ہے جنہوں
نے صحیح مسلم کی ایک شرح بھی لکھی ہے جو بطور خود اسلامی
شریعت اور فقہ کی معلومات کے اعتبار سے ایک نہایت اہم اور
قابل قدر تصنیف ہے۔

امام مسلم نے اپنی تصنیف کے شروع میں علم حدیث
کے متعلق ایک مقدمہ بھی لکھا ہے۔ خود اس تصنیف کے (۵۴
عنوانات) ہیں جو حدیث کے عام موضوعات سے متعلق ہیں:
ارکان خمسہ، نکاح، غلامی، تارک مال، میراث، جاد، قربانی،
آداب اور رواج، انبیاء و صحابہ، قضا و قدر اور دوسرے دینی
اور عاقبت سے متعلق موضوعات۔ یہ کتاب تفسیر قرآن کے
عنوان پر ختم ہوتی ہے جس میں صرف ۳۳ حدیثیں ہیں، اس
کے مقابلے میں کتاب الایمان میں ۳۸۰ حدیثیں ہیں اور اس
سے اس تصنیف کا آغاز ہوتا ہے۔ کتاب الایمان میں اسلام کے
مبادیات پر ایک سیر حاصل تبصرہ ہے۔

الصحیح کی متعدد شروح کے متعلق دیکھیے براکلمان:
تاریخ الادب العربی (تقریب) ۳: ۱۸۰ تا ۱۸۵، جس کے ساتھ
علی بن سلیمان المغربی کی تصنیف وشی الدبیاج علی صحیح مسلم بن
الحجاج، قاہرہ ۱۲۹۸ھ، کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ صحیح مسلم کے

کئی سرداروں نے آپؐ کے منصب نبوت کی نقالی کی کوشش کی اور متنبی بن بیٹھے۔ جن میں قبیلہ بنو حنیفہ کا مسئلہ کذاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں جھوٹی نبوت کا ڈھونگ رچایا۔

بنو حنیفہ کا قبیلہ نجد کے علاقہ یمامہ میں آباد تھا۔ یہ قبیلہ بڑا بہادر اور طاقتور سمجھا جاتا تھا۔ جب ۹ ہجری میں عرب کے بت سے وفود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو بنو حنیفہ کا ایک وفد بھی آیا۔ اس وفد میں مسئلہ کذاب بھی تھا۔ مسئلہ کو بنو حنیفہ میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی۔ اسے ”رحمان“ اور ”رحمان الیمامہ“ کہا جاتا تھا۔ اس نے خاصی لمبی عمر پائی۔ ابن کثیر نے اس کی عمر ۱۵۰ برس بتائی ہے (البدایہ والنہایہ ۵: ۵۰)۔

مسئلہ کذاب نے وطن واپس جا کر ایک عیارانہ اور شاطرانہ منصوبہ بنایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت میں حصہ دار بننا چاہا۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لکھ بھیجا کہ مجھے بھی اپنی نبوت میں شریک کر لیا جائے یا اپنے بعد منصب نبوت کو میری طرف منتقل کر دیا جائے۔ پیغمبر علیہ السلوۃ والسلام کو بھی اس بارے میں کوئی اختیار نہیں۔ ابن کثیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ جب مسئلہ کذاب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت میں شرکت کا اعلان کیا تو آپؐ نے اسے کذاب و مفتری قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ میں تو اسے معمولی سے معمولی چیز بھی دینے کو تیار نہیں ہوں (البدایہ والنہایہ ۵: ۵۰)۔

پیشتر اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسئلہ کذاب کے خلاف کوئی کاروائی کرتے آپؐ اس دار فانی سے رخصت ہو گئے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی مرتد اور باغی قبائل سے ٹھٹھنے کے لیے گیارہ لشکر مختلف اطراف و اکناف میں بھیجے اور ان میں سے ایک لشکر مسئلہ کی طرف بھیجا۔ یمامہ میں مسئلہ کذاب اپنے ارد گرد لوگوں کو جمع کرتا رہا یہاں تک کہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ اس کے پیروکار بن گئے۔ اتنے میں بنو تیم کی ایک کاہنہ اور نبوت کی

آپؐ کا معمول تھا (مسلم، کتاب اللہارۃ، حدیث ۴۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ مسواک کا تلازم امت پر شاق گزرے گا تو اسے ہر نماز کے لیے لازمی کر دیا جاتا (البخاری، کتاب الاذان، باب ۸، مسلم، کتاب اللہارۃ، حدیث ۴۲؛ ابو داؤد: السنن، کتاب اللہارۃ، باب ۲۵؛ الترمذی: الجامع السنن، کتاب اللہارۃ، باب ۱۸) مگر ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ آپؐ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کرنے کو لازمی قرار دیا تھا (ابو داؤد: السنن، کتاب اللہارۃ، باب ۲۵) ایک روایت میں مجھے کی نماز سے قبل مسواک کرنے کو واجب کہا گیا ہے (النسائی، السنن: کتاب الجمعہ، باب ۶۶)۔

مسواک کی اہمیت و فضیلت متعدد احادیث میں منقول ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب حدیث، بدو مفتاح کنوز السنن)۔ مسواک کرنے سے بہت سے طبی فوائد حاصل ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مسواک کرنے سے دانت صاف رہتے ہیں اور دانتوں کی صفائی اور صحت کا اثر براہ راست جسمانی صحت پر پڑتا ہے۔ اگر دانت صاف اور تندرست نہ ہوں تو اس سے جسمانی صحت بھی خراب ہو جاتی ہے۔ جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ جسمانی صحت کا راز دانتوں کی صفائی میں مضمر ہے۔ ظاہر یہ کہ نزدیک بعض روایات کے مطابق مسواک واجب ہے، مگر دوسرے مسالک فقہ میں مسواک کا استعمال سنت قرار دیا گیا ہے بالخصوص پانچ موقعوں پر: (۱) نماز کے لیے؛ (۲) وضو کے لیے؛ (۳) تلاوت قرآن مجید سے پہلے؛ (۴) سوکر اٹھنے کے بعد؛ (۵) جس وقت منہ کی تروتازگی جاتی رہے (دیکھیے الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۱، ۱۱۷ تا ۱۱۸، ۱۱۹)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مسئلہ کذاب: ابو ثمامہ مسئلہ بن ثمامہ بن کثیر بن حبیب بن الحارث بن عبدالحارث ابن عدی بن حنیفہ یمامہ کا جھوٹا مدعی نبوت (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۰) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کامیابی کو دیکھ کر عرب کے

جمولی دعویدار عورت سہاج [رک ہاں] الجزیرہ (عراق) سے
 آنمودار ہوئی۔ اس جاہ طلب اور طالع آزا عورت کے ساتھ
 ہزاروں کی تعداد میں مسلح مرید اور پیروکار تھے۔ سید نے یہ
 سوچا کہ ایک طرف مسلمانوں کی فوج حملہ آور ہونا چاہتی ہے
 اور دوسری طرف سہاج اپنے لاؤ لٹکر سمیت آدمکی ہے۔
 سید نے جیلے بنائے اور یمامہ کی پیداوار کا نصف حصہ دینے
 کے وعدے پر سہاج کو قابو کر لیا اور دونوں میاں بیوی بچے پر
 رضامند ہو گئے۔ سید کذاب کے قتل کے بعد سہاج عراق
 واپس چلی گئی اور ایک بیان کے مطابق امیر معاویہؓ کے عہد
 خلافت میں مسلمان ہو گئی تھی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل کی
 سرکردگی میں ایک لشکر سید کذاب کی طرف روانہ کیا۔ چونکہ
 سید کذاب کے ساتھ چالیس ہزار کا لشکر جبار تھا، اس لیے
 بعد میں حضرت شرمیلؓ بن حنہ کو ایک لشکر دے کر عکرمہؓ کی
 مدد کے لیے بھیج دیا۔ حضرت عکرمہؓ نے یمامہ پہنچتے ہی ملک کا
 انتظار کیے بغیر حملہ کر دیا۔ سید کی کثیر التعداد فوج نے عکرمہؓ کو
 پپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کو اس کی
 اطلاع ملی تو بہت غصا ہوا۔ ناراض ہو کر عکرمہؓ کو دوسری مہم
 پر روانہ کر دیا اور شرمیلؓ کو حکم دیا کہ وہ جہاں ہیں وہیں رکے
 رہیں، یہاں تک کہ خالدؓ بن الولید ان کے پاس پہنچ جائیں۔
 عکرمہؓ کی پہاڑی کے بعد جب سید کذاب کے لشکر کی قوت اور
 تعداد کا صحیح اندازہ ہوا تو حضرت صدیقؓ نے خالدؓ بن الولید کو
 اس کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ ابھی یمامہ پہنچتے نہ پائے تھے
 کہ راستے میں بنو حنیفہ کے نہایت معزز لوگوں پر مشتمل لشکروں
 مارنے والا ایک دستہ ملا جس کی قیادت ان کا سردار حماد بن
 مرادہ کر رہا تھا۔ حماد کو گرفتار کر لیا گیا۔ اور دستے کے باقی سب
 آدمی قتل کر دیے گئے۔ اسلامی لشکر نے آگے بڑھ کر یمامہ کے
 ایک مقام عقراء پر قیام کیا، جہاں سید اپنے چالیس ہزار لشکر
 کے ساتھ پہلے ہی موجود تھا۔

دوسرے دن دونوں فوجوں کا آمناسامنا ہوا۔ دونوں
 فوجوں میں کھسمان کارن پڑا۔ سید کی فوج بھی بے جگری سے
 لڑی۔ فریقین کے بہت سے آدمی کام آئے۔ سید کی فوج نے

مسلمانوں کو پپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ ان کے حوصلے اتنے بلند
 ہو گئے کہ حضرت خالدؓ کے خیمے پر بلر بول دیا۔ مسلمانوں نے
 سنبھل کر پھر حملہ کیا اور بہادری کے خوب جوہر دکھائے۔
 حضرت خالدؓ نے پلٹ کر اس زور کا حملہ کیا کہ دشمن کے پچکے
 پھوٹ گئے اور وہ پپا ہونے پر مجبور ہو گیا۔ سید کی فوج کا
 ایک ایک آدمی بہادری سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں ڈھیر
 ہوتا رہا یہاں تک کہ ان کے کشتوں کے پٹھے لگ گئے۔ بالآخر
 دشمن مقابلے سے تنگ آکر میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور
 قریب ہی ایک چار دیواری والے محفوظ باغ میں پناہ لی۔
 مسلمانوں نے اس قلعہ کا محاصرہ کر لیا۔ چار دیواری کی وجہ سے
 اندر جانے کا راستہ نہیں تھا۔ مسلم مجاہدین میں سے رسولؓ خدا
 کے خادم حضرت انسؓ بن مالک کے بھائی حضرت براءؓ بن مالک
 [رک ہاں] کے اصرار پر انہیں باغ کی دیوار پر پہنچا دیا گیا۔ وہ کود
 کر باغ کے اندر جا پہنچے اور لڑتے بھڑتے اور دشمنوں کو کانٹے
 دروازے کی طرف پھینکتے چلے گئے یہاں تک دروازہ کھولنے
 میں کامیاب ہو گئے۔ حضرت براءؓ نے دشمن کے تقریباً ایک سو
 سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا اور خود انہیں اسی کے
 قریب دفن آئے تھے (سیر اعلام النبلاء: ۱: ۱۳۲)۔ مسلمان
 مجاہدین باغ کے اندر داخل ہو گئے اور شدید جنگ ہونے لگی۔
 فریقین بڑی بے جگری سے لڑے۔ کشتوں کے پٹھے لگ گئے۔
 سید کذاب کے متوہین کی تعداد زیادہ تھی۔ اتنی خون ریزی
 اور قتل و غارتگری ہوئی کہ اس باغ کا نام حدیقۃ الموت (یعنی
 موت کا باغ) رکھ دیا گیا۔ اس معرکے میں سید کذاب بھی
 مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ جنگ یمامہ میں مسلمان خواتین
 نے بھی حصہ لیا اور بڑی جرأت و بہت کا مظاہرہ کیا، بالخصوص
 ام عمارہؓ سید کذاب نے بہادری سے لڑتے ہوئے گیارہ
 دفن کھائے اور اس کا ایک ہاتھ بھی کٹ گیا۔ وہ سید کذاب
 کو قتل کرنے کے لیے آگے بڑھی تو سید نے وار کر کے اس
 کا ہاتھ کاٹ دیا (سیر اعلام النبلاء: ۲: ۴۴۳)۔ مسلمانوں کے
 جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کی یہ خواہش تھی کہ
 سید اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے وحشی نے جو حربہ بھیجئے کا ماہر
 تھا اس کے سینے میں نیزہ مارا۔ اتنے میں ایک انصاری نے بڑی

جنوب مشرق کی جانب کوئی سو میل دور روسی ایرانی سرحد پر ہری روڈ [رگ ہاں درآ] دیکھیے Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate ص ۴۰۷ (بعد) میں جاتا ہے۔

مشہد کو ایک لحاظ سے اسلام سے قبل کے زمانے کے طوس [رگ ہاں] کا جائیں کتا جا ہے۔ بسا اوقات غلطی سے طوس کے ساتھ اس کا التباس کیا جاتا رہا ہے۔

نوقان یا سناہز کے گاؤں میں جو اس میں شامل ہے اسلامی تاریخ کی دو بڑی شخصیتیں دس سال کے عرصے کے اندر اندر دفن ہوئیں، یعنی خلیفہ ہارون الرشید اور (امام) علی الرضا بن موسیٰ۔

جب ہارون الرشید خراسان میں فوج کشی کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا تو وہ سناہز کے ایک دیہاتی محل میں بیمار پڑ گیا جہاں اس نے آخر قیام کیا تھا اور چند روز کے اندر ہی فوت ہو گیا (۶۸۰۹/۱۹۳)۔

ہارون کی وفات کے کوئی دس سال بعد المامون نے بھی مرو جاتے ہوئے چند روز کے لیے اس محل میں قیام کیا تھا۔ اس کے ساتھ اس کے داماد امام علی الرضا بن موسیٰ بھی تھے جو خلیفہ السلسین کے عہدے کے لیے نامزد ہو چکے تھے اور اثنا عشریوں کے آٹھویں امام مانے جاتے ہیں۔ یہ ۶۸۰۳/۶۸۱ میں اچانک یہاں انتقال فرما گئے۔

سناہز (نوقان) کو تمام شیعہ دنیا میں عزت و محرم کا جو مقام حاصل ہے، وہ کچھ خلیفہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس مقدس امام کے رونے کی وجہ سے ہے اور وقت گزرنے پر اسی وجہ سے یہ جگہ ایک معمولی سے گاؤں سے بڑھ کر ایک بہت بڑے شہر کی شکل اختیار کر گئی اور اسے "المشد" کے نام سے پکارا جانے لگا، جس کا نام "مشرق خانقاہ" ہے (ابتدائی معنی ایسے شہید کا مدفن جو آخرت کے اہل بیت میں سے ہو)۔ ابن حوقل (ص ۲۱۳) اس مقدس خانقاہ کو صرف مشہد کتا ہے۔ یا قوت (۳: ۱۵۳) زیادہ صحت کے ساتھ المشد الرضادی "روضہ اقدس الرضا" لکھتا ہے۔ فارسی ناموں میں مشہد مقدس ہے (مثلاً "حمہ اللہ المسمیٰ" ص ۱۵۷)۔ مقامات کے ناموں کے سلسلہ میں

تیزی سے آگے بڑھ کر تگوار کا دار کردیا۔ اس طرح وہ دیں دیر ہو گیا (سیر اعلام النبلاء: ۱۳۰: ۱۳۲)۔

میل کے قتل کے بعد اس کی قوم بنو حنیفہ نے صلح کی خاطر ہتھیار ڈال دیئے۔ بنو حنیفہ کا سارا مال اور ہتھیار ضبط کر لیے گئے۔ شرائط صلح طے ہو چکے تھے کہ حضرت ابو بکر صدیق کا حضرت خالد کو حکم پہنچا کہ بنو حنیفہ کے تمام بالغ آدمی قتل کر دیئے جائیں، لیکن حضرت خالد نے صلح نامہ طے پا جانے کے بعد ایسا کرنے سے معذوری ظاہر کی، کیونکہ یہ غداری اور بدعہدی کے مترادف تھا۔ مسلمانوں کا یہ طرز عمل دیکھ کر بنو حنیفہ نے اسلام قبول کر لیا۔

جنگ یمامہ میں بڑی خونریزی ہوئی۔ فریقین کا بہت زیادہ جانی نقصان ہوا۔ چھ سات سو مسلمان شہید ہوئے جن میں بعض اکابر اور نامور قراء اور حفاظ بھی شامل تھے (دیکھیے الکامل ۲: ۳۶۶ تا ۳۶۷)۔ ایک روایت کے مطابق بنو حنیفہ کے دس ہزار اور دوسری کے مطابق اکیس ہزار آدمی کھیت رہے (البدایہ: ۳۲۵: ۰؛ الکامل ۲: ۳۶۵)۔

جنگ یمامہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ہوئی۔ بعض مورخوں نے ۱۱ھ لکھا ہے اور بعض کے نزدیک ۱۲ھ میں ہوئی۔ ابن کثیر نے اس کی تطبیق یوں کی ہے کہ ۱۱ھ میں شروع اور ۱۲ھ میں ختم ہوئی (البدایہ و النہایہ: ۳۲۶: ۶)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○
مُشَرِّک : رک بہ شرک۔

○
مُشَہِد : (المُشَہِد) ایران کے صوبہ خراسان [رگ ہاں] کا صدر مقام ایران میں شیعوں کی سب سے بڑی زیارت گاہ ہے۔ یہ سطح سمندر سے تین ہزار فٹ کی بلندی پر ۵۹ درجہ ۳۵ دقیقہ طول البلد مشرقی (گریجویچ) اور ۱۶ درجہ ۱۷ دقیقہ عرض بلد شمالی پر کشف رود کی آبادی میں جو دس سے ۲۵ میل تک چوڑی ہے واقع ہے۔ کشف رود کا نام "آب مشہد" بھی ہے جو طوس [رگ ہاں] کے کنڈروں سے کوئی بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹی سی جمیل چشمہ جیلاس سے نکلتا ہے اور مشہد سے

Glory of the Shia World میں جو مفصل اور صحیح معلومات بہم پہنچائی ہیں، ان معلومات پر مبنی ہیں جو انگریزی سفارت خانے کے آتشی خان بہادر احمد دین خان (دیکھیے J.R.A.S ۱۹۱۰ء ص ۱۱۳ اور The Shia World '۳ نیز دیکھیں کرزن ۱: ۱۵۳ بعد اور مبدی العلوی' ص ۱۷ تا ۲۲) نے حاصل کی تھیں۔

حرم مقدس کے پاس شہر کے معروف ترین اور متول ترین بازار ہیں۔ ایسے مدارس بھی ہیں جن کے ساتھ پیش قرار اوقاف ہیں۔ نفع بخش سرائیں ہیں اور مقبول عوام حمام بھی ہیں۔ یہ تمام عمارتیں وہاں کے سکونتی مکانوں کی طرح سب کی سب حضرت امام سے متعلق ہیں جو یہاں مدفون ہیں اور ان مجتہدین کے قبضے میں ہیں جو ان کی طرف سے یہاں کے نظم و نسق کے ذمہ دار ہیں۔ بست کی تمام جائداد ان سے منسوب ہے۔ متولی حضرت امام کی ملکیت میں ایران کے تمام صوبوں میں املاک اراضی، عمارتیں، نرس قنات وغیرہ بالخصوص مشہد کے قرب و جوار یا اس سے کچھ فاصلے پر موجود ہیں۔ اس وسیع آمدنی کے علاوہ جو ان جائدادوں کی پیداوار یا کرایوں کی صورت میں جمع ہوتی ہے، زائرین کے تحفے تحائف بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح خرچ بھی بہت زیادہ ہے۔ مثلاً اعلیٰ حکام، کثیر تعداد میں ملازمین اور خدام کی تنخواہیں، زائرین کے نگر کے اخراجات، مرمتوں کا خرچ، روشنی اور سامان زیبائش وغیرہ۔ حرم کی آمدنی لازمی طور پر ہر زمانے میں مختلف رہی ہے۔ صفوی عہد کے خاتمہ کے قریب آمدنی پندرہ ہزار پاونڈ سالانہ کے قریب بتائی جاتی ہے اور Fraser کی پہلی سیاحت (۱۸۲۲ء) کے وقت دو ہزار یا اڑھائی ہزار پونڈ کے قریب رہ گئی تھی، کیونکہ یہ زمانہ بے حد پر آشوب تھا (Fraser: Narrative ص ۳۵۶)۔ بعد کے سیاح مثلاً Basset (۱۸۷۸ء) اور کرزن (۱۸۸۹ء) نے امام کی آمدنی کا اندازہ سولہ سترہ ہزار پونڈ سالانہ کے درمیان لگایا۔ انیسویں صدی کے آخری عشرے میں Massy (ص ۱۱۰۶) اور Yate (ص ۳۳۳) بیس ہزار پونڈ کا اندازہ بتاتے ہیں۔ ابراہیم بیگ کا اندازہ (کتاب مذکور ص ۳۳) چالیس ہزار پونڈ کا ہے، جو یقیناً بہت زیادہ ہے۔

”مشہد“ کا لفظ سب سے پہلے المقدسی (ص ۳۵۲) نے استعمال کیا ہے، یعنی دسویں صدی کی آخری تہائی میں۔ چودھویں صدی کے وسط میں ابن بطوطہ سیاح (۷۷: ۳) شہر ”مشہد الرضا“ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے اواخر میں لوقان کا نام چودھویں صدی کے پہلے نصف تک اہلحانی عہد میں سکوں پر بھی کندہ ہوتا رہا (دیکھیے Codrington: A Manuel of Musalman Numis matics لنڈن ۱۹۰۳ء ص ۱۸۹)۔ غالباً تدریجی طور پر المشہد یا مشہد کے مقابلہ میں متروک ہونے لگ گیا۔

محمد حسن خان منبع الدولہ کی تصنیف مطلع العین (۳ جلدیں تیران ۱۳۰۱/۳-۱۳۰۳ھ) میں مشہد کی مفصل تاریخ موجود ہے۔ اس کتاب کی دوسری جلد خالصہ مشہد کی تاریخ اور جغرافیائی حالات وغیرہ کی تفصیل کے لیے مخصوص ہے اور اس میں ۱۲۲۸ھ/۱۰۳۶ء سے ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۳ء تک کے کل واقعات درج ہیں۔

مشہد اب مشرقی ایران کا مرکز اور خراسان کے صوبے کا پایہ تخت ہے۔ اٹھارہویں صدی میں جس وقت سے افغانوں نے اس کے مشرقی حصے پر قبضہ کیا، یہ صوبہ اپنی پہلی وسعت کے لحاظ سے اب آدھا بھی نہیں رہا (دیکھیے Le Strange: کتاب مذکور ص ۳۸۳ بعد، Isf: ۱۱: ۲۰۸ بعد، ۲: ۹۶۶ خراسان)۔ قرون وسطیٰ میں مشہد کا پیش رو طوس نہیں بلکہ نیشاپور، اس وسیع اور اہم صوبے کا پایہ تخت تھا۔ نادری بادشاہوں کے زوال کے بعد عام طور پر یہاں ایک شہزادہ ہی گورنری کے منصب پر فائز تھا۔ ۱۸۳۵ء سے متولی ہاشمی یعنی روضہ امام کی تولیت کا بااقتدار اور نفع بخش عہدہ بھی عام طور پر گورنری کے عہدے کے ساتھ ہی شامل ہوتا ہے (دیکھیے Yate: کتاب مذکور ص ۳۲۲)۔

غیر مسلموں کے لیے بست کے رقبے میں داخل ہونا قطعاً ممنوع ہے۔ قدیم زمانے میں یہ قاعدہ ایسی سختی کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ Clavijo نے (دیکھیے مآخذ) ۱۴۰۳ء میں امام الرضا کے روضہ اقدس کی زیارت کی تھی۔ Sykes نے J.R.A.S ۱۹۱۰ء ص ۱۱۳۰ تا ۱۱۳۸ میں اور

نکے

زمانہ قدیم ہی سے حرم مقدس کے نظام کا متمم اعلیٰ ایک متولی باقی ہوتا رہا ہے، جو مقدس بارگاہ کا منتظم اور بہت بڑی جائداد کا خزانہ دار ہونے کی حیثیت میں بڑی ہارسون شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ اب متولی باقی کا عہدہ وقت کے حاکم یا گورنر ہی کو تفویض کر دیا جاتا ہے (دیکھیے Yate، ص ۳۲۲)۔ (۳۳۳)

متولی باقی کے ماتحت معاون کے طور پر متعدد حکام کام کرتے ہیں جنہیں متولی کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حرم مقدس کے مدارج متوجہ رکھنے والے مذہبی پیشواؤں کی حکومت بھی اس کے ماتحت ہوتی ہے جس میں مجتہدین کو جو فقہ و شرع میں پوری پوری مہارت رکھتے ہیں اور عام طور انہیں بڑا اقتدار اور رسوخ حاصل ہوتا ہے۔ پہلا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد نچلے درجہ کے باقاعدہ فوج کے علمائے ہوتے ہیں جو نماز پڑھاتے ہیں، مدرسوں میں تعلیم دیتے رہتے ہیں اور زائرین کے مناسک زیارت کی تکمیل کراتے ہیں۔

مشہد میں ہر سال کتنے زائرین آتے ہیں؟ ان کی تعداد کے متعلق انیسویں صدی میں مختلف اندازے لگائے گئے ہیں۔ Yate (ص ۳۳۳) انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں زائرین کا اوسط اندازہ تیس ہزار لکھتا ہے۔

ہر زائر جو مشہد میں آتا ہے حق رکھتا ہے کہ وہ تین روز تک (بقول Vamberry چھ روز تک) مہمان رہ سکے۔ حرم مقدس میں بالا خیابان کے جنوب میں (دیکھیے نقشہ: Yate، ص ۳۲۲) ایک خاص نگر خانہ ہے جو زائرین کے لیے مخصوص ہے، یہاں روزانہ پانچ چھ سو آدمیوں کو کھانا مفت مہیا کیا جاتا ہے (دیکھیے Vamberry (۱) کتاب مذکور، ص ۳۲۳؛ Eastern Persia: Goldsmith، ۱: ۳۶۳؛ (۲) اور کرزن ۱: ۱۶۲)۔

ہر زائر جو علی الرضا کے مزار کی زیارت مجوزہ طریق سے کر لے اسے مشہدی کھانے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

ایران میں کل زیارت گاہوں کے مقابلے میں مشہد پہلے درجہ کی زیارت گاہ ہے۔

ایران میں مشہد مقدس اسلامی دینیات اور فقہ کی تعلیمات کا مرکز ہے۔ یہاں ان علوم کی تعلیم کے لیے کئی مدرسے قائم ہیں۔ ان کی فہرست مع تواریخ قیام Fraser نے (ص ۳۵۶ تا ۳۶۰) دی ہے، جو موجودہ ۱۶ مدرسوں میں سے ۱۳ کا ذکر کرتا ہے۔ خانیکوٹ بھی (ص ۱۰۷) ۱۳ مدرسوں کا نام لیتا ہے۔

فن تعمیر کی خوبصورتی کے لحاظ سے عہدہ ترین مدرسہ مرزا جعفر کا ہے جو ۱۰۵۹ھ/۱۶۳۹ء میں تعمیر ہوا اور مرزا جعفر مذکور نے اس کے لیے بیش قرار رقم وقف کر دی، کیونکہ وہ ہندوستان سے بے شمار دولت کما کر لایا تھا۔ عام طور پر یہ مدرسہ مشہد میں تیسرے درجے کی شان دار عمارت شمار ہوتی ہے، جس میں مسقف ایوان، طاقہ دار صحن اور گران ہائش و نگار ہیں، جو ایران کے مذہبی فن تعمیر کی بہترین مثال ہے Fraser (ص ۳۶۶، ۳۶۷)۔ مدرسہ مرزا جعفر ہی پر موقوف نہیں، اس قسم کے دوسرے مدرسے بھی ہیں جن کے ساتھ بیش قرار اوقاف ملحق ہیں مثلاً پائیں پا (دونوں سلیمان اول کے عہد کے ہیں) جن کے بانی وہ ایرانی تھے، جنہوں نے ہندوستان جا کر بے شمار روپہ پیدا کیا (دیکھیے مؤرخ الذکر دو مدرسوں کی بنیاد کے حالات کے متعلق Fraser (۱) ص ۳۵۷ تا ۳۵۹؛ (۲) The Glory of the Shia World: Sykes، ص ۲۶۷ تا ۲۶۹)۔

مدرسوں میں طالب علم رہتے بھی ہیں اور ان کے گزر اوقات کی کفالت اوقاف کی آمدنی سے ہوتی ہے۔ جو طالب علم مشہد میں نو سال کا نصاب تعلیم ختم کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا خواہاں ہو، وہ مشہد علی (نجف اشرف) میں جاتا ہے اور وہاں کے اساتذہ کے درس میں شریک ہوتا ہے جو شیعہ مذہب کے علم دین کے بارے میں اعلیٰ درجے کے مستند استاد مانے جاتے ہیں۔

مشہد میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہو چکی ہے (۱۹۵۶ء) جہاں اور مضامین کے علاوہ اردو کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔
ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○
مشہد حسینؑ : (کرلا) فرات کے مغرب میں

عطا ہو چکے تھے۔ ابن حوقل (طبع ڈخویہ، ص ۱۶۶) ۹۷۷ء کے قریب ایک بہت بڑے مشہد کا ذکر کرتا ہے جس کے ایوان پر ایک گنبد بنا ہوا تھا اور جس میں داخل ہونے کے لیے دونوں طرف دروازے تھے۔ یہ گویا حضرت امام حسینؑ کا مقبرہ تھا اور ابن حوقل ہی کے زمانے میں مرجع زائرین بنا تھا۔ ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ء میں ضبہ بن محمد الاسدی نے جو عین النمر میں رہتا تھا اور کئی قبائل کا سردار تھا مشہد الحائر (کربلاء) کو دوسرے مقدس مقامات سمیت تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس جرم کی پاداش میں اس کے خلاف ایک تعزیری مہم بھیجی گئی جس کے آتے ہی وہ صحراء کی طرف بھاگ گیا (ابن مسکویہ: تجارب اللام، ۲: ۳۳۸، ۳۱۳) اور اسی سال شیعی المذہب عقد الدولہ بویسی (دیکھیے مذکورہ بالا ۱: ۱۳۳) نے مشہد علیؑ (النجف) اور مشہد حسینؑ (مشہد الحائر) کو اپنی خاص حفاظت میں لے لیا۔ (ابن الاثیر: ۵۱۸: ۱، حمد اللہ مستوفی، محل مذکور)۔

حسن بن الفضل نے جو ۳۱۳ھ/ ۱۰۲۳ء - ۱۰۲۴ء میں فوت ہوا، مشہد حسین کے روضہ اقدس کے گرد ایک دیوار تعمیر کرائی (ابن تقری بردی: نجوم، طبع Popper، ۲: ۱۲۳، ۱۲۱) اور ایسے ہی مشہد علی کے گرد بھی اس نے ایک دیوار بنوائی تھی (ابن الاثیر: ۱۵۴: ۹)۔

ربیع الاول ۳۰۷ھ/ اگست - ستمبر ۱۰۱۶ء میں دو موم بتیوں کے گر جانے سے ایسی آگ لگی کہ خدا کی پناہ۔ اس آتشزدگی سے قبہ اور دالالوں (رواق = اردو) کی عمارتیں راکھ کا ڈھیر بن گئیں (ابن الاثیر: ۲۰۹: ۹)۔

سلجوق سلطان ملک شاہ ۳۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء - ۱۰۸۷ء میں بغداد آیا تو اس نے مشہد علیؑ اور مشہد حسینؑ پر حاضری بھی دی (ابن الاثیر: ۱۰: ۱۰۳) اس زمانے میں یہ دونوں مقدس مزار المشدان کہلاتے تھے (ابندری الاصفہانی: تواریخ السلجوق، طبع Houtsma، در Recueil des textes، ۲: ۷۷، العراقان، البصران، الحیرتان، الممران وغیرہ میں شنیہ کی طرح)۔

۱۳۰۳ء میں منگول حکمران غازیان کربلاء کی زیارت کے لیے حاضر ہوا اور پیش بہا تھانک دربار عالی میں پیش کیے۔ اسے یا اس کے باپ ارغون کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ انہوں

بغداد کے جنوب سے جنوب مغرب کی طرف صحراء کے کنارے (یا قوت: نجوم، طبع و مستفاد، ۳: ۲۳۹) ایک زیارت گاہ قصر ابن ہبیرہ کے مقابل واقع تھی (الاصطری: در B.G.A.، ۱: ۸۵) دیکھیے البلاذری: فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۲۸۷: المقدسی B.G.A.، ۳: ۱۲۱)۔

کربلاء کا لفظ شاید آرامی زبان کے لفظ کربلاء اور (Daniel: ۳: ۲۱) اشوری لفظ کربلت (Karbballatu: ایک قسم کا سر کا لباس) سے متعلق ہے۔ زمانہ قبل عرب میں اس کا ذکر نہیں آیا۔

الحیرہ کی فتح کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے کربلاء میں مقام کیا (یا قوت، ۳: ۲۵۰)۔ عاشورہ کے دن (۱۰ محرم ۱۱ھ/ ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء) حضرت امام حسینؑ بن علیؑ (دیکھیے ۲: ۳۳۹) مکہ سے عراق، جہاں انہوں نے یزید کی حکومت کے خلاف دہڑے خلافت کرنے کا ارادہ کیا تھا، کی جانب کوچ کرتے ہوئے میدان کربلاء میں، جو نینوا (الہبری: ۳: ۲۱۹۰: ۳، یا قوت، ۳: ۸۷۰) بقول Massignon اب خیمہ قاما اور بقول موسل اشان نینوا کے ضلع میں واقع ہے، والی کوفہ کے لشکر سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے اور آپ کو الحائر میں دفن کیا گیا (یا قوت، ۲: ۱۸۸: ۲، بعد: الہبری، ۳: ۷۵۲: ۲، E.Herzfeld، ۲: ۲۲۱)۔

وہ مقام جہاں امام حسینؑ کے اعضا بریدہ جسم کو (آپ کے سر مبارک کے متعلق جو قطع کر کے یزید اول کے پاس دمشق بھیجا گیا) سپرد خاک کیا گیا تھا "قبر حسینؑ" کے نام سے مشہور ہوا اور بہت جلد شیعہ دنیا کی مشہور و معروف زیارت گاہ بن گیا (دیکھیے مادہ شیعہ)۔

۶۸۵ھ/ ۶۸۵ء - ۶۸۵ء ہی میں ہم دیکھتے ہیں کہ سلیمان بن صرد اپنے پیروں سمیت امام حسینؑ کے مزار پر گیا اور وہاں ایک دن اور ایک رات قیام کیا (الہبری، طبع ڈخویہ، ۲: ۵۳۵: ۲، بعد: ابن الاثیر، تاریخ، طبع Tornberg، ۵: ۱۸۳: ۹، ۳۵۸: ۲) نے اس سے بعد کی زیارتوں کا ذکر بھی کیا ہے، جن کا تعلق ۱۲۲ھ/ ۷۳۹ء - ۷۴۰ء اور ۳۶۶ھ/ ۱۰۲۴ء - ۱۰۲۵ء سے ہے۔ مشہد حسینؑ کے مجاہدین کو ام موسیٰ والدہ خلیفہ المدنی (الہبری، ۳: ۷۵۲) کی طرف سے خیرات کے طور پر اوقاف

نے دریائے فرات سے ایک نرنگالی تاکہ اس علاقے میں پانی کی رسد جاری ہو جائے۔

۹۳۱ھ/۱۵۳۳-۱۵۳۵ء میں سلطان سلیمان "ذی شان" دونوں مقدس مقامات کی زیارت سے مشرف ہوا۔ اس نے مشہد الحسینؑ کی نر (الحسینہ) کی مرمت کرائی اور ان برباد شدہ کھیتوں کو جو ریت میں دب چکے تھے، از سر نو باغات کی شکل میں تبدیل کرادیا، منارۃ العبد (دیکھیے نیچے) جسے پہلے "انگشت یار" کہا جاتا تھا، ۹۸۲ھ/۱۵۷۴-۱۵۷۵ء میں تعمیر ہوا تھا۔ ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں مراد ثالث نے علی پاشا بن الوند والی بغداد کو حکم دیا کہ (حضرت) امام حسینؑ کے مزار اقدس کی عمارت کو از سر نو تعمیر یا مرمت کرائے۔ ۱۶۲۳ء میں بغداد پر قابض ہونے کے ساتھ ہی عباس اعظم نے مشدان کو ایرانی حکومت کے لیے لے لیا۔ ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ کربلاء میں حاضر ہوا۔ رضیہ سلطانہ بیگم دختر شاہ حسین (۱۶۹۳ء تا ۱۷۲۲ء) نے بیس ہزار نادری اشرفیاں مسجد حسینؑ کی اصلاح کے لیے نذر کیں۔

تاجار خاندان کے بانی آغا محمد خان نے اٹھارہویں صدی کے اختتام کے قریب گنبد اور مینار پر سونے کا پترا چڑھایا (Jacob، در، A. Noldeke، ص ۶۵، نوٹ ۴)۔

کربلاء پر ایرانیوں کے عارضی قبضے کے بعد ۱۸۳۳ء میں نجیب پاشا نے بزور شمشیر اس شہر پر ترکی حکومت قائم کر دی۔ قدیم شہر کا جس قدر حصہ موجود ہے، اس کی تفصیلی زیادہ تر منہدم کرا دی گئیں۔ ۱۸۷۱ء میں مدحت پاشا والی عراق نے یہاں سرکاری دفاتر کی تعمیر شروع کرا دی، جو تکمیل رہی۔ اس نے ملحقہ منڈی کی توسیع بھی کی (مشہد حسین کے تاریخی ماخذ کے لیے دیکھیے A. Noldeke، کتاب مذکور، ص ۳۵ تا ۵۰)۔

موجودہ زمانے میں کربلاء اپنی آبادی کی بدولت سارے عراق میں دوسرے درجے کا سب سے بڑا اور غالباً سب سے زیادہ مالدار شہر ہے۔ یہ صرف اسی وجہ ہی سے نہیں کہ بیشمار زائرین روضہ امام حسینؑ کی زیارت کے لیے یہاں آتے ہیں بلکہ اس وجہ سے بھی کہ نجف اور مکہ معظمہ کو جانے والے سب قافلے بھی یہیں سے بن کر جاتے ہیں۔ ایک زرخیز سیلابی میدان کے کنارے پر واقع ہونے کے باعث یہ شہر گویا اندرون

عرب کی تجارت کے لیے صحرائی بندرگاہ کا کام دیتا ہے۔ پرانا شہر اپنی پرتچ گلیوں سمیت موجودہ زمانے کے مفاہات سے گھر گیا ہے۔ یہاں کی نصف یا تین چوتھائی آبادی ایرانیوں کی ہے، باقی شیعہ عرب ہیں، جن میں زیادہ اہم قبائل بنو سعد، سلام، الوزوم، التماز اور الناصریہ ہیں۔ بنو دودہ سب سے زیادہ دولت مند ہیں۔ نر الحسینہ کی تعمیر کے صلے میں سلطان سلیم نے انہیں وسیع جاگیریں عطا کی تھیں۔

حقیقی معنوں میں کربلاء کا نام صرف ان ٹکڑوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو مشرق کی جانب نصف دائرے کی شکل میں شہر کو گھیرے ہوئے ہیں (The Middle Musil، Euphrates، ص ۴۱)۔ اصل شہر کو المشد یا مشد الحسین کہتے ہیں۔

تیسرے امام کا روضہ ایک صحن میں واقع ہے، جس کا رقبہ ۳۵۳ X ۲۷۰ مربع فٹ ہے۔ ارد گرد رواق اور حجرے ہیں۔ دیواروں پر ایک زیبائشی حاشیہ مسلسل چلا گیا ہے، جس پر کہا جاتا ہے کہ پورا قرآن مجید مرقوم ہے۔ حاشیے کی زمین نیلی ہے اور تحریر سفید۔ صرف عمارت کا رقبہ ۱۵۶ X ۱۳۸ مربع فٹ ہے۔ داخلہ اصل مستطیل عمارت میں "باہر کے سنہری دروازہ" (تصویر، در Geogr Charakter: Grothe، bilder، لوح ۷۸، شکل ۱۳۶) سے ہوتا ہے، جو ایک مستطیل دالان سے گھرا ہوا ہے (اور جسے اب "جامع" کہتے ہیں (A. Noldeke، کتاب مذکور، ص ۲۰، سطر ۳)۔ یہاں زائرین روضہ اقدس کے گرد طواف کرتے ہیں (Wellhasen: Reste arab. Hidentums، بار دوم ص ۱۰۹ تا ۱۱۲)۔ وسطی گنبد دار ایوان کے درمیان مزار حضرت امام حسینؑ ہے جو تقریباً ۶ فٹ بلند اور بارہ فٹ طویل ہے۔ ارد گرد چاندی سونے کا مشربہ کام بنا ہوا ہے اور نیچے ایک اور چھوٹا مزار ان کے شریک جہاد بیٹے (حضرت) علی اکبرؑ کا ہے (سعودی: کتاب التنبیہ، طبع ڈغویہ، در B.G.A، ص ۸: ۳۰۳)۔

"اندرون روضہ کا منظر آئینہ خانے کا نمونہ ہے۔ شام کے قریب جب اندھیرا ہو جاتا ہے (اور دن میں بھی اندر دم سا اجالا ہوتا ہے) 'طلائی' نقرتی روضے کے ارد گرد رکھے ہوئے

عمارت ہے جسے مشہد الحسینؑ کہتے ہیں۔ عوام میں اس کا دوسرا نام مشہد النقد بھی مشہور ہے۔ دیکھیے سید حسین یوسف کی العالمی: تاریخ مشہد الامام الحسینؑ فی حلب، طبع بیروت، ۱۹۶۸ء۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

‘مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ’: قریش کے خاندان عبدالدار کے ایک صحابی جو دولہند ماں باپ کے بیٹے تھے۔ وہ خوش رو نوجوان تھے اور ان کے مناسب و موزوں قد و قامت پر ہر ایک کی نظر پڑتی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تلقین و تبلیغ کا ان پر ایسا اثر ہوا کہ وہ اپنی معاشرتی وجاہت کو خیرباد کہہ کر آپؐ کے کمزور و معتبہ پیروں کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ روایات میں ان کی سابقہ ناز و نعمت کی زندگی اور بعد کے زمانے کی مظلوم الحالی کے تضاد کو بہت شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے، لیکن بیانات، ہالغوم ایسی دیگر روایتوں کی طرح کسی قدر مشتبہ ہیں، اگرچہ ناممکن نہیں، کیونکہ مصعب کے زمانے میں لوگوں کے پاس زیادہ مال و دولت نہ تھا اور وہ اس قدر عیش و تنعم کی زندگی کے عادی نہ تھے۔

جب ان کے ماں باپ نے انہیں مسلمانوں کی طرح عبادت کرنے سے روکا تو وہ کئی اور مسلمانوں کے ہمراہ حبشہ چلے گئے، لیکن وہاں سے وہ ہجرت سے پہلے ہی واپس آ گئے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی بڑی قدر کیا کرتے تھے اور عقبہ میں منعقدہ پہلی بیعت کے بعد آپؐ نے انہیں مبلغ کی حیثیت سے مدینے بھیج دیا، جہاں انہوں نے متعدد لوگوں کو حلقہ اسلام میں داخل کیا۔ وہ وہاں نماز جمعہ کی امامت کیا کرتے تھے اور ان کی غیر حاضری میں حضرت اسحاقؓ بن زرارہ نماز جمعہ پڑھاتے تھے۔

جنگ بدر اور جنگ احد کے موقع پر انہوں نے بنو عبدالدار کے ایک تربیت یافتہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علم برداری کے فرائض انجام دیے۔ وہ جنگ احد میں شہید ہوئے۔ انہوں نے اسلام جس والہانہ جذبے کے تحت قبول کیا تھا، وہ ان کے اس رویے سے عیاں ہے جو انہوں نے اپنی والدہ کی جانب اختیار کیا، جن کی بابت مشہور ہے کہ وہ

پیشاز چراغوں اور شمعوں کی اور اب مرکزی بلبوں اور ٹیوبوں کی روشنی بلوریں پہلوؤں سے منعکس ہو کر ایک ایسی خوش گوار کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس کا تصور بھی وہم و گمان میں نہیں آ سکتا۔ گنبد کی چھت تک پہنچ کر روشنی کچھ کم ہو جاتی ہے اور ادھر ادھر روشنی کی بلوریں سطحیں آسمان کے ستاروں کی طرح جگمگاتی نظر آتی ہیں (A. Noldeke: کتاب مذکور، ۲۵، بعد)۔

امام حسینؑ کے مقبرے سے کوئی چھ سو گز کے فاصلے پر شمال مشرق کی جانب ان کے سوتیلے بھائی (حضرت) عباسؑ کا مقبرہ ہے۔ خیمہ گاہ حسینؑ اس سڑک پر واقع ہے جو شہر سے بجانب مغرب باہر کو نکلتی ہے اور یہاں جو عمارت بنی ہے (نقشہ Noldeke میں لوحہ ۷، فوٹو گراف Grothe میں لوحہ ۸۹، شکل ۱۳۵) اس میں نقشہ خیمے کا ہے اور دروازے میں دونوں طرف اونٹ کی ٹکین کاٹھیاں بنی ہوئی ہیں۔

شہر کے مغرب کی جانب صحرا کے مرتفع میدان (بنی حماد) میں عقیدت مند شیعوں کی قبریں ہیں اور باغات کربلاء کے شمال میں اس کے مضافات، یعنی البقیرہ Al-Bakere کے باغ اور کھیت، شمال مغرب میں قرہ کے باغ اور جنوب میں الغاضریہ (یا قوت، ۳: ۷۶۸)۔ گرد و نواح کے دوسرے مقامات میں جن کا یا قوت نے ذکر کیا ہے، العقر (۳: ۶۹۵) اور النواح (۳: ۸۱۶) ہیں۔

ریل کی براچ لائن نے جو الجلہ کے شمال میں گزرتی ہے، کربلاء کو بغداد۔ بصرہ ریلوے سے ملا دیا ہے۔ کارواہوں کے راستے الجلہ اور التبت کو جاتے ہیں۔ روضہ اقدس امام حسینؑ کے متعلق اب تک مشہور ہے کہ جو لوگ وہاں دفن ہوں ہمیشہ میں داخل ہو جاتے ہیں، لہذا بہت سے معزز اشراف اور وہ لوگ بھی جن کی تندرستی جواب دے چکی ہو، اس مقدس مقام میں چلے جاتے ہیں۔ اور ان کا آخری وقت یہیں بسر ہوتا ہے (نیز رک بہ کربلاء) مشہد راس الحسین اور مشہد الحسینؑ حلب (شام) میں بھی امام حسینؑ سے منسوب ہے۔ کہتے ہیں کہ جب کوفے سے شہدائے کربلا کے سر دمشق بھیجے گئے تو حلب میں قافلہ ٹھہرا تھا۔ یہاں امام حسینؑ کا سر مبارک جس جگہ رکھا گیا، وہاں ایک قطرہ خون جم گیا تھا۔ صدیوں سے یہاں ایک

(۱۳۶۲) عید الانبیاء کے دن نماز کے علاوہ مینڈھے بھی لڑنے کیے جاتے (البخاری، کتاب الاضاحی، باب ۶)۔ ان دونوں عیدوں کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرام کے آگے آگے حضرت بلالؓ ایک نیزہ لے کر المصلیٰ کی طرف جایا کرتے تھے۔

نماز استسقاء بھی المصلیٰ میں پڑھی جاتی تھی (اس کے بارے میں کتب حدیث میں بکثرت روایتیں موجود ہیں دیکھیے Handbook: Wensinck، بذیل: Rain، نیز وہی مصنف: Mohammed en de Joden، ص ۱۳۱)۔ مزید براں یہ بھی روایت ہے کہ اس مقام پر نماز جنازہ بھی ادا کی جاتی تھی (البخاری، تصحیح، کتاب الجنائز، باب ۳ ص ۶۱)؛ Wensinck: Mohammed en de Joden، ص ۱۳۰)۔ آخر میں المصلیٰ کا ذکر ایک ایسے مقام کے طور پر بھی آیا ہے جس کے قریب کچھ لوگوں (پر حد زنا جاری کی گئی تھی) (البخاری، کتاب الطلاق، باب ۱۱، البری، تاریخ، ۱: ۱۹۰۳)۔

اس مقام کی مقدس حیثیت اس امر سے عیاں ہے کہ حائفہ عورتوں کو اس سے دور رہنے کی ہدایت کی جاتی تھی (البخاری، کتاب الطہارۃ، باب ۲۳)۔ بقول کاہتانی (Caetani)، (۱۰) فصل ۵۵ حاشیہ ۳، نیز دیکھیے ۲ فصل ۲۳ حاشیہ ۱) المصلیٰ کو مذکورہ بالا موقعوں کے علاوہ بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

نہ صرف مدینہ میں، بلکہ دیگر مقامات میں بھی مصلیٰ ہوا کرتا تھا، جہاں مذکورہ بالا عبادات یا ان میں سے بعض ادا کی جاتی تھیں۔ النووی (شرح صحیح مسلم، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۱) کے مطابق بہت سے صدر مقامات میں بھی یہی دستور تھا، اور آج کل بھی عام طور پر پایا جاتا ہے۔ بقول دوئے (Doutie) شمالی افریقہ میں مصلیٰ ۱۰ ذوالحجہ کی عبادتوں (= نماز عید الانبیاء) کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہ اناج کو بھوسے سے الگ کرنے کا ایک بڑا سامیان ہوتا ہے، جس کی چار دیواری اور ایک محراب ہوتی ہے، نیز خطیب کے لیے ایک بلند نشست (منبر) بھی ہوتی ہے۔ مراسم کے بہت سے شہروں میں مصلیٰ کی یہی صورت ہے۔

فتحا کے خیالات کے لیے دیکھیے، الجزیری: اللہ علی

ایک بہت ہی نیک سیرت مگر مشرک خاتون تھیں، اور بالخصوص ان کے ان الفاظ سے بھی جو انہوں نے اپنے بھائی کی گرفتاری کے وقت جنگ بدر کے موقع پر کہے تھے۔ ان کی بیوی خدیجہ بنت خویلد سے تھیں۔

مآخذ: (۱) موسیٰ بن عقبہ: مغازی، طبع Sachau، در S.B pr. AK.W.، ص ۱۹۰۳، (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۸۹، بعد ۳۵۹، بعد ۳۸۷، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۸۶، (۳) البری، طبع ذخیرہ، ۱: ۱۱۸۲، ۱۲۱۳، بعد ۱۲۸۷، ۱۲۸۱، ۱۳۹۳، ۱۳۰۳، ۱۳۲۵، (۴) الواقدی، ترجمہ Wellhausen، ص ۳۹، ۶۸، ۷۹، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۳۳، (۵) ابن سعد، طبع رجا، ۱/۳: ۸۱، ۸۶، ۱۲/۳: ۱۳۹، (۶) النووی، تہذیب الاسماء والصفات، طبع Wüstenfeld، ص ۵۵۶، بعد (۷) ابن حجر العسقلانی: الاسابہ، طبع Sprenger، ص ۸۶: ۳، بعد ۲۱۱

○

المصلیٰ: (ع) یعنی وہ مقام جہاں خاص موقعوں پر نماز پڑھی جاتی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ میں ہجرت کے بعد مستقل طور پر سکونت اختیار فرمائی، تو آپؐ عموماً نمازیں اپنے گھر (دار) ہی میں پڑھ لیتے تھے، جو گویا آپؐ کی مسجد (یعنی جائے نماز) بھی تھا، لیکن بعض خصوصی، مثلاً عیدین و استسقاء کی نمازیں، آپؐ ایک ایسے مقام پر ادا فرماتے تھے جو شہر کے باہر جنوب مغرب میں بنو سلمہ کے علاقے میں، شہر کی دیوار کے باہر، اس پل کے شمال مشرق میں، جو وادی پر بنا تھا، واقع تھا، جہاں آج کل العنبرہ کی بیرونی بستی سے آنے والی سڑک الناحہ کی منڈی تک جا پہنچتی ہے (دیکھیے Personal Narrative: Burton، نقشہ مقابل ۱: ۲۵۱، مصلیٰ اور مسجد حضرت عمرؓ جو اس مقام پر واقع ہے، بالمقابل ۱: ۳۲۹، البتونی: الرحلة الحجازیہ، بار دوم، مدینہ منورہ کا نقشہ مقابل ص ۲۵۲، بڑا نقشہ کا ایک حصہ کتاب مذکور، مقابل ص ۲۶۳، Caetani: Annali، ۱/۲، مقابل ص ۷۲)۔

اس مقام پر یکم شوال اور ۱۰ ذوالحجہ کو علی الترتیب نماز عید الفطر اور نماز عید الانبیاء ادا کی جاتی تھی (البری، ۱: ۱۲۸۱،

المذاهب الاربعہ، کتاب صلوٰۃ العیدین۔

ماخذ : (۱) السمودی : خلاصہ الوقت، قاہرہ ۱۲۸۵ھ
ص ۱۸۷، بعد 'Gesch. der Stadt Wüstenfeld (۲) Adh. G.W. Cott ج ۹، ۷۰۳ بار ثانی
منفرداً "Gottingen ۱۸۶۰" و ص ۱۲۷، بعد : (۳) ابن الاثیر
: کمال، طبع 'Tornberg ۸۹: ۲ (۴) الیعقوبی : تاریخ طبع
'Houtsma ۲: ۳، ۷۰۳ (۵) الدیار بکری : تاریخ الخلفاء ۱۳: ۲
(۶) یاقوت : معجم، ۱۰۳: ۳، ۷۰۳، ۵۱: ۳ (اشعار کے حوالے)۔

○

مطوف : (ع) حاجیوں کا رہنا، لفظی معنی : "وہ
مغص جو طواف [رک بائیں] کرائے۔" مطوف کلام صرف یہی
نہیں ہے کہ وہ ان حاجیوں کی مدد کرے، جو غیر ملکوں سے آئے
ہوں اور جنہوں نے اپنی رہنمائی کلام اس کے سپرد کر دیا ہو اور
ان کو طواف کعبہ سے متعلق رسوم شریعہ کی ادائیگی کا طریق
بتائے، بلکہ وہ سہی کے موقع پر اور دوسرے فرائض و سنن حج و
عمہ [رک بائیں] ادا کرنے میں بھی رہنما کلام کرتا ہے۔ مطوف
حاجیوں کی جسمانی ضروریات کی دیکھ بھال کے بھی ذمہ دار ہوتے
ہیں۔ جو نہیں حجاج جدہ میں پہنچتے ہیں، مطوفوں کے کارندے
جنازوں کے پہنچنے پر ہر قسم کی خدمات انجام دینے کے لیے تیار
رہتے ہیں، جو جنازہ سے اترنے کے بعد مکہ مکرمہ تک پہنچنے کے
لئے ضروری ہوتی ہیں۔ مکہ مکرمہ میں مطوف نیز اس کے
خاندان کے افراد اور اس کے ملازم وغیرہ حاجیوں کو سنبھال لیتے
ہیں۔ ان کے تمام زمانہ قیام میں وہ ان کے طعام و قیام،
خدمت اور خرید اشیا (ضروری وغیرہ ضروری) کا انتظام کرتے
ہیں۔ اگر وہ بیمار پڑ جائیں تو ان کی تیمارداری کرتے ہیں اور
موت واقع ہو جانے کی صورت میں وہ ان کے مال و اسباب کو
سنبھال کر رکھتے ہیں مطوف کو معلم بھی کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ مطوف یہ تمام خدمات بلا معاوضہ ادا نہیں
کرتے۔ ان کو ان خدمات کے صلے میں ان کے لائق معاوضہ دیا
جاتا ہے اور اگر حاجی یا مستر امیر ہے تو مطوف کے دوست اور
رشتہ دار بھی اس سے کچھ انعام حاصل کرنے کی کوشش کرتے
ہیں، جو روپیہ وہ خود وصول کرتے ہیں اس کا بہت سا حصہ ان کو

فیس، تحائف وغیرہ کی صورت میں اپنے گروہ کے شیخ اور خزانہ
سرکار کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ان لوگوں
سے جو ان کی سپردگی میں ہوتے ہیں زیادہ سے زیادہ رقوم
وصول کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی لیے اکثر حاجی ان
مطوفوں کے لالچ اور حرص کی شکایت کرتے ہیں جو عموماً موسم
حج کے کئی تاجروں کے خاص گمناشتے ہوتے ہیں، حال (۱۹۳۲ء)
ہی میں ان مطوفوں کی فیس کی شرح حکومت حجاز کے وضع کردہ
قانون کی رو سے معین اور مقرر کردی گئی ہے (۱۲' O.M. ۲۳۹)۔

اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ مطوفوں نے
اپنے اپنے انتظامی گروہ بنائے ہیں جن کو کبھی کبھی یہ حقوق بھی
حاصل ہو جاتے ہیں کہ وہ تمام مخصوص خطوں کے حاجیوں کی
خدمات انجام دیں (مثلاً زیرین حصہ مصر)۔ یہ تمام گروہ مل کر
ایک پنچایت کے ماتحت ہوتے ہیں، جس کا سردار ایک بڑا شیخ
ہوتا ہے اور اس کو حکومت بھی ان کا سردار تسلیم کرتی ہے۔ یہ
پنچایت اپنے لوگوں کے دو دوسروں کو خاطر میں نہیں لاتی۔
اس سے خارج مطوف جو جبار کھلاتے ہیں، یعنی "خود مختار" یا
"آوارہ مطوف" انہیں اسی پر قاعدتاً پڑتی ہے کہ بچے، کچھے
تھوڑے بہت حاجی، جنہیں منظم مطوف ان کے لئے چھوڑ دیتے
ہیں، جن لیں۔

آجکل (۱۹۸۳) مطوف کو معلم (تعلیم دینے والے) کا
نام دیا گیا ہے۔ یہ معلم سرکاری طور پر منظور شدہ ہوتے ہیں۔
پاکستان کی حد تک جب حاجی حج کے لئے اپنی درخواست دیتا ہے
تو اسے کسی معلم کا بھی خود ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ حج کی
درخواست منظور ہوتے ہی متعلقہ معلم کو اطلاع کردی جاتی ہے۔
مطوفوں نے بھی خود ہر علاقے اور اہم شہر میں اپنے
اپنے دفاتر کھول رکھے ہیں جہاں سے حجاج کو ہر قسم کی معلومات
بیم پہنچائی جاتی ہے۔

آجکل بھی معلم حجاج کے لئے مناسک حج میں رہنمائی
کے علاوہ ان کے قیام و طعام کا بندوبست کرتے ہیں۔
حکومت پاکستان نے اب ایک نئی سکیم شروع کی ہے
جس میں حجاج کو مختلف گروپوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ہر

کوئی شخص اس وقت تک اسی اعتزال کا حق دار نہیں قرار پایا جب تک وہ ان پانچ اصولوں کو نہ مان لے: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلۃ بین المنزلتین، امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ جب کسی میں یہ پانچ خصائص پائے جائیں گے تب وہ صحیح معنوں میں معتزلی کہلانے کا حقدار ہوگا۔ وجہ تسمیہ کے بارے میں ان توجہات میں سے کوئی بھی توجہ ایسی نہیں جسے حتیٰ کیا جاسکے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اپنے لیے جس لقب کو سب سے پسندیدہ جانا وہ تھا اہل العدل والتوحید، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ علمی دنیا میں معتزلہ ہی کے عنوان سے روشناس ہوئے۔

معتزلہ کا آغاز پہلی صدی میں ہوا یعنی یا تو حضرت حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ) کی زندگی میں ہوا، جیسا کہ اول الذکر روایت سے ظاہر ہے، اور یا ان کی وفات (۱۱۰ھ/۶۷۲ء) کے کچھ عرصہ بعد حضرت ثناء بصریؒ کے دور میں ہوا جیسا کہ دوسری روایت سے ظاہر ہے۔ اندریں حالات ان کے باقاعدہ آغاز کا زمانہ اواخر پہلی صدی اور اوائل دوسری صدی ہجری کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی صدی میں ان کی جماعت خاصی ترقی کر گئی تھی، ۲۲۵ھ تک وہ پھل پھول چکے تھے یعنی ان کے عقائد و اصول کو فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ عباسی خلفاء: مامون، معتصم اور واثق نے ان کی سرپرستی کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان عقائد عالم اسلامی میں بالعموم پھیل گئے۔

معتزلہ کی دو مشہور شاخیں ہیں: (۱) بصری اور (۲) بغدادی: بصری شاخ کو تاریخی اعتبار سے نہ صرف زمانی تقدم حاصل ہے، بلکہ اعتزال کے اصول و فروغ کو حتمین کرنے کا سزا بھی بصری شاخ ہی کے سر ہے۔ معتزلہ بغداد نے قریب قریب انہی کے نقش قدم کی پیروی کی۔

بصری شاخ میں جو نامور لوگ ہوئے ان میں واصل بن عطا (م ۱۳۱ھ/۷۴۸ء)، عمرو بن عبید (م ۱۴۲ھ/۷۵۹ء) نظام، جاحظ اور الجبائی قابل ذکر ہیں۔ مدرسۂ بغداد کے علم بردار بشر بن المعمر، احمد بن ابی داؤد، ابو موسیٰ الردار، ثناء بن الأشرس اور ابو الحسن الحلیط وغیرہ ہیں۔

معتزلہ کے نظور و فروغ کے اسباب و عوامل میں تین

گروپ کا گروپ لیڈر ایک ایسا شخص بنایا جاتا ہے جس نے پہلے جج کیا ہوا ہو۔ یہ گروپ لیڈر دوران جج ان کی مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ یہ اسکیم ابھی ابتدائی مراحل میں ہے مگر اس کے خوشگوار نتائج متوقع ہیں۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مُعتَزَلَة: علم کلام کا ایک مدرسہ فکر جس نے عقل اور نقل کے مابین تطابق اور توافق کی کوشش کی۔ اعتزال کے معنی کسی شخص یا گروہ سے الگ ہو جانے کے ہیں۔

معتزلہ کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا اس میں اختلاف رائے ہے۔ مشہور خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ [رک باں] ایک دن اپنے حلقہ درس میں بیٹھے طلبہ کو پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص (واصل بن عطاء [رک باں] نے کھڑے ہو کر کہا: جناب ایک گروہ ایسا پیدا ہوا (خوارج رگ باں) ہے جس کا کہنا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے، یہ لوگ خوارج کے وعید یہ ہیں۔ دوسرا گروہ (جو مرجعہ کہلاتا ہے) اس بات کا قائل ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دونوں فرقوں میں حق کون ہے؟ حسن بصریؒ ابھی جواب نہیں دے پائے تھے کہ اس شخص نے خود ہی کہا میری رائے میں ایسا شخص نہ کافر ہے نہ مومن، بلکہ اس کے بین بین (منزلۃ بین المنزلتین) ہے۔ اس نے نہ صرف یہ کہا بلکہ امام کے علاوہ میں اس عقیدے کی تلقین بھی شروع کر دی۔ اس پر حسن بصریؒ نے کہا ہذا الزجل اعتزل عنا، یعنی ”یہ شخص ہم سے الگ ہو گیا ہے۔“ اس حوالے سے اس کا اور اس کے ہم خیالوں کا نام معتزلہ مشہور ہو گیا۔

ابن منظور نے لسان العرب میں لکھا ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ انہوں نے بقول ان کے گمراہ فرقوں یعنی اہل السنت اور خوارج سے علیحدگی اختیار کر لی ہے۔ اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ معتزلہ کے بعض شیوخ نے اپنے آپ کو کسی تردد کے بغیر اسی نام سے پکارا ہے، چنانچہ قرن ثالث کے ایک مشہور معتزلی نے اپنے مسلک کو اعتزال ہی سے تعبیر کیا ہے اور اس کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ہاتوں کو اہمیت حاصل ہے :

(۱) مشاجرات صحابہ (یعنی صحابہ کے آپس کے اختلافات)؛ (۲) یونانی علوم و فنون کا ترجمہ اور ان کی اشاعت؛ (۳) غیر مسلموں سے روز افزوں ربط و اختلاط۔ جمل و سفین کی خوزیر لڑائیوں نے مسلمانوں میں شدید نوعیت کے سیاسی اور کسی حد تک گروہی اختلافات پیدا کر دیئے تھے۔ ان جھگڑوں نے جو دراصل تعبیر و تادیل کے اختلاف کی بنا پر پیدا ہوئے تھے عام مسلمانوں میں بجا طور پر ایک غلط پیدا کر دی تھی۔ اس کے نتیجے میں اس طرح کی چہ بیگوئیاں شروع ہو گئی تھیں کہ ان جنگوں میں کون حق پر تھا اور کون باطل پر۔ اس کے علاوہ عجی علوم و فنون کی اشاعت نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیئے تھے، یعنی یہ کہ غیر و شر کا خدا کی طرف سے انسان پر توارف کیونکر ہوتا ہے؟ ان نئے نئے مسائل اور ان کے مقابلے میں یونانی علوم و فنون کے داعی تھے، اپنا کام کرنے کا موقع مل گیا۔

معتزلہ کو اپنے انکار و عقائد کی تشکیل میں جس چیز سے زیادہ مدد ملی وہ یہ امر تھا کہ اسلامی معاشرے میں کچھ ایسے عناصر بھی مکمل مل گئے تھے جن کا تعلق بکسر غیر اسلامی ثقافتوں سے تھا۔ ان میں مانوی و مجوسی بھی تھے۔ جو ثنویت کے قائل تھے، عیسائی بھی تھے جو تثلیث کے قائل تھے، دہریہ اور زندقہ بھی تھے جو آئے دن اسلامی عقائد و ایمانیات کے بارے میں تکلیک پیدا کرتے اور ان کا تسخر اڑانے میں لگے رہتے تھے۔

ان احوال نے ایسے انکار و نظریات کی ختم ریزی کی جن سے اعتزال کا بھولی تیار ہوا اور انہیں خیالات نے مرور زمانہ کے ساتھ ایک پر جوش مذہبی تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کا مقصد اگر ایک طرف یہ تھا کہ اس دور کے شکوک و شبہات کے مقابلے میں اپنا ایک عقلی موقف تیار کیا جائے تو دوسری طرف یہ تھا کہ اس موقف کی روشنی میں اسلام کا دفاع کیا جائے، عقلی دلائل کی روشنی میں ملاحدہ، دہریہ اور مانویہ کے اعتراضات کا جواب دیا جائے اور بتایا جائے کہ صرف اسلامی عقائد ہی عقل و دانش کے مسکت اصولوں کے مطابق ہیں۔

مگر معتزلہ کے موقف میں نمایاں کمزوری یہ تھی کہ انہوں نے عقل کا تمام سے جو ابھی در پے تحقیق ہے، ان اصولوں اور پیمانوں کو جانچتا چاہا جو اپنی جگہ خود مکمل اور ابدی نہیں۔ اشکال کا یہ پہلو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ عقل انسانی محکوم پھر کر انہی حقائق تک رسائی حاصل نہیں کر لیتی جن کو مذہب اور دین نے ہزاروں برس قبل بیان کر دیا تھا۔

معتزلہ کے فکری مقام کو متعین کرتے وقت اس حقیقت کو بہر حال تسلیم کر لینا چاہیے کہ یہ اگرچہ اپنی صفوں میں جوینی، اشعری اور غزالی ایسے بلند و بالا متکلمین پیدا کرنے سے قاصر رہے، تاہم بحیثیت مجموعی ان کی وجہ سے فکر و دانش کو سمیز ملی، مسلمانوں میں عقلی مباحث کا آغاز ہوا اور اس کے نتیجے میں اسلامی معاشرے میں کندی، فارابی، ابن سینا اور ابن رشد [رک] [پاں] ایسے عظیم فلسفی پیدا ہوئے۔

مسک اعتزال کی تدوین اور اشاعت و فروغ میں کن لوگوں نے حصہ لیا ان میں واصل بن عطاء الغزال [رک] [پاں]، ابو الہذیل محمد بن الہذیل العتاف الشافعی [رک] [پاں]، الجاحظ، بلجانی بشر بن المعتمر، شامہ بن الاشعث وغیرہ شامل ہیں۔ اس کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ معتزلہ کے عقائد کا اختصار سے ذکر کیا جائے اور ان کے اصول و سوانح پر مختصر سی نظر ڈالی جائے۔ چند عقائد یہ ہیں :

عقائد و نظریات : انہوں نے علم کلام کے متعدد پہلوؤں کو تحقیق و تفتیش کا ہدف ٹھہرایا، لیکن جو مسائل آگے چل کر محدثین اور فقہاء کے لیے بڑے توجہ طلب ثابت ہوئے اور جن کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں اختلاف نے شدت اختیار کی اور امتحان و اجساب کی سخت گیریاں کا آغاز ہوا وہ یہ تھے : (۱) صفات باری کی حقیقت؛ (۲) مسئلہ خلق قرآن اور (۳) حریت ارادہ۔ علمائے اہل السنۃ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ سیدھا سادہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ذات باری ان تمام صفات و اسما سے متصف ہے جو قرآن کریم میں مذکور ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ اسما و صفات کی یہ فہرست تو فیقی ہے، اس لیے اس سے متعلق کسی بحث و مباحثہ کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ سلف نے اس بارے میں قیاس و فکر کی مونگٹائیوں کو روانہ نہ رکھا اور اسی

پر اکتفا کیا کہ ذات باری کو علم، حکمت، قدرت اور رحم و روبریت کا مرکز و سرچشمہ مان کر اپنی عملی زندگی کی تشکیل کی جائے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ایمان کی اس مجمل تعبیر میں جو استواری اور اذعان و یقین کی روح پرور کیفیت پائی جاتی ہے، وہ عقیدے کی اس صورت میں مفقود ہے جسے عقل و خرد کی خنکی سے ترتیب دیا گیا ہو۔ ایمان حرارت زندگی اور عمل کی سرگرمیوں کا متقاضی ہے اور عقل خشک و اریاب اور ست روی کی طالب۔ اس بنا پر علمائے اہل السنۃ اس معاملے میں برسر حق تھے کہ اللہ تعالیٰ کو مانا جائے اور اس کے رشتوں کو (بلا کیف) استوار کیا جائے خواہ عقل و دانش کما حقہ اس کا احاطہ نہ کر سکے۔

اسی عقیدے کو معتزلہ توحید قرار دیتے تھے اور تقاضائے عدل کے نام سے پکارتے تھے۔ تزیہ کی غلو پر جہی اس روش کو اختیار کرنے پر معتزلہ اس بنا پر مجبور ہوئے کہ ان کا مقابلہ اس دور کے مجوسی حکما سے تھا، جو خیر و شر کے دو الگ الگ الہ ماننے لگے تھے اور جب ان سے کہا جاتا کہ خدا ایک ہے اور شہوت اور دوئی سے پاک اور میرا ہے تو وہ کہتے کہ کیا اسلام تعدد صفات کا قائل نہیں اور کیا یہ صفات قدیم نہیں؟ پھر جب خود اسلام میں خدا اور صفات خداوندی میں فرق موجود ہے اور یہ صفات بھی ذات خداوندی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں تو ہم پر اعتراض کیوں؟ قریب قریب یہی جواب اس وقت عیسائی علما دیتے جب ان کے عقیدے تثلیث پر اعتراض کیا جاتا اور کہا جاتا کہ اقانیم ثلاثہ کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ایک خدا کے بجائے تین خدا مانے جائیں۔

تزیہ میں اس غلو کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود مسلمانوں میں متاخرین نے اثبات صفات کو کچھ اس انداز سے پیش کیا جس سے تجسیم کا پہلو نکلا تھا اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ اس کے بھی انسان کی طرح باقاعدہ اعضاء و جوارح ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کا چہرہ، ہاتھ، یا آنکھیں ہماری طرح کی

نہیں، مگر اس سے بھی تجسیم کی پوری طرح نفی نہ ہوتی۔ سوال یہ ہے کہ کیا ذات بحت کا یہ تصور جو معتزلہ نے جواباً پیش کیا اور اس کی بنا پر صفات الہی کا انکار کیا، ان کی اپنی سوچ تھی یا یہ خیال انہوں نے دوسروں سے مستعار لیا تھا؟ امام اشعریؒ اور امام ابن تیمیہؒ کی یہ رائے ہے کہ یہ تصور معتزلہ نے یونانیوں سے لیا اور یہ صحیح بھی ہے۔ ارسطو وہ پہلا شخص ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو عقل خالص Pure reason کی صورت میں پیش کیا اور معتزلہ کو یہ تصور اس درجہ بھایا کہ انہوں نے اس مصرع طرح پر صفات کے بارے میں پوری غزل کہہ ڈالی۔

ذات و صفات کی ثنویت کا عقیدہ ایک تو ارسطو کے نظریہ جوہر و عرض کا رہین منت ہے۔ دوسرے صفت و موصوف کی نحوی ترکیب کا پیدا کردہ ہے (یعنی جوہر اور شے ہے، اور عرض شے دیگر۔ اسی طرح موصوف اور صفت گویا دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ جوہر اجتماع صفات و اثرات سے عبارت ہے۔ اسی طرح موصوف و صفت کی تفریق محض ضرورت نحوی کی آفریدہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات، جوہر، یا موصوف کا تصور محض گھٹلا (Fallacy) اور ایک نوع کی تجرید (Abstraction) ہے۔ حقیقتاً کسی شے اور وجود کے معنی ہی یہ ہیں کہ بعض اور متعین صفات نے ہمارے احساس کو بیدار کیا ہے، یہ نہیں کہ ہمارے حاسہ ادراک کو چونکا دینے والی شے اور ہے اور اس کی صفات اور چنانچہ اگر کوئی شخص حقیقت شے تک رسائی حاصل کرنے کی غرض سے صفات کا ایک ایک کر کے انکار کرتا جائے گا تو آخر میں اسے محردی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا اور اس کی مثال اس احمق کی سی ہوگی جو پیاز کی حقیقت و جوہر کو پالنے کے لئے اس کا ایک ایک چھلکا اور پرت یہ کہہ کر انکار کرتا جائے گا کہ یہ تو پیاز نہیں، پیاز کا چھلکا اور پرت ہے اور آخر میں یہ دیکھے کہ پیاز اور اس کی حقیقت و جوہر دونوں غائب ہیں۔

معتزلہ کا دوسرا اہم مسئلہ خلق قرآن کا ہے۔ یہ وہ ہنگامہ خیز مسئلہ ہے جس نے ایک صدی سے زائد عرصے تک عالم اسلامی کو جدل و مناظرہ میں الجھائے رکھا۔ اس کو اوّل اول

ہیں، بلکہ اسے خیر اور نیکی کا خورک بنانا چاہتی ہیں، بلکہ اسے خیر اور نیکی کو اپنانے کے معاملہ میں ذمہ دار بھی گردانتی ہیں۔

معتزلہ اپنے کو "اہل العدل و التوحید" کہلاتا پسند کرتے تھے۔ عدل کا اصل اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ معاشرہ میں ان اقدار پر روشنی ڈالی جائے جن سے "علم، فساد اور ناہمواری کا خاتمہ ہو، خصوصاً" یہ بتایا جائے کہ اسلام کا سیاسی اور اجتماعی تصور اپنے آغوش میں کن تفصیلات کو لیے ہوئے ہے، لیکن معتزلہ نے اس کے برعکس عدل کے تقاضوں کو صرف اپنے خود ساختہ معنی توحید تک محدود رکھا اور یہ بتانے کی قطعاً زحمت گوارا نہیں کی کہ عدل جب فیض اجتماعیہ میں آتا ہے تو کس طرح کے نظام حکومت کو جنم دیتا ہے۔ یہ بحث شاید ان کے مشکلمانہ ذوق کے متانی تھی یا پھر یہ دور جس میں وہ تھے اس نوع کی بحثوں کا متحمل نہ تھا۔ البتہ سیاسیات کے بارے میں چند نکتوں کی انہوں نے بہر حال وضاحت کی: ایک یہ کہ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ پر بنائے استحقاق و اختیار خلافت کے سزا وار تھے، برائے نفس نہیں، دوسرے یہ کہ الامت من قریش والی حدیث متواتر و مشہور نہ ہونے کی وجہ سے لائق تسلیم نہیں اور یہ کہ حضرت عثمانؓ سے متعلق توقف اولیٰ ہے۔ بنو امیہ میں یہ صرف یزید بن عبدالملک کے چاہی تھے اور اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ وہ مسئلہ اعتزال میں ان کا ہم نوا تھا۔ من حیث المہجور بنو امیہ کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ خلفاء تو ہیں مگر حق ان کے ساتھ نہیں۔ سیاسیات میں ان کی روش یہ تھی کہ صرف ان لوگوں کی تائید کی جائے جو عقائد و افکار میں ان کے ہم خیال ہوں اور جن کی مدد و تائید سے یہ اپنے مسلک کی اشاعت و تبلیغ کا سامان فراہم کر سکیں۔

اعتزال کی یہ تحریک ناپائیدار کیوں ثابت ہوئی اور ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی صدی کے بعد یہ ختم ہو گئی؟ اس کی کئی وجوہ تھیں جن میں اہم یہ ہیں: (۱) انہوں نے اپنے مسلک کو جو بیکسر عقلی اور مشکلمانہ تھا، بزور شمشیر منوانا چاہا اور مخالفین کو جن میں حدیث و فقہ کے بڑے بڑے ائمہ شامل تھے، تہذیب و آفتاب کا ہدف بنایا؛ (۲) یہ اختلاف محض تعبیر و تشریح کا

الجد بن درہم نے پیش کیا، اس سے الجهم بن صفوان نے اغذ کیا اور ہارون الرشید کے عہد خلافت میں بشر الرہبی نے تقریباً چالیس سال تک اس کی باقاعدہ تبلیغ و اشاعت کی۔ ہارون الرشید اس کا مطلق حامی نہ تھا، لیکن مامون نے نہ صرف اس کی حمایت و تائید کا بیڑا اٹھایا، بلکہ اس کو سرکاری عقیدہ قرار دے دیا اور اس کی مخالفت کرنے والے بڑے بڑے محدثین و فضلا کو سزا و تعزیر کا مستحق گردانا۔

اس مسئلے میں بحث و جدل اور تعزیر و سزا کا یہ سلسلہ زبون مامون سے واثق کے زمانے تک برابر جاری رہا، جس کے دوران میں سیکڑوں علماء، فقہاء، محدثین اور فقہاء کو قید و بند کی شرمناک سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا، حتیٰ کہ مسجدوں کے موزن، امام اور خطیب بھی تعزیروں سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ۲۳۴ھ میں بالآخر متوکل نے جو اگرچہ سخت گیری میں شہرت رکھتا تھا، تعزیر کا یہ سلسلہ ختم کیا۔ اس تعزیر و سزا کے معاملے میں امام احمد بن حنبلؓ کی استقامت، تقدیس عقیدہ کی ایک روشن مثال ہے۔ تعجب ہے کہ معتزلہ نے جنہیں عقلیت پسندی کی بنا پر تعبیر و عقیدہ کے بارے میں زیادہ آزاد خیال، بردبار اور متحمل ہونا چاہیے تھا اس بات پر کیونکر آمادہ ہو گئے کہ اپنے مسلک کو لوگوں سے بنوک شمشیر منوائیں اور نہ ماننے کی صورت میں ان پر طرح طرح کے ظلم ڈھائیں۔

تیسرا اہم مسئلہ معتزلہ کا عقیدہ حریت ارادہ ہے۔ اس کے اظہار و اعلان میں معتزلہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ جبریہ کے مقابلے میں سب سے پہلے انہوں نے اس کا اعتراف کیا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں آزاد ہے۔ عقلی دلائل کے علاوہ اس بحث میں قرآن حکیم کی وہ تمام آیات ان کے پیش نظر تھیں جن میں انسان کے مکلف ہونے اور خیر و شر کے اختیار کرنے پر جزا و سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ ابن حزم (جو ظاہریہ کے امام تھے) نے بھی معتزلہ سے شدید اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کے اس موقف کی کھل کر تائید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اختیار اور حریت ارادہ کے عقیدے کی اصابت و صحت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے تمام ان شرائع کا ابطال لازم آتا ہے جو انسان کو نہ صرف خیر اور نیکی کا خورک بنانا چاہتی

قدرت و طاقت سے اپنے رسول کی نصرت و تائید کے لئے ظاہر کرتا ہے اور اس وقت اس جیسا کام کرنے سے دوسرے لوگ قاصر و عاجز رہ جاتے ہیں۔

انبیاء کرامؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتے ہیں اور اللہ کا پیغام رشد و ہدایت لوگوں کو سناتے ہیں۔ سعادت مند لوگ ان کا پیغام سن کر فوراً ایمان لے آتے ہیں، مگر بد قسمت افراد تذبذب اور تردد کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے لیے اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کی تائید و تصدیق کے لیے کبھی عجیب چیزیں بطور دلائل و بیانات ظاہر کرتا ہے، ان چیزوں کا تعلق زمین سے بھی ہو سکتا ہے اور آسمان سے بھی، ان کا اثر عالم سفلی میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور عالم علوی میں بھی۔ یہ عجیب چیزیں ہی خوارق عادت اور خلاف معمول افعال ہوتے ہیں جو انبیاء کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رونما ہوتے ہیں۔ انہیں خلاف عادات کاموں اور چیزوں کو معجزات کہتے ہیں۔

معجزہ انبیاء کرامؑ کی صداقت کی ایک اہم نشانی یا علامت ہوتا ہے، معجزہ ان کی حقانیت کی منہ بولتی دلیل کا کام بھی دیتا ہے۔ انبیاء سے معجزے کا رونما ہونا عالم الغیب سے ان کے خاص تعلق اور وابستگی کا ایک یقینی ثبوت ہے۔

لفظ معجزہ قرآن و حدیث میں اس خاص مفہوم اور معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ قرآن مجید نے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لفظ آیت (جمع: آیات) استعمال کیا ہے۔ حضرت صالح علیہ السلام کو قوم ثمود کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا اور قوم ثمود کے مطالبے پر اپنے پیغمبر کی صداقت اور نبوت کا ثبوت بہم پہنچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے پتھر سے اونٹنی نکال کر ان کے سامنے پیش کی تو حضرت صالحؑ نے اسے آیت (معجزہ) قرار دیا۔ (۷) [الاعراف: ۷۳]، آتش نمرود کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے گھزار و سلامتی بنا دینا، حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ کا گر بیان میں ڈالنے کے بعد سفید چمکتا ہوا نظر آنا، عصائے موسیٰؑ کا اڑدھا بن جانا، یہ سب قرآن کی اصطلاح میں آیات (معجزات) ہیں۔

آیات و نشانات دو قسم کے ہیں: (۱) ظاہری و مادی، مثلاً عصا کا سانپ بن جانا، پتھر پر عصا مارنے سے چشمے پھوٹ پڑنا، انگلیوں سے پانی ابلنا، بخیر طعام، شق قمر: (۲) باطنی اور

اختلاف تھا، لیکن انہوں نے اسے کفر و اسلام اور شرک و توحید کا اختلاف سمجھ لیا: (۳) استدلال مسائل میں عقلیت یا معروضات عقلی کو قرآن و سنت کی نصوص کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی: (۴) ان کے مسائل اس نوع کے تھے کہ ان پر صرف خواص ہی غور و فکر کرنے کے مجاز تھے، لیکن انہوں نے ان کو عوام کے حلقوں میں پہنچانے کی ناکام کوشش کی: (۵) انہوں نے نہ صرف محدثین اور فقہاء کا بری طرح مذاق اڑایا، بلکہ حدیث و فقہ کے مرتبہ محبت و استناد کا بھی انکار کیا: (۶) انہوں نے روایت ہاری، جنت و دوزخ، ملائکہ اور تراویح ایسے مسائل کے بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو نہ صرف صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے تھے، بلکہ اہل السنۃ کے مسلم عقائد کے بھی خلاف تھے: (۷) ان کے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے حریف محدثین و فقہاء عمل و کردار میں ان سے کہیں اونچے تھے اور ان کا دائرہ اثر بھی بہت وسیع تھا۔ معجزہ اگر اس پر نازاں تھے کہ ایوان شاہی میں ان کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے تو محدثین کو یہ شرف حاصل تھا کہ یہ لوگوں کے دلوں میں بٹتے تھے: (۸) اور سب سے آخر میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اہل السنۃ والجماعت میں سے دو جماعتیں اشاعہ [رکبہ ابو الحسن الاشعری] اور ماترید یہ اپنے مسلک کے دفاع کے لیے یونانی علوم و فنون سے مسلح ہو کر میدان میں نکل آئیں اور ان میں الغزالی اور الرازی جیسے مایہ ناز لوگ پیدا ہوئے اور پھر خالص محدثانہ اور دینی ذہن کے لوگوں مثلاً ابن تیمیہؒ نے ان پر اپنی تند و تیز تنقید جاری رکھی جس سے یہ مسلک رفتہ رفتہ ختم ہو گیا۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

معجزہ: (ع) جمع: معجزات، مادہ عجز، معنی عدم قدرت، قاصر رہنا، طاقت نہ رکھنا، عاجز ہو جانا۔ اس مادے سے باب افعال: عَجَزَ، يَعْجُزُ، عَجَازًا، معنی کسی کو عاجز کر دینا، کام کرنے کی قدرت و طاقت سلب کر لینا۔ لفظ عجز کی ضد لفظ قدرت ہے۔ اصطلاحی معنوں میں معجزے سے مراد خارق عادت شے ہے، یعنی کسی رسول یا نبی کا وہ کام یا فعل جو اللہ تعالیٰ اپنی

روحانی، جیسے نبی اور رسول کی صداقت، تزکیہ، تعلیم، ہدایت اور معصومیت وغیرہ۔

بعض علماء کے نزدیک معجزات کی دو قسمیں یہ ہیں: (۱) کونیہ جس میں ظاہری و مادی، ارضی و سماوی سب معجزات شامل ہیں؛ (۲) کلامیہ جس کی بہترین مثال اللہ کا آخری کلام قرآن مجید ہے۔ معجزات کونیہ وقتی، عارضی اور فانی ہوتے ہیں اور جلد ہی ختم ہو جاتے ہیں، لیکن معجزہ کلامیہ یعنی قرآن مجید ایک ابدی اور آفاقی معجزہ ہے جو قیامت تک اپنے اثر و نفوذ سے بنی نوع انسان کی معجزانہ رہنمائی اور ہدایت کا فریضہ انجام دیتا رہے گا۔

قرآن مجید میں اکثر انبیاء کرامؑ کے معجزات و نشانات کا ذکر آیا ہے، کہیں اجمالاً اور کہیں تفصیلاً، البتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا ذکر بڑی تفصیل سے بکرا رہا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے انہیں دو بزرگ پیغمبروں کے ماننے والے اسلام کے پہلے مخاطب تھے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ہر نبی کو حالات کی مناسبت اور وقت کے تقاضوں اور نبوت و رسالت کے دائرہ کار کے پیش نظر معجزات عطا کیے ہیں۔ جب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مہدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ آیا اور آپؐ کی نبوت و رسالت کا دائرہ کار آفاقی، عالمگیر اور قیامت تک کے لیے قرار دیا گیا تو حسب ضرورت معجزات کونیہ و کلامیہ سے آپؐ کی تائید و تصدیق کی گئی اور ان تمام معجزات میں قرآن مجید کو سب سے بڑا معجزہ قرار دیا گیا۔ قرآن مجید اعجاز لفظی یعنی اپنی فصاحت و بلاغت، اور بیان و بدیع کے اعتبار سے بھی بہت بڑا معجزہ ہے اور اعجاز معنوی کے اعتبار سے بھی، قرآن مجید اپنے اسلوب، مضامین، صحت، ہدایت، جامعیت اور مقبولیت عامہ کے لحاظ سے ایک منفرد کتاب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے انبیاء کے معجزات ان کے ساتھ ہی رخصت ہو گئے، لیکن قرآن مجید ایک ایسا علمی اور کلامی معجزہ ہے جو قیامت تک موجود رہے گا اس لیے کہ آپؐ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہنے والی ہے [رکھو یہ قرآن]۔

مشرکین مکہ قرآنی معجزے کو چھوڑ کر حسی و مادی

خوارق اور عجیب و غریب چیزیں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ان کی مادیت پرست عقل نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ نبوت کا معیار عجائب نمائی ہے اور پیغمبر کی صداقت کا معیار اس کی تعلیمات اور پیغام نہیں، بلکہ معجزات ہیں۔ کفار مکہ نے آپؐ پر ایمان لانے سے انکار کر دیا اور صرف اس شرط پر ایمان لانے پر آمادگی ظاہر کی کہ آپؐ زمین سے کوئی چشمہ جاری کر دیں، یا اپنے لیے کھجوروں اور انگوروں کا کوئی ایسا باغ بنا دکھائیں جس کے پتھوں بچ نہیں جاری ہوں، یا آپؐ ہم پر آسمان کے ٹکڑے گرا دیں وغیرہ، (۱۷ [بنی اسرائیل] ۹۰ تا ۹۳۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب مطالبات کے جواب میں آپؐ کو حکم دیا کہ آپؐ کہہ دیجئے کہ اللہ پاک ہے اور میں محض ایک بشر اور رسول ہوں۔ اس پر بھی جب معجزہ رونما ہوا، جیسے شق قمر کا معجزہ، تو وہ کہہ دیتے کہ یہ تو جادو اور سحر ہے۔ قرآن مجید نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا کہ اگر یہ معجزہ بھی دیکھ لیں تو ایمان نہیں لانے کے۔ پہلے بھی لوگ سابقہ انبیاء کے ساتھ یہی سلوک کر چکے ہیں۔ انہوں نے معجزے کی تکذیب کی اور اللہ کی نشانیوں کو جھٹلایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان جھٹلانے والوں اور ظلم کرنے والوں کو بالآخر سزا کے طور پر جتلایا عذاب کر دیا اور گناہوں کی پاداش میں ان ظالم قوموں کو صلہ ہستی سے منادیا آئندہ کی پیش گوئیوں کے بارے میں ہے۔

معجزات کا ایک حصہ کتب سیرت اور کتب حدیث میں بکثرت موجود ہیں۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں اور بعض کلمات بھی معجزے ثابت ہوئے (دیکھیے رحمۃ للعالمین، جلد ۳، بذیل معجزات نبویہ)۔

مآخذ: (۱) شبیر احمد عثمانی: معجزات و کرامات، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۲) مفتی عنایت احمد: الکلام المبین فی آیات رحمۃ للعالمین، بمبئی؛ (۳) محمد طیب: معجزہ کیا ہے؛ دیوبند (بھارت)؛ (۴) شبیر حسن چشتی نظامی: معجزات خیر الانام، دہلی؛ (۵) قرآن مجید میں معجزات سے متعلقہ آیات کے لیے دیکھیے مشہور عربی تفاسیر بالخصوص الراغب، جمال الدین القاسمی، القرطبی، الرازی، الأکوسی، ابن کثیر اور خازن، اردو: امیر علی: مواہب الرحمن وغیرہ۔

”معراج“ : (ع) ”ماده ع ر ج (= مَرَجُ مُرُوجًا)“

اس کے لغوی معنی بیضہ اسم آلہ پیڑھی کے ہیں اور اصطلاحاً بلندی اور روحانی کمال، خاص کر تقرب الہی حاصل کرنے پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی سورۃ بنی اسرائیل کی ابتدائی آیات کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آسمانی سفر سے ہے۔ اس آیت کی تفسیر و تعبیر کئی طرح سے کی گئی ہے۔ بعض اس سفر آسمانی کو محض رؤیا کہتے ہیں، لیکن علمائے محققین اسے جسمانی اور بیداری کی حالت میں قرار دیتے ہیں۔ اصطلاحاً ”معراج کا جس واقعے پر اطلاق ہوتا ہے اس کا تعلق قریش کے شدید سامی مقابلے اور شعب ابی طالب کے محاصرے کے بعد اور اولین بیعت عقبہ سے قبل سے ہے، بعض مؤلف اسے ہجرت سے صرف ایک سال پہلے کا واقعہ گمان کرتے ہیں، لیکن ابن اسحاق (سیرۃ ابن ہشام) نے اسے ابو طالب اور حضرت خدیجہ کی وفات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر طائف اور بیعت ہائے عقبہ سے قبل درج کیا ہے۔ اسی طرح صحیح بخاری میں اسے بیعت ہائے عقبہ سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن الاثیر نے ہاتھ دھو کر ہجرت سے تین سال قبل لکھا ہے اور قرآن کی شہادت اسی کی تائید کرتی ہے۔ بظاہر یہ نقص صحیفہ (۱۰ھ نبوی) اور وفات خدیجہ کے بعد کا واقعہ ہے، جیسا کہ البخاری کی ایک اور حدیث میں صراحت ہے۔ سید سلیمان ندوی (سیرت النبیؐ، ۳: ۴۰۳، اعظم کتبہ ۱۹۴۷ء) اسے ہجرت سے تقریباً سال ویزہ سال قبل کا واقعہ قرار دیتے ہیں۔

سید سلیمان ندوی (دیکھیے سیرۃ النبیؐ، ۳: واقعہ معراج) نے قرآن مجید کی آیت (۱۷۱) [بنی اسرائیل: ۷۶] سے استدلال کیا ہے کہ یہ ہجرت کا علم یا اس کی پیشگویی ہے۔ حمور کے نزدیک اسراء اور معراج کا واقعہ ایک ہی شب میں پیش آیا اور وہ ۲۷ رجب کی رات تھی (دیکھیے الزرقانی: شرح مواہب اللدنیہ، ۱: ۲۵۵ بعد)۔

قرآن مجید میں معراج کا ذکر ۱۷ [بنی اسرائیل: ۷۶]، ۵۳ [النجم: ۱۸ تا ۸۱] [تکویر: ۱۹ تا ۲۳] میں کیا گیا ہے، چونکہ معراج کی جزئیات میں کچھ اختلاف ہے، اس لیے بعض سیرت

نگار (ج۱۰ السیاق والتوضیحات، ۱: ۲۳۴) معراج اور اسراء کو الگ الگ واقعہ قرار دیتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ روایات کے اختلاف سے واقعے کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اختلاف روایات کی اور وجہ بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کی یادگار رجب کی ۲۷ دیں تاریخ کو منائی جاتی ہے۔

مفسرین کے خیال کے مطابق سورۃ اسراء جو بنی اسرائیل [رگ ہائے] کے نام سے بھی موسوم ہے، پوری کی پوری معراج ہی کے حالات پر مشتمل ہے۔ درمیان میں وعظ و ارشاد بھی ہے۔

معراج کا ذکر الزرقانی کے بیان کے مطابق پینتالیس صحابہ کی روایتوں میں آیا ہے۔ ان میں ہر طبقے اور محد نبوی کے ہر دور کے بزرگ شامل ہیں، اس لیے تعجب نہیں اگر ان روایتوں میں جزیئی تفصیلات کی حد تک باہم اختلاف بھی ہو۔ بخاری و مسلم میں اس پر مستقل باب ہیں، ان میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے دولت خانہ میں تھے دیکھا کہ اس کی چھت کھلی، حضرت جبریلؑ آئے، شق صدر کیا اور آپؐ کو آسمانوں تک ساتھ لے گئے۔ یکے بعد دیگرے جب اوپر آسمانوں میں پہنچے، گئے تو ان کے دروازہ کھولتے گئے اور مختلف انبیاء سے ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ پھر وہاں پہنچے، جہاں دفتر کے قلم چلنے کی آواز آرہی تھی۔ یہیں نمازیں فرض ہوئیں۔ واپسی میں حضرت موسیٰؑ کے پاس سے گزر ہوا، حالات بیان کیے اور پھر انہیں کے مشورے سے نمازوں میں تخفیف کی خدا تعالیٰ سے التجا کی۔ نمازوں کو پانچ سے بھی کم کرانے کے مشورے پر شرمندگی محسوس ہوئی، اس لیے پھر التجا نہیں کی، پھر سدرة المنتہی نامی مقام پر پہنچے، پھر جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کیا۔

حضرت مالک بن معمر کی روایت میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے کہ رواجی کے وقت خواب و بیداری کے مابین کوئی کیفیت تھی، حلیم کعبہ میں لیٹے ہوئے (منطعم) تھے کہ حضرت جبریلؑ تشریف لائے۔ معراج کا ذریعہ برائے [رگ ہائے] تھا۔ سات آسمانوں میں جن جن پیغمبروں سے ملاقات ہوئی، اس میں بھی تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ بہر حال پہلے آسمان میں حضرت آدمؑ

دوسرے میں حضرت یحییٰ و یسعی تیسرے میں حضرت یوسف چوتھے میں حضرت ادریس پانچویں میں حضرت ہارون چھٹے میں حضرت موسیٰ ساتویں میں حضرت ابراہیم کا نام زیادہ تر لیا جاتا ہے۔ معراج سے واپسی میں بعض روایات کے مطابق آسمان پر صعود سے پہلے بیت المقدس میں انبیاء کی رو میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا استقبال کرتی ہیں اور آپ نماز دو گانہ ادا کرتے ہیں تو سب آپ ہی کو اپنا امام بتاتے ہیں۔

واپسی کے بعد جب مکے میں چڑھا ہوا تو بموجب فکر ہر کس بقدر ہمت اوست قریش نے صرف یہ پوچھا کہ اگر بیت المقدس دیکھا ہے تو اس کا منظر بیان کرو۔ سید سلیمان ندوی نے (سیرت النبی جلد سوم) تحقیقی بحث کے سلسلے میں لکھا ہے کہ معراج پر روانہ ہونے پر ہتر سے غائب ہونا گمراہوں کا رات کو پہاڑوں میں تلاش کرنا واپسی میں ایک قریشی کارواں تجارت سے راستے میں ملاقات کرنا نیز اس خبر کے پھیلنے پر ہمت سے لوگوں کا مرتد ہو جانا یہ سب لغو قصے ہیں جن کی صحیح احادیث سے کوئی تائید نہیں ہوئی۔ واقعہ معراج کو مسلمانوں کے ہاں قدرتا بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہر مذاق کے مصنف نے اس پر قلم اٹھایا ہے۔ عام مفسر و محدث ہی میں ظنی، صونی، متکلم واقعہ کو اور شاعر سب نے یہاں تک کہ رند مشربوں کو بھی

خیال آرائی کی سوجھی تو ابو الطاء المعری نے رسالۃ الغفران تالیف کیا اور ایک طرح سے معراج کی تحریف (Parody) لکھ ڈالی اور ہر آزاد منش اہل قلم کو بخشش کا مستحق بنا دیا۔ بہر حال معراج پر بہت کچھ لکھا گیا ہے ان تمام مصنفین میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تالیف حجۃ اللہ البالغہ کا باب الاسراء اختصار کے باوجود سب سے بہتر نظر آتا ہے لیکن مذاق زمانہ کے مطابق اس پر عقلیت کے رنگ کا کچھ غلبہ ہے۔

معراج کے متعلق بعض عربی تالیفوں کا لاطینی ترجمہ تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہو چکا تھا۔ اسی کا چرچہ لے کر اطالوی شاعر دانٹے (۱۲۶۵ء تا ۱۳۲۱ء) نے اپنی مشہور نظم Divina Comedia (طریقہ ربانی) لکھی جس میں جنت اور دوزخ کی سیر کا ذکر ہے اس کی تفصیل Asin نے اپنی کتاب Islam and Divine Comedy میں دی ہے اور اس پر

ابن عربی کے اثرات دکھائے ہیں۔ گزشتہ صدیوں میں غیر مسلم اہل قلم معراج پر جو خیال آرائی کرتے رہے ہیں۔ اس میں سمجھدہ نیز سلطنت نمایاں ہے۔ جزئیات و تفصیلات کے متعلق اسلامی روایات میں جو اختلاف ملتا ہے اس کو وہ ضرورت سے زیادہ نمایاں کر کے اپنی دانست میں عالمانہ تنقید کرتے ہیں جسے محض تعصب کہا جاسکتا ہے۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید بمواقع عدیدہ؛ (۲) کتب حدیث، ہمد اشاریہ، مفتاح کنوز السنہ؛ (۳) ابن ہشام؛ السیرۃ؛ مطبوعہ لائیڈن، ص ۲۶۳ بعد؛ (۴) ابن سعد، طبقات ۱/۱۳۳؛ ۱۷۶؛ (۵) البربری، تاریخ، سلسلہ اول، ص ۱۱۵۷ و بعد؛ (۶) السیسی، الروض الانف، ۱: ۲۲۲ تا ۲۵۵؛ (۷) البربری، تفسیر، فخرالدین الرازی، تفسیر (بذیل آیات بالا)؛ (۸) ابن العربی، کتاب الاسراء، مکان الاسراء، ابن القیم، زاد المعاد، ۱: ۳۰۴؛ (۹) ولی اللہ الدہلوی، حجۃ اللہ البالغہ ۲: ۱۵۴؛ (۱۰) الفیصلی، معراج مع حاشیہ در دیر؛ (۱۱) سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، جلد سوم، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۱۲) محمد حمید اللہ، مقالہ ”دانٹے کی نظم طریقہ ربانی“ در ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، اپریل ۱۹۵۱ء۔



معروف الکرخی : ابو مخلوط بن فیروز یا فیروزان جو ۸۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں فوت ہوئے، دبستان بغداد کے مشہور و معروف صوفی اور زاہد تھے۔ ان کی نسبت الکرخی غالباً کرخ یا جدا سے ہے جو مشرقی عراق کا ایک قصبہ تھا (السماعی: انساب، ص ۴۷۸۔ ب، ص ۱۰، دیکھیے یا قوت: المشرک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶۹، س ۸، بعد)۔ بعض ماخذ میں انہیں بغداد کے محلہ کرخ سے منسوب کیا گیا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کے والدین عیسائی تھے۔ بقول ابن قری بردی (طبع Matthes and Juvnboll، ۱: ۵۷۵) وہ واسطہ کے علاقے کے باشندے اور صابین میں سے تھے، مگر بن خنیس الکوفی اور ایک اور کوئی فرد السخی تصوف میں ان کے مرشد مانے جاتے ہیں (ابوطالب الحکی: قوت القلوب، ۱: ۹۰، اشاریہ، ص ۱۸۳)۔ کشف المحجوب میں ان کے مرشد کا نام داؤد الطائی لکھا ہے۔

بذیل مادہ) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان میں بہت ابتدائی زمانے ہی میں داخل ہو چکا تھا۔ یہ لفظ پہلی صدی ہجری کے عربی زبان کے اوراق بردی (Papyrus) میں پایا جاتا ہے۔

قدیم فقہ کی کتابیں کس کو عشر یا دسویں حصہ کے معنوں میں استعمال کرتی ہیں جو تاجروں سے لیا جاتا تھا اور ”محصول چنگی“ کے مقابلے میں ”تمہ بازاری“ سے قریب تر ہے فقہانے کس کو عوام پر ظلم قرار دیا ہے، کیونکہ یہ ان مذاہات پر بلا وجہ اضافہ ہے، جو شرع نے مقرر کر رکھی تھیں۔ سبب یہ بتاتے ہیں کہ یہ سلاطین کے ہاتھ میں پہنچ کر شاہانہ تعینات میں صرف ہو سکتا ہے، لیکن پھر بھی اسے مناسب قانونی حیثیت بھی دے دی گئی، تاہم اس لفظ کے ساتھ جو ناخوشگوار مفہوم وابستہ ہو چکے تھے، وہ برابر قائم رہے (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادہ)

محصول درآمد (customs duty) وصول کرنے کی ابتدا بنو امیہ کے ابتدائی زمانے یا اس سے کچھ عرصے پہلے ہوئی۔ اگرچہ اسلامی شرعی احکام کے مطابق محصول چنگی درآمد کے لیے ساری مملکت اسلام کو علاقہ واحد سمجھا جانا چاہیے تھا، لیکن عملاً اس کے باوجود خشکی اور سمندر کی راہ سے (قبل از اسلام کی) پرانی سرحدیں قائم رہیں اور مصر، شام اور عراق محصول درآمد کے الگ الگ رقبے بنے رہے۔ قانون فقہ میں محصول درآمد کی رقم کا فیصلہ مال کی قیمت پر منحصر تھا، عملی طور پر مال کی قیمت کا لحاظ کیا جاتا تھا اور امتیازی محاصل لگائے جاتے تھے۔ اسلام کے بارے میں مالک کے اعتقادات کا کوئی خیال نہیں کیا جاتا تھا۔ محصول لگانے کے قوانین بہت پیچیدہ تھے اور انہیں چند درجوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ یہ محصول بتدریج قیمت کے دسویں حصے (عشر) سے بڑھا کر پانچویں حصے (خمس) تک کر دیا گیا تھا۔

مصر میں کس الکثری کی سرحد پر اور میذاب، القسیر، اللور اور انیسویں کی بندرگاہوں (سواحل) پر لیا جاتا تھا، لیکن انقطاع میں بھی ایک جگہ پر، جسے کس کہا جاتا، چنگی محصول ادا کیا جاتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پرانے زمانے میں اس جگہ کا نام ام دمن تھا بعد میں اسے کس ”(قاہرہ کا چنگی خانہ)“ کہنے لگے۔ ہر قسم کے غلے کا پہلے یہاں سے گزرنا ضروری تھا پھر وہ

انہوں نے جن لوگوں کو تعلیم دی یا فیض یاب کیا، ان میں سب سے مشہور سری السقلی [رک بان] تھے اور وہ بعد ازاں خود جنید کے مرشد بنے۔ یہ حکایت کہ معروف الکثری شیعی امام علی بن موسیٰ الرضا کے متوسلین میں سے تھے جن کے ہاتھ پر انہوں نے اسلام قبول کیا اور اپنے والدین کو بھی ترغیب دی کہ وہ بھی ایسا ہی کریں، قابل اعتبار نہیں ہو سکتی۔ جو اقوال ان سے منسوب کیے جاتے ہیں انہی میں یہ بھی ہیں: ”عشق کی تعلیم انسانوں سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے اور اس کی رحمت ہی سے کسی کو حاصل ہوتا ہے۔ ولیوں کو پہچاننے کی تین علامتیں ہیں: ان کا فکر خدا کے لیے ہوتا ہے، ان کا شغل فی اللہ اور سعی الی اللہ ہوتی ہے، حقائق کا ادراک اور جو چیز مخلوق کے قبضے میں ہے اسے ترک کر دینا تصوف ہے۔

معروف الکثری کو ولی مانا جاتا تھا۔ بغداد میں دجلہ کے بائیں کنارے پر ان کا مقبرہ اب بھی مرجع اہم ہے۔ القشیری بیان کرتا ہے کہ لوگ ان کے مزار پر جاکر بارش کے لیے دعا مانگا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ”معروف کا مقبرہ اس کام کے لیے تریاق مجرب ہے۔“

ماخذ: (۱) القشیری: در سالہ، قاہرہ ۱۶۱۸، ص ۱۱؛ (۲) الجوبیری: کشف المحجوب، طبع ڈوکوفسکی، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۱، ص ۱۱۳ در ترجمہ نکلسن؛ (۳) عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن ۱۹۶۹ء، (۴) ابن نکلان: دیات الاعیان عدد ۷۱: ۳، ترجمہ (۵) Biographical Dictionary de Slane، ۸۸۲، جانی: نغمات الانس، طبع Lees، ص ۴۲۔



مقصودہ: رک بہ مسجد (در آآ، بذیل مادہ)۔



مکرہہ: رک بہ شریعہ، حکم۔



کس: باج و محصول، عربی میں یہ لفظ دخیل ہے اور اس کی اصل آرامی لفظ نکسا ہے، ابن سیدہ نے ایک عربی روایت نقل ہے، جس کی رو سے زمانہ جاہلیت میں بھی منزلیوں میں ایک قسم کا محصول لیا جاتا تھا، جسے کس کہتے تھے (قاموس)

بیجا جاسکتا تھا اور ۲ درہم فی ارتبہ اور کچھ معمولی سی رقم اس پر ادا کرنا ہوتی تھی، لیکن ابتدائی زمانے کے مکس کی مزید تفصیلات کا کچھ پتا نہیں چلتا، البتہ پہلی صدی ہجری کے آخر میں صاحب مکس مصر کا ذکر اور اراق بردی اور ادب عربی میں بھی آیا ہے۔

فاطمی دور میں مکس کے تخیل کو مزید وسعت دی گئی اور ہر قسم کی واجب الادا رقموں اور حاصل کو مکس کہنے لگے، بالخصوص وہ غیر مقبول (= ناگوار ٹیکس) جنہیں لوگ نامنصفانہ قرار دیتے تھے، مکس کہلانے لگے، اس سے اس کلمے کے ناخوشگوار معنوں پر زور دینا مقصود تھا۔ یوں تو اس قسم کے وقتی محصول اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں وقتاً فوقتاً لگائے جاتے تھے، مگر پہلا شخص جس نے انہیں باقاعدہ طور پر لگانا شروع کیا، وہ پرہیت کاتب وزیر مالیات احمد بن المدبر تھا، جو احمد بن طولون کا مشور مخالف تھا۔ اسی نے تہہ بازاری میں اضافہ کیا اور بیدبانی و مایہ گیری اور سوڈے کی اجارہ داریوں پر محصول بڑھا دیا۔ اس سلسلے میں اس امر کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس نے اس حصن میں قدیم رومی محصولوں کو نہ صرف زندہ کر کے جاری کیا تھا، بلکہ ان کے علاوہ ان ادنیٰ قسم کے محصولوں میں بھی اضافہ کیا، جنہیں معاون اور مرافق کہا جاتا تھا اور حاصل ہلالی میں، یعنی ایسے ٹیکسوں میں شمار کیا جاتا تھا، جو قری سال کے اعتبار سے ادا کیے جاتے تھے۔ اس قسم کے جیلوں کی (جنہیں فاطمی زمانے سے مکس کہنے لگے اور جنہیں بعد میں مظالم، حمایت، رعایات، مشاہرات کہا جانے لگا) قسمت میں یہ لکھا تھا کہ وہ بدرتج عوام پر ظلم کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ اور مصر کے اقتصادی تنزل کا سب سے بڑا سبب بن جائیں، تاآنکہ مملوکوں کے عہد میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ بمشکل کوئی ایسی چیز ہوگی جس پر محصول نہ لگایا جاتا ہو اور مکس لوگوں کو جاگیر کے طور پر عطا ہونے لگے اور ”مصیبت عام ہو گئی“ (وَعَمَّتِ الْبَلَاءُ)۔ تاہم ان چھوٹے چھوٹے ٹیکسوں کو (جو اجارہ داریوں کو اسی طرح رہنے دیا گیا) اصلاح پسند حکمرانوں نے کئی بار منسوخ بھی کیا، یہاں تک کہ بعض صورتوں میں کہ ”ابطال یا رد یا مسامحہ یا اسقاط یا وضع یا رفع الکوس“ ان کے طراز و لقب کا جزو بن گئے، چنانچہ احمد بن طولون کے متعلق بیان کیا جاتا ہے

کہ اس نے بعض محصولوں کو منسوخ کر دیا اور پھر بعد میں صلاح الدین ایوبی، بیبرس، قلاؤن اور نیز اشرف شعبان، اس کے دونوں بیٹوں خلیل اور ناصر محمد، برقوق اور قنقش نے بھی یہی کیا۔ المقریزی نے ان مکس کی، جو سلطان صلاح الدین نے منسوخ کیے تھے، ایک لمبی فہرست دی ہے اور القلتشدی نے مسامحات کے متون کی نقلیں دی ہیں۔ مسامحات مملوک سلاطین کے وہ فرائین ہیں، جن میں محصول کے منسوخ کرنے یا لوگوں کو کسی محصول سے مستثنیٰ قرار دینے کا حکم ہوتا اور جنہیں والیان کے پاس بھیجا جاتا تھا اور جو منبروں پر چڑھ کر سنائے جاتے تھے۔ ان میں بعض اوقات پوری پوری تفصیلات درج ہوتی ہیں۔ مختصر فرائین غالباً پھروں پر کھدوائے جاتے تھے، چنانچہ Von Berchem نے، جو اجزا شائع کیے ہیں ان میں کچھ ایسے مختصر فرائین بھی شامل ہیں۔ بلاشبہ مکس کی منسوخی کے ان احکامات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ان احکام پر متواتر عمل ہوتا تھا درست نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ستم درمیانی وقفوں میں از سر نو جاری ہو جاتا تھا۔ المقریزی (۱: ۱۱۱) اس ذکر کے خاتمے پر قبیلوں کے متعلق ذیل کا مشور طوئے جملہ لکھتا ہے: ”آج بھی مکس موجود ہیں جو وزیر کے زیر تصرف ہیں، لیکن ان سے حکومت کو کچھ حاصل نہیں ہوتا، بلکہ جو کچھ ملتا ہے قبیلوں کو ملتا ہے اور وہ اسے اپنے مفاد کے لیے جس طرح چاہتے ہیں استعمال کرتے ہیں“۔

مختلف اقسام کے ناگوار اور غیر شرعی محصولوں میں، جن کی علامے وقت نے ہمیشہ مخالفت کی، جو کبھی کبھی اور کسی کسی جگہ لگائے جاتے تھے، مندرجہ ذیل شامل ہیں: (۱) ہلالی ٹیکس جو گھروں، حماموں، خوروں، دیواروں اور باغوں پر لگائے جاتے تھے؛ (۲) بیڑہ میں بندرگاہ کے محصولات، جو قاهرہ میں ساحل اللہ اور دارالمنافع میں وصول کیے جاتے تھے۔ یہ محصول انفرادی طور پر مسافر پر بھی لگایا جاتا تھا؛ (۳) منڈیوں کے محصولات و سامان تجارت اور قافلوں پر بالخصوص گھوڑوں اونٹوں، غنچروں، مویشیوں، بھیڑوں، مرغیوں، غلاموں، گوشت، مچھلی، نمک، کھانڈ، سیاہ مرچ، تیل، سرکہ، شلجم، ریشم، کتان، روئی، کڑی، مٹی کے برتنوں، پتھر کے کونٹے، حلفاء، گھاس،

میل جانب مغرب واقع ہے اور سطح سمندر سے ۹۰۹ فٹ بلند ہے۔ مکہ ایک تنگ وادی میں واقع ہے جس کے دونوں طرف خشک اور پانی اور سبزے سے محروم پہاڑوں کا دوہرا سلسلہ ہے۔ یہ جبل عرقاٹ، جبل ثور، جبل ابی قیس اور جبل ثبیر وغیرہ ہیں۔ شہر کے ارد گرد بہت سی وادیاں واقع ہیں جن میں وادی فاطمہ اور وادی نعمان قابل ذکر ہیں۔ وادی نعمان کو سر زبیدہ سیراب کرتی ہے شروع میں مکہ مکرمہ کا دار و مدار لزیم کے پانی پر تھا۔ اس کے علاوہ اور کنویں بھی تھے۔ اس کے باوجود پانی کی قلت رہتی تھی۔ عین زبیدہ اور عین عزیزہ کی تعمیر سے یہ مشکل کسی قدر دور ہو گئی تھی۔

شہر کی آب و ہوا گرمیوں میں سخت گرم ہوتی ہے درجہ حرارت کبھی کبھی ۱۱۳ درجہ فارن ہٹ تک پہنچ جاتا ہے۔ امراء گرمیوں کا موسم طائف میں گزارتے ہیں جو مکہ سے ۵۰ میل جانب مشرق واقع ہے۔ موسم سراخو ٹھوکار ہوتا ہے۔ اناج اور غذائی ضروریات باہر سے آتی ہیں، پھل اور سبزیاں طائف بلکہ دوسرے ممالک سے منگوائی جاتی ہیں۔ اطراف کی زمینوں کو قابل کاشت بنانے کے لیے امریکہ کے انجینئروں کی خدمات حاصل کی گئی ہیں۔ بارش بہت کم ہوتی ہے۔ شہر کے ٹیپ میں واقع ہونے کی وجہ سے ارد گرد کے پہاڑوں سے سیلاب آتے رہے ہیں اور بہت نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔ سیلاب کی گزر گاہ تبدیل کرنے اور بند باندھنے کی کوششیں بھی زمانہ سابق میں ہوتی رہی ہیں (معرضہ کمالہ: جغرافیہ شہر جزیرۃ العرب، ۱۶۵ تا ۱۷۳ء دمشق ۱۹۴۲ء)۔

مسجد حرام شہر کے اندر ہے اور اس میں کعبہ [رکت ہاں] واقع ہے جہاں اطراف عالم سے مسلمان حج و طواف کرتے آتے ہیں۔ مکہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو چمن تین حلوہ ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ اپ شہر کے باہر نئی بستیاں بن گئی ہیں جن میں العنیزہ اور الفیصلیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن میں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ اس کے باشندوں میں آدمے سے زیادہ اندونیشی، ہندی، بخاری اور مغربی ہیں جن کے اپنے اپنے مکے ہیں۔ عربی زبان کے علاوہ اردو بھی عام طور پر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ مکہ کے بازار غیر

ہموسے، حنا، شراب، کولہ اور رنگے ہوئے چڑے کی بنی ہوئی اشیاء پر: (۳) بھیڑوں، بکوروں اور کتان کی فروخت پر سمرہ (آڑمت): (۵) بازاروں.... تعیشیات کی جگہوں پر جو ٹیکس لگتا اسے حسن تعمیر سے "رسوم الولایہ" کہا جاتا تھا۔

مصر سے باہر بھی محصول گزر (toll) یا لگان بازار کے طور پر کس کا ذکر کبھی سننے میں آتا ہے، مثلاً جدہ میں، شمالی افریقہ میں (Supp: Dozy ۲: ۶۰۶؛ ابن الحاج ۳: ۶۷۷ پر "مسامی مظلالم" کا ذکر کرتا ہے، لیکن لفظ کوس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کرتا)۔

مآخذ: (۱) ابن ممانی: قوانین الدواہین، ص ۱۰ تا ۲۶؛ (۲) المقریزی: ۸۸: ۱، بعد ۱۰۳ تا ۱۱۱؛ ۲: ۲۶۷؛ (۳) القلشنیدی: ۳: ۳۶۸؛ بعد (Wüstenfeld) ص ۱۶۹؛ بعد ۱۳: ۳۰؛ بعد ۱۱۷؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۶۰۶؛ مادہ: کس۔



مکہ المکرمہ: جزیرہ نماے عرب کے صوبہ حجاز کا مرکزی شہر اور عالم اسلام کا دینی و روحانی مرکز۔ مشہور یونانی جغرافیہ نویس بطلمیوس نے دوسری صدی عیسوی میں اپنے جغرافیہ میں مکہ کو Macorba لکھا ہے۔ یہ عربی لفظ مقربہ کی تقریب ہے، جس کے معنی لوگوں کو معبودوں کے قریب لانے والا ہے۔ بعض محققین نے اس کے معنی معبد (عبادت گاہ) کے بھی لیے ہیں۔ بڑے قدیم زمانے سے لوگ اطراف و جوانب سے یہاں حج کرتے آتے تھے (جواد علی: الفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ۳: ۹۰؛ ۱۳: ۱۳، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی حکم ہوا کہ حج کا اعلان کریں۔ کتب تاریخ و سیرت میں مکہ مکرمہ کے پچاس کے قریب نام مذکور ہیں، جن میں مشہور ترین مکہ، ام القری، بیت العتیق اور البلد الامین ہیں (محمد بن یوسف الصامی الشافعی: سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد، ۱: ۲۵ تا ۳۱، قاہرہ ۱۹۷۲ء؛ (۲) تقی الدین الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، ۱: ۷۱ تا ۷۳، قاہرہ ۱۹۵۶ء)۔

مکہ مکرمہ ۲۱ درجے ۲۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۷ درجے ۵۳ دقیقے طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ یہ جدہ سے ۳۵

(۲) البقرہ: ۹۸۔

لفظ ملائکہ کا واحد ملک ہے جس کا اطلاق فرشتے پر ہوتا ہے اور اس کے لغوی معنی قاصد اور پیام رساں کے ہیں، اسی لیے قرآن مجید میں ملائکہ کے لیے رسل کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔

کتاب و سنت اور تفاسیر میں فرشتوں سے متعلق جن اہم امور کا ذکر ہوا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) وہ غیر مرئی اجسام کی ایسی مخلوق ہے جس کی تخلیق نور سے ہوئی ہے؛ (۲) ان کے پر ہوتے ہیں (۲۵ قاطر: ۱)؛ مگر دکھائی نہیں دیتے؛ (۳) وہ دہرے سے دہرے پردوں میں سے گزر سکتے ہیں؛ (۴) یہ اجسام لطیف اور ہوائی نوعیت کے ہیں؛ (۵) مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں اور آسمانوں پر سکونت پذیر ہیں؛ (۶) اللہ کی تدبیرات تشریفی اور تدبیرات کوئی ان کے ذریعے تکمیل و اختتام کی منزلیں طے کرتی ہیں؛ (۷) ان کی تنگ و تاز آسمان سے زمین اور پھر آسمان سے آگے کی بلندیوں تک ہے؛ (۸) فرشتے براہ راست اللہ تعالیٰ سے حکم پاتے ہیں اور اسی کے فیصلے اور منشا و ارادہ کے تحت اسباب کے سلسلے کو مساب کے ساتھ جوڑتے ہیں؛ (۹) وہ خالق اور اس کی مخلوقات کے درمیان رسول (= قاصد) کی حیثیت سے فرائض سفارت اور خدمت پیغام رسانی انجام دیتے ہیں۔ جو احکام اللہ ان پر القا کرتا ہے وہ ذاتی طور پر ان احکام میں رد و بدل نہیں کر سکتے۔ ان کی تخلیق محض اطاعت کے لیے کی گئی، وہ ہر لمحہ اللہ کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انبیائے کرام پر اپنے احکام و اوامر کا نزول انہیں کی معرفت کرتا ہے (دیکھیے طحاوی جوہری: الجواہر: ۵۲: ۱ تا ۵۷)۔

تمام مذاہب عالم بلکہ قدیم یونانی اور مصری فلسفے میں بھی اس نوع کی ہستیوں کا وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ صانی مذاہب کے پیرو ان کو سیاروں اور ستاروں کی شکل میں مانتے ہیں۔ یونانی، مصری اور اسکندری فلسفے کی رو سے یہ عقول عشرہ (دس عقول) سے تعبیر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی نو آسمانوں میں بھی انہیں الگ الگ ذی ارادہ نفوس مانا گیا ہے۔ پارسی انہیں اشاپند کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہود کے نزدیک یہ

ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ حجاج حادریں، رومال، ٹوپیاں، جائے نماز، کتبیں اور کعبوریں وغیرہ خرید کر لے جاتے ہیں۔ آج سے پچاس برس قبل باشندوں کی مالی حالت پتلی تھی۔ ان کا گزارہ حج کے زمانے کی تجارت، مکانات کے کرایوں اور غیر حضرات کے عطیات پر تھا، مگر اب تیل کی دریافت سے دولت کی ریل پیل ہو گئی ہے اور لوگ خوشحال اور فارغ البال ہو گئے ہیں۔ شر میں چھوٹی موٹی بہت سی صنعتیں قائم ہو گئی ہیں (Ency. Britannica، طبع پانزدہم، بذیل مادہ)۔

مکہ مکرمہ میں سب سے اہم عبادت حج و عمرہ [رگ] ہائے کی ادا کی جاتی ہے۔

تاریخ: مکہ مکرمہ انتہائی قدیم شہر ہے اور اس کی ابتدائی آبادی حضرت اسماعیل بن ابراہیم [رگ] کے ذریعے سے ہوئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ عرب کا سب سے آباد شہر تھا۔

یہاں بیت اللہ شریف کی عمارت واقع ہے (مگر مسائل کے لیے دیکھیے مسجد الحرام و محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بذیل مادہ)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مَلَائِكَة : (= مَلَائِكَة) 'ملک' (معنی فرشتہ) کی جمع، انسانی کے مطابق یہ لفظ دراصل مالک (بتقدیم المزمہ) مشتق از اَلَمَلْک ہے۔ اَلَمَلْک کے معنی رسالت اور پیغام رسانی کے ہیں۔ پھر لام کو ہمزے سے مقدم کر کے اسے ملاک پڑھا جائے لگا اور کثرت استعمال سے ہمزہ گرا دیا گیا اور ملک پڑھا جائے لگا۔ اس کی جمع میں پھر ہمزہ لایا گیا اور اس صورت میں یہ لفظ ملائکہ اور ملائک ہو گیا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ۔ قرآن مجید میں ملک (۱۳ مرتبہ، متکلمین ۲ مرتبہ اور ملائکہ ۷۳ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں بعض ملائکہ کے نام بھی مذکور ہیں، مثلاً جبریل کا (۲) [البقرہ: ۹۷: ۹۸: ۶۶] [التحریم: ۴: ۳] میکائیل (میکال)

اوصاف سے متصف ہے کہ اسے ہارگاہ خداوندی سے مجبور ملائکہ قرار دیا جائے۔ انسان علی مرتبے میں ان سے فوقیت رکھتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں ملائکہ کے جو فرائض بیان کیے گئے ہیں وہ اختصار کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) ملائکہ اللہ کے احکام انسانوں تک پہنچاتے ہیں۔ ان کے درمیان سفارت اور پیغام رسانی کے فرائض انجام دیتے ہیں، لیکن اللہ کے احکام میں ان کی مرضی کو کوئی دخل نہیں، اختیارات سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ فرشتے اس کی حکمرانی اور انتظامات میں قطعی کوئی دخل نہیں دے سکتے۔ ان میں الوہیت اور ربوبیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے [۲۲] [الحج: ۷۵ و ۷۶؛ ۳۵ [طہ: ۲۵] (۲)۔

القصد یہ کہ فرشتے قرآنی تعلیمات کے مطابق ایک لوری مخلوق ہیں۔ وہ اللہ کے عبادت گزار اور اطاعت شعار بندے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے مختلف تکنیکی امور کی تکمیل کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر ہی نہیں سکتے۔ وہ ہر شائبہ نفس و نفسانیت سے مبرا ہیں۔ وہ نہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں۔ ان کی غذا ذکر الہی اور اطاعت باری ہے۔ وہ نظر نہیں آتے، مگر وہ دوسروں کو دیکھ سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق وہ انسانی شکل و صورت میں بھی متشکل ہو جاتے ہیں (تلفیظاً توجیہات کے لیے دیکھیے کتب فلسفہ)۔

ماخذ: قرآن مجید، بعد اشاریہ، مجمع المفہر لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ۔



مَمْلُوكُ : (ع) مَمْلَک (مادہ م ل ک سے اسم مفعول)۔ معنی مملوکہ شئی۔ خصوصاً "لوٹری" غلام.... مزید تفصیل کے لیے رک بہ عبد (بذیل مادہ)۔



مَنَارَة : منار : مینار، نیز موزنہ (ع) اصطلاحی اعتبار سے اس مینار یا برج یا صومعہ یا منزنہ کو کہتے ہیں جو مساجد کے ساتھ، خاص اس مقصد کے لیے تعمیر کیا جاتا ہے اور جس پر سے پانچوں وقت اذان دی جاتی ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں منار یا منزنہ کا کوئی وجود نہ

کردیم کہلاتے ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبریل اور میکائیل کے نام سے پکارتے ہیں۔ عیسائیوں کے نقطہ نظر سے بھی ان کے یہی نام ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبریل اور روح القدس بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ان میں سے بعض (مثلاً روح القدس) کو خدا کا ایک جزو قرار دے کر تثلیث کا رکن بھی مانا گیا ہے۔ ہندو مذہب میں وہ دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے معروف ہیں۔ زمانہ جاہلیت کے عرب ان کو خدا کی بیٹیاں ٹھہراتے تھے۔

صائبین ان فرشتوں کی قربانی کے بھی قائل تھے، وہ ان کے پیکر تعمیر کرتے اور ان کو خدا کے مظہر جانتے تھے۔ دور جاہلیت کے عرب فرشتوں کو مَوْت سمجھتے تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ خدا کی بیٹیاں تھیں۔ ان کی پوجا بھی کی جاتی تھی اور سمجھا جاتا تھا کہ خدا کے دربار میں وہ ان کی سفارش کریں گے۔

اسلام فرشتوں سے متعلق ان لوگوں کے عقائد کی نفی کرتا اور ان کو باطل ٹھہراتا ہے۔ اسلام کو موقف یہ ہے کہ فرشتے ربوبیت و الوہیت کی ہر صفت سے محروم ہیں۔ وہ ہرگز عبادت اور پرستش کے لائق نہیں۔ وہ نہ اور مادہ کی جنسی تقسیم سے بھی مبرا ہیں۔ یہ وہ مخلوق ہے جس کی عبادت اور بندگی انسان کو ہرگز زیب نہیں دیتی۔ وہ تعداد اور شمار کے اعتبار سے ریاضی کے مقررہ پیمانوں سے بالکل ماوراء ہیں۔ وہ اللہ کی اطاعت گزار مخلوق ہیں اور ان کا کام ہر آن اس کی عبادت کرنا ہے۔ وہ اللہ اور اس کی مخلوقات کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے تمام امور و احکام کا نفاذ انہیں کے سپرد ہے اور وہی اس عالم کے وسیع و عریض معاملات کو، منشائے الہی بہترین تدبیر کے ساتھ چلا رہے ہیں، اس میں خود ان کے اپنے ذاتی ارادے اور مرضی کو کچھ دخل نہیں۔ اسی لیے قرآن مجید نے انہیں صرف "ملک" اور "رسول" کے نام سے موسوم کیا ہے، جس کے لفظی معنی پیغام رساں، فرستادہ، ایچی، اور قاصد کے ہیں۔ قرآن مجید نے انسان کے ابتدائے آفرینش ہی میں اس حقیقت کی بھی وضاحت فرما دی کہ ملائکہ کوئی ایسی مخلوق نہیں کہ انسان اس کے سامنے سجدہ ریز ہو، بلکہ خود انسان ان

تھا اور تمام اذانیں بغیر منار کے دی جاتی تھیں، تاہم بعض ثقہ روایات سے مؤذنہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور یہی روایات دراصل منار کی تخلیق کا باعث ہوئیں (دیکھیے السعایہ فی کشف مانی الوقایہ، بحث اذان، نیز حاشیہ بر ہدایہ ج ۱، باب الاذان، ص ۷۲)۔ ایک روایت میں حضرت زید بن ثابت نقل فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کی تکمیل سے قبل حضرت بلالؓ میرے مکان پر، جو آس پاس کے مکانوں سے اونچا تھا، کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے، لیکن جب مسجد نبوی مکمل ہو گئی تو پھر مسجد نبوی کی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے (حوالہ مذکور) ایک روایت میں ابو بردہ اسلمیؓ منارہ پر اذان پڑھنے کو سنت قرار دیتے ہیں (حوالہ مذکور)۔ مولانا عبدالحیؒ مذکورہ بالا روایات کی بنا پر منارہ پر اذان پڑھنے کو عندالافتاء مستحب قرار دیتے ہیں (حوالہ مذکور) البتہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ مغرب کے علاوہ اس مسئلے میں کچھ اختلاف ہے (حوالہ مذکور)۔

منار اس لیے بھی اذان کے لیے موزوں ترین جگہ ہے کہ ایک تو اس کی بلندی سے مؤذن طلوع و غروب کے مناظر کو چشم خویش ملاحظہ کر سکتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ اس کی بلندی سے آواز دور دور تک پہنچائی جاسکتی ہے اور احادیث میں آواز دور تک پہنچانے کی فضیلت بیان کی گئی ہے (البخاری، کتاب الاذان، نیز دیگر کتب حدیث بذیل اذان)۔ تیسرے اس بنا پر کہ اس میں منہ کو ادھر ادھر گھمانے اور اس طرح زیادہ لوگوں تک پیغام خداوندی پہنچانے میں آسانی ہوتی ہے۔ منار کی تخلیق کی ایک وجہ آبادی اور عمارتوں کی کثرت کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے کہ جن کی بنا پر اذان کے لیے کسی بلند تر جگہ کا انتخاب ناگزیر ہو گیا۔

ابتداءً مساجد کے ساتھ میناروں کا اضافہ محض اذان دینے کی غرض سے ہوا اور اس میں کسی اور جذبے کا شائبہ نہ تھا۔ مگر رفتہ رفتہ یہ چیز مساجد کے ساتھ لازم و ملزوم ہو گئی اور اس طرح ایک ایسے فن تعمیر کا وجود عمل میں آیا جس کی نفاست اور جس کی صفائی نے فن تعمیر میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید علی ہکمرانی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۷، ۸، طبع لاہور ۱۹۱۰ء)

مؤذنہ کی ابتداء کب اور کس کے ہاتھوں ہوئی؟ عام طور پر اس کا موجد مسلمہ بن مخلد کو تسلیم کیا جاتا ہے جو امیر معاویہ کی طرف سے مصر کے والی تھے۔ المقریزی (المخطوط: ۳: ۱۹۱ مطبوعہ مصر) لکھتے ہیں کہ امیر معاویہ نے مسلمہ بن مخلد کو اذان کے لیے مینار بنوانے کا حکم دیا۔ چنانچہ مسلمہ نے جامع مسجد کے چاروں کونوں پر چار مینار بنوائے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مسجد میں میناروں کا اضافہ کیا اور میناروں پر چڑھنے کے لیے بیڑھیاں مسجد سے باہر گلی میں بنوائیں۔ سب سے پہلے جو شخص مؤذنہ پر چڑھا اور اذان دی وہ شرمیل بن عامر تھے (کتاب مذکور ۳: ۲۲۵ نیز السیوطی: کتاب الاوائل)۔ المقریزی کے مطابق مسلمہ نے صرف جامع عمرو کے مینار بنانے پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس نے مصر کی تمام مسجدوں میں سوائے مسجد نجیب اور خولان کے، منارے بنوائے جانے کا حکم دیا، چنانچہ اس حکم کے مطابق تمام مساجد کے ساتھ منار تیار کر لیے گئے۔ پھر ہوتا یہ تھا کہ پہلے جامع عمرو کے مناروں سے اذان پڑھی جاتی جب وہ ختم ہو جاتی تو پورے شہر فسطاط کی مسجدوں کے مناروں سے اذانوں کا ایک مشترکہ آواز بلند ہوتا، جس سے پورا شہر گونج اٹھتا تھا (المخطوط: ۳: ۲۲۵، بحث الاذان فی العصر)۔ مسلمہ نے جامع عمرو یا جامع قتیق کی تعمیر (۵۵۳/۶۷۲ء) میں کرائی تھی اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلا منار (۵۵۳/۶۷۲ء) میں تعمیر کیا گیا (دیکھیے السیوطی: حسن الحاضرة ص ۱۳۳، نیز کتاب الاوائل؛ عبدالحی: السعایہ فی کشف مانی الوقایہ، بحث اذان، بحیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۲۶)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق امیر معاویہ نے اس کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ مصر کے والی مسلمہ نے از خود مسجد میں منارے تعمیر کرنے کی بابت حکم کیا تھا، باقی تفصیل وہی ہیں (المقریزی: المخطوط: ۳: ۱۹۱ طبع مصر بذیل ذکر جامع قتیق)۔

مسلمہ کی تعمیر کردہ یہ مسجد زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکی، چنانچہ عبدالعزیز بن مروان نے (۷۷۱/۶۹۵ء) میں اسے منہدم کر کے نئی تعمیر کرائی، مگر مسلمہ کی اس ایجاد کا دنیا بھر اسلام میں خیر مقدم کیا گیا۔ چنانچہ عبدالملک بن مروان (۷۶۶/۶۸۵ء - ۸۱۶/۷۹۵ء) نے جب اپنے دور خلافت میں القدس

اس کی اونچائی ۵۵' ۶۰ فٹ بیان کی جاتی ہے (الراشی: تحقیق التصرة ۵۰' ۵۱)۔

مدینہ منورہ میں منار کے تعمیر کیے جانے کے بعد عملاً پوری دنیاے اسلام نے اس عمل کو اپنایا اور دوسری صدی ہجری میں یہ عمل مصر و شام اور حجاز سے نکل کر افریقہ کے ریگزاروں تک جا پہنچا۔ خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے دور خلافت میں قیروان (مصر و مقام افریقہ) میں ایک جامع مسجد تعمیر ہوئی جسے جامع قیروان (اور مسجد صدی عقبہ بھی) کہا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا منار بھی تعمیر کیا گیا تھا۔ خوش قسمتی سے یہ منار ابھی تک باقی ہے۔ اس عجیب و غریب مئذنہ یا مینارے کو پختہ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کا طول ۸۵ فٹ اور اس کے بازوؤں کی سائٹ ۳۵ فٹ ہے۔ اس کی بنیاد کی چٹائی میں پتھر کے چند دور دیئے گئے ہیں۔ بنیاد کے پاس اس کی موٹائی دس فٹ سے زیادہ ہے نیچے سے ایک پورا کمرہ دکھائی دیتا ہے (ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۹۳، شکل نمبر ۱۶)۔

ابتدائی دور میں تعمیر کیے جانے والے مناروں میں مینار طویہ بھی قابل ذکر ہے۔ مسجد سامروہ کا یہ مینارہ ابھی تک موجود ہے۔ اس کی تعمیر متوکل (۸۲۳ھ/ ۸۳۴ - ۸۶۱ھ) کے دور سے پہلے کی نہیں ہو سکتی۔ یہ مینار بھدی مگر پختہ اینٹوں سے بنایا گیا ہے۔ اس کی کرسی ۳۳ مربع میٹر چوڑی اور تین میٹر اونچی ہے اس پر ایک چکر دار برج قائم ہے۔ اس کی لپٹ ۲۹۳ میٹر عریض ہے اور بائیں سے دائیں کو پورے پانچ چکر کھاتی ہے۔ اس مینار کی چوٹی اس کی کرسی سے پچاس فٹ بلند ہے۔ یہ مینار مسجد کی شمالی دیوار سے ساڑھے ۲۷ کے فاصلے پر مٹ کر تعمیر کیا گیا ہے جو ایک عجیب بات ہے (ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۷۸، شکل نمبر ۱۳، سامروہ کا مینار)۔

مذنوں کے اس ابتدائی دور میں ہمیں مسجدوں کے ساتھ کلزی (تشب) کے مینارے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ مصنف ابن عساکر اپنی تاریخ مدینہ دمشق میں فہرست مساجد (ص ۵۵ - ۹۵) میں ایسی متعدد مسجدوں کا ذکر کہ مینارۃ تشب کے الفاظ کے ساتھ کرتا ہے۔ منار کے اس ابتدائی دور میں مساجد کے عام میناروں اور مذنوں میں کوئی فرق نہ تھا۔ مسجد کے ساتھ ایک یا

کی مسجد اقصی (یا جامع عمر) میں تعمیر کرائی تو اس میں بھی مسلمہ بن خالد کے طریقے کے مطابق چاروں کونوں پر شام مینار (مذن) تعمیر کرائے (ٹاؤ ہیام: اسلام فن تعمیر، ص ۳۳، شکل نمبر ۳، جامع عبد الملک واقع بیت المقدس)۔

اموی خلیفہ ولید بن عبد الملک (۷۸۶ھ/ ۷۰۵ - ۷۱۷ھ) نے جب دمشق کی جامع مسجد (جسے جامع اموی بھی کہا جاتا ہے) کی تعمیر کرائی تو اس تعمیر میں جہاں اور بہت سی جدتیں اختیار کر کے مساجد کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا وہاں اس نے مسجد کے چاروں کونوں پر منار بھی تعمیر کرائے۔ مگر کتب تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منار دراصل یونانیوں کے عہد میں پھرے داروں کے برج تھے، جب الولید نے اس رقبے کو مسجد کی شکل دی تو ان برجوں کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا (ابن النقیہ، ص ۱۰۸)۔ المسعودی (مروج، ص ۳: ۹۰۰ - ۹۱) نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابتداءً مسجد کی یہ جگہ بت پرستوں کا معبد تھی، عیسائی حکمرانوں کے دور میں معبد سے گرجا بنایا گیا اور مسلمانوں کے دور میں الولید نے اس پورے رقبے پر ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی مگر اس نے صوامع (= چاروں کونوں کے برجوں) کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا اور وہی برج آج تک بطور منار استعمال کیے جا رہے ہیں (نیز دیکھیے ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق، ذکر جامع اموی)۔ ۸۶۱ھ/ ۸۶۹ء میں الولید کی یہ تعمیر کردہ شاندار مسجد ایک خوفناک آتشزدگی سے شہید ہو گئی تو اس کے چاروں برجوں میں سے دو برج بھی منہدم ہو گئے ان میں سے ایک کو دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کا سیاح ابن بطوطہ اپنے سفرنامہ (ص ۱۳۹ء ترجمہ رئیس احمد جعفری طبع کراچی) میں صرف تین مناروں کا ذکر کرتا ہے (نیز سید علی بلکرای: عربوں کا فن تعمیر، ص ۵۶؛ نیز ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۳۹)۔

شام اور فلسطین کے بعد حجاز کے علاقے میں اس جدت کو اپنایا گیا۔ چنانچہ الولید کے دور میں مسجد نبوی کی دوسری تعمیر کے موقع پر مسجد نبوی کا مئذنہ تعمیر کیا گیا۔ اس کے بعد اسی منار سے ہی پانچ وقت اذانیں دی جاتی تھیں (مولانا عبدالحی: السعایہ فی کشف مانی الوتایہ، بحوالہ حاشیہ برہدایہ، ص ۷۲؛ باب الاذان)

متعدد مینارے بنائے جاتے تھے، مگر وہ سب بطور مندر کے استعمال ہوتے تھے۔ اور مینار بطور علامت مساجد کے تعمیر کرنے کا رواج نہ تھا، مگر یہ سلسلہ زیادہ دیر تک باقی رہ سکا۔ کم از کم ہم صرف مصر کی حد تک یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علاقے میں ان دونوں میں امتیاز کا آغاز فاطمی سلاطین کے عہد میں ہو گیا تھا۔ مسجد کے عام مینار حسب سابق کونوں پر تعمیر ہوتے تھے اور مندر کے باب الداخلہ (داخل ہونے والے دروازے) کے عین اوپر تعمیر کیا جاتے تھے۔ تاہم اس تبدیلی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے الحاکم (۳۸۶ھ/۹۹۶ء - ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) کے عہد کے بعد مصر میں جو چھوٹی مساجد تعمیر ہوئیں انہیں ایک ہی مینار کافی سمجھا گیا۔ یہ مینار باب الداخلہ کے اوپر بنایا جاتا تھا اور یہی جگہ ان کے لیے موزوں ترین (بھی) ہے۔ جس پر سے مسلمانوں کو مسجد میں جمع ہو کر نماز ادا کرنے کی صلاح دی جاسکتی ہے۔ اس کے بعد سے باب الداخلہ اور مینار میں چھ استنساؤں کو چھوڑ کر بہت ہی قریبی تعلق رہا ہے (اسلامی فن تعمیر ص ۱۶۱) پہلے پہل اس کا اظہار جامع الجیوشی (جو امیر الجیوشی بدر جمالی کی طرف منسوب ہے) سے ہو۔ یہ مسجد (۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) میں تعمیر ہوئی اس میں مندر کے باب الداخلہ کے عین اوپر بنایا گیا ہے (کتاب مذکور ص ۱۳۰، ۱۳۱، شکل ۲۳ جامع الجیوشی)۔

منار نے ایک ایسے دور میں جب کہ آواز دور تک پہنچانے کے لیے کوئی آلہ یا مشین ایجاد نہیں ہوئی تھی، اہم کردار ادا کیا ہے۔ منار سے آواز دور دور تک پہنچ جاتی تھی۔ اور لوگ نمازوں کے اوقات سے مطلع ہو کر بروقت نماز اور دیگر عبادات کے لیے جمع ہو جایا کرتے تھے۔ منار کا رواج دنیائے اسلام میں اس وقت تک باقی رہا جب تک آلہ ہجیر الصوت (لاؤڈ سپیکر) کی ایجاد نے اس کی ضرورت کو پورا نہ کر دیا۔ گو اب موزونوں کا رواج نہیں رہا، مگر مذہبی ضرورت سے ایجاد ہونے والے مینار ابھی تک ہر مسجد کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ چیز علامات مسجد میں داخل ہو چکی ہے۔ اگر کسی مسجد کے ساتھ اس لزوم کو اختیار نہ کیا گیا ہو تو وہ مسجد، بادی النظر میں مسجد ہی دکھائی نہیں دیتی۔

وضع و نسبت: ابتدا میں مندر نے ایک منزلہ ہوتے تھے

گو ان کی بلندی کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ مگر مصر کے مملوک سلاطین کے عہد میں تین تین منزلہ مندر بنائے بھی تعمیر کیے گئے۔ ہر منزل میں چاروں طرف کھلنے والے درپے بنائے جاتے تھے۔ اس جدت کو سب سے پہلے قلاؤن کی تعمیر کردہ مسجد صالحیہ میں اختیار کیا گیا (یہ مینار تین منزلہ ہے پہلی اور دوسری منزل مربع اور تیسری منزل مدور نقشے کی ہے، متن موجود نہیں ہے۔ مربع شکل شامی، شمالی افریقی اور اندلسی خصوصیت ہے۔ اسلامی فن تعمیر ص ۱۹۲، شکل نمبر ۳۲)۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مندروں کی تعمیریں مختلف ممالک میں مختلف رہی ہیں۔ ایران میں ان کو مخروطی، اندلس و افریقہ میں مربع، روم میں گول اور اوپر سے مخروطی بنایا جاتا تھا، مصر میں ان کی ہر منزل دوسری منزل سے مختلف ہوتی تھی۔ مصر کے اکثر مینار، خصوصاً مسجد قلاؤن بانی کے فی الواقع عجائبات عالم میں سے ہیں۔ دوسری عمارات کی طرح ان کے اوپر مختلف دندے بنائے جاتے تھے سہ برکی، نیزہ نما، تیر نما اور آری کے دانتوں کی طرح کی شکلیں بھی عام طور پر بنائی جاتی تھیں، عربوں کے تعمیر کردہ مینار ان کی ذہانت اور صفائی کے شاہکار ہیں (سید علی ہکمرای: عربوں کا فن تعمیر ص ۷)۔ ۸، طبع لاہور ۱۹۱۰) مندر نے عام طور پر نیچے سے مولے اور اوپر سے پتلے ہوتے ہیں۔ مگر فقہانے ان کے بالائی حصے کو اتنا پتلا بنانے کی ممانعت کی ہے کہ جس میں سراسر اچھی طرح نہ گھوم سکے اور موزون سیدھا ہو کر کھڑا نہ ہو سکے (الرخینانی: الہدایۃ: ۷۲، نیز ملا ابدال: حاشیہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



‘مَنَافِقُ’ : (ع، جمع: منافقون) ‘مادہ ن ف ق’، نفق نفقا (یعنی زمین میں سوراخ کرنا) اور منافق کا مطلب یہ ہے کہ جنگی چوہا ایسے سوراخ میں داخل ہوا، جس کا ایک مدخل ہے اور ایک مخرج ہے، (لسان العرب، بذیل مادہ نفق)۔ منافق کو اس لیے منافق کہا جاتا ہے کہ اس کے بھی دو منہ ہوتے ہیں، مسلمانوں کے سامنے کچھ اور کافروں کے سامنے کچھ (۲: [البقرہ]: ۱۴)۔

اسلام کے ابتدائی دور یعنی مکہ مکرمہ میں ان لوگوں کا

مدنی سورتوں میں ذکر فرمایا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ ان کے اعمال و خصائص کیا ہیں۔ اگر کہیں سے انہیں کسی مالی منفعت کی توقع ہو تو کس طرح پیش آتے ہیں اور اگر خسارے کا اندیشہ ہو تو میل جول کی کیا صورت اختیار کرتے ہیں۔ منافقوں کے کردار کو سمجھنے کے لیے دیکھیے [البقرہ: ۱۷۷ تا ۱۸۲] [آل عمران: ۱۵۲ تا ۱۵۸] [۱۶۱] [۱۶۲] وغیرہ، نیز بعد اشاریہ منجم المنہرس للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

مختلف احادیث میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منافقوں کی بعض علامتوں کی طرف واضح اشارات فرمائے ہیں: ایک حدیث میں ہے: منافق کی یہ علامتیں ہیں: جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے خلاف ورزی کرے اور جب اسے کوئی امانت دی جائے اس میں خیانت کرے (البیہار: ۱۰۳، الامان، باب علامت المنافق)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منافقوں کی طرف سے بہت سے مواقع پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچیں، لیکن چونکہ آپ انتہائی رحم دل اور بنیاد درجہ مہربان واقع ہوئے تھے، لہذا آپ نے ہر موقع پر غم و کرم کا مظاہرہ فرمایا اور انہیں کچھ نہ کہا۔

اسی طرح آپ نے کبھی کوئی جسمانی سزا نہیں دی، حالانکہ یہ نہایت بدترین گروہ تھا، نہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں کوئی حکم جاری فرمایا، البتہ جب ان کی شرارتیں حد سے بڑھ گئیں تو فرمایا، یعنی (اے پیغمبر!) کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ [التوبہ: ۷۳]۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفار اور منافقین کے ساتھ جہاد کا جو حکم دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کافروں سے تو کموار سے جہاد کیا جائے اور منافقوں کے ساتھ زبان سے کیا جائے، یعنی ان سے نرمی، رفق اور مہربانی کا سلوک نہ روا رکھا جائے (ابن کثیر: تفسیر ۲: ۳۷۱)۔ ان سے مقابلہ کیا جائے، مسلم معاشرے میں انہیں کوئی اہمیت نہ دی جائے۔ اپنے خاص اسلامی نوعیت کے مشوروں میں انہیں شامل نہ کیا جائے اور کوئی راز کی بات انہیں نہ بتائی جائے۔ ان کے قول و عمل میں چونکہ تضاد ہے، اس

وجود نہ تھا، کیونکہ وہاں کے حالات میں اس دو رخی (منافقت) کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اسی لیے کئی سورتوں میں ان کا ذکر نہیں۔ ان کا ذکر مدنی سورتوں میں ہے اور ان سورتوں کے مختلف مقامات میں ان کے کردار کی وضاحت کی گئی ہے۔

منافقت یا نفاق کا آغاز اس طرح ہوا کہ ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں ایک با اثر اور عیار فحش عبداللہ بن ابی بن سلول رہتا تھا۔ اوس اور خزرج کے قبائل جو باہم دگر مخالف تھے، اس سے بہت متاثر تھے۔ جنگ بعاث میں ان کے بہت سے بہادر اور نامور لوگ قتل ہو چکے تھے، جس کی وجہ سے وہ جنگ سے دستکش ہونا چاہتے تھے، چنانچہ عبداللہ بن ابی کو دونوں نے متفقہ طور پر اپنے قائد کے طور پر تسلیم کر لیا۔ یہ معاملہ یہاں تک طے پا چکا تھا اور اس کے لیے ایک تاج بھی بنوایا گیا تھا، لیکن اسی اثنا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ ہجرت کر کے مدینے میں داخل ہوئے، جس کی بنا پر حالات بدل گئے اور مدینہ منورہ میں کسی اور قیادت کی گنجائش نہ رہی۔ عبداللہ بن ابی بن سلول کو اس صورت حال سے سخت ذہنی تکلیف پہنچی، اس لیے کہ اس سے خود اس کی سرداری خطرے میں پڑ گئی تھی۔ اس نے اسلام قبول تو کر لیا، لیکن دل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنا دشمن سمجھنے لگا۔ اس کا اظہار مختلف صورتوں اور موقعوں پر کرتا رہا، لیکن بہت جلد منافقین ایک گروہ کی شکل اختیار کر گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ پر ان کا بھید کھل گیا۔ تعداد میں یہ کم تھے۔ بظاہر مسلمان، مگر باطن دشمن اور مخالف تھے۔ مختلف مواقع پر یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں سے اظہار بغض و عداوت کرتے رہے۔ اوس و خزرج کے بعض فسادی افراد اور بعض یہودیوں کی ملی بھگت سے مسلمانوں کے خلاف یہ گروہ سرگرم عمل رہا۔

قرآن مجید نے جس طرح کفر کی علامتیں اور خصائص بیان کیے ہیں اسی طرح نفاق کا بہت سے مقامات پر ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ نفاق کی کیا حقیقت ہے اور منافقوں کا گروہ کتنا خطرناک گروہ ہے۔

قرآن مجید نے منافقوں کی اوصاف و خصائص کا متعدد

لیے ان سے دور رہنے کی کوشش کی جائے۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

منبر : رگ بہ مسجد

○

مندوب : رگ بہ شریعت

○

منسوخ : رگ بہ باغ

○

مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ : (ع) 'اوپرے' 'اجنبی' قبر میں آکر

مردے سے سوال کرنے والے دو فرشتے (الصحاح: بذیل مادہ) یا دو فرشتوں کی جماعتیں (لحم القرائد: حاشیہ شرح عقائد: ص ۱۶۲)۔ انہیں یہ نام ان کی پرہیز اور خوف انگیز شکل و شبابت کی بدولت دیا گیا ہے یا اس لیے کہ وہ دونوں مردے کے لیے اجنبی اور اوپرے ہوتے ہیں (ملا علی قاری: شرح الفتح الاکبر: ص ۴۴)۔ احادیث میں ان فرشتوں کے عجیب و غریب حالات بیان کیے گئے ہیں۔

روایات میں ہے کہ جب مردے کو دفن کر اس کے اعزہ و اقارب گھروں کو واپس جاتے ہیں تو اس وقت اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں (البخاری: ۳۲۶: ۱، ۶۸/۲۳) جن کی رنگت سیاہ کالی (اسودان) مگر مائل بہ نیلگون (ازرقان) ہوتی ہے، ان فرشتوں میں سے ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہوتا ہے (الترمذی: ۳۰: ۳، حدیث ۱۰۷۱)۔ انہیں قبر کے دو لوجوالوں (نایا القبر) کا نام بھی دیا گیا ہے (البیہقی: کتاب الاعتقاد)۔ ان کی آنکھیں بجلی کی طرح چمکدار اور ان کی آوازیں بادل کی طرح گرجدار ہوتی ہیں اور ان کے ہاتھ میں ایک گرد (مرزب) یا لوہے کا بھاری چوڑا ہوتا ہے، کہ جسے سب اہل مٹی مل کر بھی نہ اٹھائیں (حوالہ مذکور)۔ وہ فرشتے مردے سے خدا تعالیٰ کی نسبت (تیرا رب کون ہے؟) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اس کے دین کی نسبت (تیرا کونسا دین ہے؟) سوال کرتے ہیں (البخاری: ۸۷/۲۳، الترمذی: ۳۰: ۳، احمد بن حنبل: مسند، ابن حبان: مسند، باب عذاب القبر)۔ اگر

مردہ نیک ہو تو وہ ان سوالوں کا جواب صحیح دیتا ہے۔ اس کے جوابات سن کر فرشتے یہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم تھا کہ تو یہ جواب دے گا۔ ایک حدیث میں ہے کہ اوپر سے ندا آتی ہے کہ اس نے سچ کہا ہے (ابوداؤد: ۵: ۱۱۳) اور پھر اس کی قبر کو ستر ہاتھ فراخ کر دیا جاتا ہے اور اسے جہنم لور بنا دیا جاتا ہے (الترمذی: ۳: ۳۸۳) نیز اسے اس کا جنت میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری: ۱: ۳۲۶) دیگر روایت کے مطابق اس کے لیے ریشم کا فرش بچھا دیا جاتا ہے اور جنت کی ہوائیں چھوڑ دی جاتی ہیں۔ اس کے اعمال انسانی شکل و شبابت میں اس کے پاس آتے ہیں اور تسلی دیتے ہیں (الغزالی: الدرة الفاخرة فی کشف علوم الآخرة: ص ۲۳)۔ مردہ خوش ہو کر چاہتا ہے کہ وہ اپنے گمراہ والوں کو بتائے کہ اس کے ساتھ کیا ماجرا پیش آیا، مگر فرشتے اسے روک دیتے ہیں اور اسے گہری اور میٹھی نیند سلا دیتے ہیں، جس سے وہ قیامت کے دن اٹھ سکے گا (الترمذی: ۳: ۳۸۳)۔

اگر مردہ کافرا منافق یا فاسق ہے تو وہ ان تمام سوالوں کا جواب دینے سے قاصر رہتا ہے، جس پر منکر و نکیر اسے گرد مارتے ہیں اور اس پر مردہ چیخ و پکار کرتا ہے (البخاری: ۱: ۳۲۶) (بعد) اور اس کی قبر کو سینے (نفث) کا حکم دیتے ہیں، جس پر وہ اتنی تگ ہو جاتی ہے کہ اس کی دونوں طرف کی پٹلیاں ایک دوسری میں پیوست ہو جاتی ہیں (الترمذی: ۳: ۳۸۳) نیز اسے اس کا جہنم میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری: ۱: ۳۲۶) (بعد) نیز اس کے ساتھ اور بھی اہانت آمیز سلوک کیا جاتا ہے (الغزالی: الدرة الفاخرة: ص ۲۳)۔

امام الغزالی (م ۵۵۰ھ) نے اپنی کتاب الدرة الفاخرة فی کشف علوم الآخرة (طبع L.Gautier لاہ زک ۱۹۲۵ء، ص ۲۳ تا ۲۴) میں اور احياء علوم الدين (قاہرہ ۱۳۵۲ء، ص ۴۲۴: ۴۲۵) باب بیان عذاب القبر و سوال منکر و نکیر! ۴۲۷: بیان سوال منکر و نکیر و صور تھما) میں اس موضوع پر مزید روایات جمع کی ہیں، جن سے بطور خاص مزید تین نکات پر روشنی پڑتی ہے: (۱) منکر و نکیر مردے کے مغز میں داخل ہو کر اس میں اتنا احساس و شعور پیدا کر دیتے ہیں جس سے وہ حرکت پر تو قادر

”جرہ کلاں“ یا ”جرہ عقبہ“ کہتے ہیں، جس پر حاجی پتھر پھینکتے ہیں (دیکھیے جرہہ ذرا مشرق کو ہٹتے ہوئے بازار کے وسط میں جرہ وسطیٰ میں بھی ستون کا نشان ہے اور آخر میں اتنے ہی فاصلے پر تیسرا بھی ہے (جسے پہلا جرہ کہتے ہیں)۔ تینوں کے درمیان ایک ایک دو دو فرلانگ کا فاصلہ ہے۔ جب ہم وادی کی آخری مشرقی حد پر پہنچتے ہیں تو راستے کے دائیں ہاتھ پر ایک خوبصورت مسجد ہے جسے مسجد الخیف کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع میں یہیں نماز پڑھائی تھی۔ موجودہ حکومت (شاہ نجد) نے اسے دوبارہ تعمیر کیا ہے، اب یہ مسجد مکمل طور پر از کٹریٹڈ اور پہلے سے کہیں زیادہ وسیع و عریض ہے۔

منیٰ کی سب سے زیادہ قابل توجہ خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے عام حالات میں بے حد تفاوت ہے جس کا مقدسی نے بھی ذکر کیا ہے، یعنی سال کے زیادہ حصے میں تو یہ بازار عام طور پر خالی اور خاموش رہتے ہیں اور ایام حج (۹ تا ۱۳ ذوالحجہ) میں حاجیوں کی بھیڑ بھاڑ اور چل چل پھل اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ لاکھوں آدمیوں کی یہاں چل چل پھل نظر آتی ہے۔ اس وادی کا چپہ چپہ اس وقت خیموں سے بھرپور ہوتا ہے جس میں حاجی لوگ رات بسر کرتے ہیں۔ مقدسی یہاں کے عمدہ عمدہ مکانوں کا بھی ذکر کرتا ہے جن کی تعمیر میں ساگوں کی کٹڑی اور پتھر استعمال ہوا ہے۔ اس شہر میں مستقل آبادی قائم نہ ہونے کی شاید بڑی وجہ یہاں کی ایام حج کی مصروفیات ہیں۔ (کتب تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ یہاں زمانہ جاہلیت میں بازار لگتا تھا۔ جاہلیت میں عرب یہاں جمع ہو کر اپنے آباء کی بڑائی اور بزرگی بیان کیا کرتے تھے)۔ پتھر پھینکنے یعنی رجم کی رسم بہت قدیم ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے مطابق منیٰ کا تمام رقبہ قربانی کی جگہ ہے۔

اسلامی شریعت کے مطابق ان تمام لوگوں کو جو مکہ میں ۸ ذوالحجہ کو پہنچتے ہیں شہر سے ایسے وقت روانہ ہو جانا چاہیے کہ وہ ظہر کی نماز منیٰ میں پہنچ کر ادا کر سکیں اور وہاں نو تاریخ کو سورج نکلنے کے وقت تک قیام کریں اور اس کے بعد عرفات جائیں، عرفات اور مزدلفہ (رک بائیں مناسک حج ادا کرنے کے بعد وہ سورج نکلنے سے پہلے دس تاریخ کو منیٰ میں دوبارہ پہنچ

نہیں ہوتا، مگر آواز سن سکتا ہے اور کسی جسم کو دیکھ سکتا ہے۔ الغزالیؒ کے مطابق مردے کی حالت نیند کی حالت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بنا برین اس پر گزرنے والی رنج یا راحت کی کیفیت کا فظ وہی اندازہ کر سکتا ہے اور اس کے پاس بیٹھنے والا اس کا اندازہ نہیں لگا سکتا (احیاء ۳: ۲۲۳ بعد)۔

اس مسئلے پر بعد کے متکلمین نے مزید بحث کی ہے۔ (تفصیل کے لیے رک بائیں، بذیل مادہ، در ۲۲۲)۔

اجمالی طور پر منکر و نکیر پر ایمان رکھنا اساسی عقائد میں سے ایک ہے (انتقازانی: شرح عقائد السننی، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳)۔ امام ابو حنیفہ الفقیہ الاکبر (مطبوعہ بیع شرح ملا علی قاری، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ء، ص ۴۳) میں فرماتے ہیں: منکر نکیر کا قبر میں سوال کرنا اور روح کا جسم میں لوٹ آنا حق ہے اور کتاب الوصیۃ (مطبوعہ حیدر آباد دکن) میں لکھتے ہیں: کہ ہم بکثرت احادیث کی بنا پر اقرار کرتے ہیں کہ سوال منکر و نکیر حق ہے ص (۲۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



”منیٰ“ : بعد میں اس کا تلفظ اکثر منیٰ بھی کیا گیا ہے۔ مکہ کے مشرقی پہاڑوں کا نام ہے جہاں حاجی قربانی دیتے ہیں۔ یہاں سے عرفہ (رک بائیں) کو راستہ جاتا ہے۔ دونوں مقامات کے درمیان بقول مقدسی ایک فرسخ (فرسنگ) کا فاصلہ ہے، لیکن Wavell اسے پانچ میل بتاتا ہے اور لکھتا ہے کہ آگے عرفہ تک نو میل کا فاصلہ ہے۔ منیٰ ایک تنگ وادی میں واقع ہے جو مغرب سے مشرق کی طرف جاتی ہے۔ اس کا طول ۱۵۰۰ قدم ہے اور چاروں طرف سے سنگ خارا کی خشک پہاڑیوں سے گھری ہوئی ہے۔ اس کے شمال کی جانب ایک پہاڑی بلند ہوتی چلی گئی ہے جسے شبیر کہتے ہیں۔ مکہ کے مسافر ایک پہاڑی رستے کے ذریعے اس وادی میں آتے ہیں اور اس میں رہنے بھی ہیں۔ یہ مقام عقبہ (رک بائیں) کہلاتا ہے۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اہل مدینہ کے درمیان اس گفت و شنید کی وجہ سے جو یہاں ہوئی، مشہور ہو گیا ہے۔ عقبہ کے قریب ہی ایک تراشا ہوا ستون ایک دیوار کے سارے استادہ ہے، اسے

کے سولہویں خاندان کی حکومت بھی (عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، ص ۲۰۲، بحوالہ مصری محقق اور ماہر اثریات احمد یوسف احمد انصاری) جو ہیکسوس (Hyksos) یعنی چرواہے بادشاہ کہلاتے تھے، جنہیں عرب مورخین عمالقہ کہتے ہیں اور جو سابی النسل عرب تھے (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱۵: ۱)۔

کچھ عرصے کے بعد مصر کے اٹھارہویں خاندان کی حکومت شروع ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی رفتہ رفتہ آل یعقوب کے دن بدلنے لگے، آخر وہ فرعون تخت حکومت پر بیٹھا جس کے دور میں بنی اسرائیل پر مظالم کی انتہا ہو گئی اور اللہ تعالیٰ نے انہیں ان مظالم سے نجات دلانے کے لیے حضرت موسیٰ کو پیدا کیا (تفصیل کے لیے رک بہ فرعون)۔

جدید محققین اور ماہرین اثریات کا کہنا ہے کہ جس فرعون کے زمانے میں حضرت موسیٰ کی ولادت ہوئی وہ مصر کے فرعون دور کے انیسویں خاندان کا بادشاہ رمیس ثانی (Ramases II) ہے، جو سیٹی اول (Seti I) کا بیٹا تھا (A History of Egypt: J.H. Breasted) بار دوم، نیویارک (۱۹۵۰ء)۔

حضرت موسیٰ عمران کے گھر پیدا ہوئے۔ چونکہ فرعون نے بنی اسرائیل کے لڑکوں کو ایک عرصے سے قتل کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہوا تھا، لہذا بیٹے کی ولادت فرعون کے جاسوسوں سے زیادہ عرصہ مخفی نہ رہ سکتی تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے الہام یا کسی اور طریقے سے اس بچے کی والدہ ماجدہ کو بتا دیا کہ وہ اسے دودھ پلاتی رہے اور جب اسے یہ اندیشہ ہو کہ اب فرعونوں کو اس کی خبر ہو سکتی ہے تو وہ بچے کو صندوق میں رکھ کر دریا میں ڈال دے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی بھی دی کہ بچے کو واپس آغوشِ مادر میں پہنچا دے گا اور اسے منصب رسالت پر سرفراز فرمائے گا (۲۰: ۳۷-۳۹، ۲۸: [القصص] ۸: ۲۰)۔ چنانچہ انہوں نے انہیں ایک صندوق میں رکھ کے دریا میں ڈال دیا، مگر ماما کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنی بیٹی کو مامور کیا کہ وہ صندوق کے پیچھے پیچھے جائے اور نگاہ رکھے کہ وہ کدھر جاتا ہے (۲۸: [القصص] ۱۱)۔ آخر کار دریا نے صندوق کو کنارے پر ڈال دیا، جہاں سے فرعون کی بیوی نے اسے اٹھا لیا، جب صندوق کو کھولا

جاتے ہیں تاکہ وہاں یوم الاخی یا یوم الترمائیں (زمانہ جاہلیت میں اسلامی طریق کے برخلاف عرفات سے واپسی سورج نکلنے کے بعد ہوتی تھی)۔ یہاں حج کی آخری رسوم ادا کی جاتی ہیں، یعنی قربانی، موتراشی، ناخن تراشی اور سنگ اندازی۔ کہ جاکر خانہ کعبہ کا فرض طواف ادا کرنا ان میں رمی کا شروع کر دینا سب سے مقدم ہے۔

حج کی تکمیل موسیٰ کے سہ روزہ قیام یا ایام تشریق یعنی ۱۱، ۱۲، ۱۳ ذوالحجہ سے ہوتی ہے۔ باقی ماندہ احکام فقہ اور حدیث کی مستند کتابوں مثلاً فتح القدیر، در مختار، شرح لباب المساک (ملا علی قاری) سمجھیں اور ان کی شرح میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



موسیٰ: کلیم اللہ، ایک جلیل القدر اور اولوالعزم نبی اور رسول۔

الجوابی کے مطابق لفظ موسیٰ اصل میں عبرانی زبان کے لفظ موشا سے ماخوذ ہے، جو مو (= پانی) اور شا (درخت) سے مل کر بنا ہے، کیونکہ حضرت موسیٰ درخت اور پانی کے پاس پائے گئے تھے۔ وہ ابو العلاء کا یہ قول بھی نقل کرتا ہے کہ میرے علم میں نہیں کہ زمانہ جاہلیت میں کسی عرب کا نام موسیٰ رکھا گیا ہو، اسلام آنے کے بعد ہی عرب اپنے بیٹوں کو تبرک کے طور پر اس نام سے موسوم کرنے لگے ہیں (العرب، ص ۳۰۲)۔

ابن منظور کے مطابق موسیٰ معرب عربی لفظ ہے، جو مو (= پانی) اور سا (= درخت) سے، یا ماء (= پانی) اور ساج (= درخت) سے مل کر بنا ہے (لسان العرب، ۷: ۱۰۸)۔ یہ عبرانی لفظ موشی ہے، جس کے معنی ہیں نجات دہندہ اور یہ حضرت موسیٰ کا بچپن میں رکھا ہوا نام نہیں، بلکہ لقب ہے جو بعد میں ان کے کارناموں کی وجہ سے انہیں دیا گیا (The Jewish Encyclopaedia، ۵۶: ۹)۔

ولادت: حضرت یعقوب اپنی اولاد سمیت جب مصر میں اپنے بیٹے حضرت یوسف کے پاس آئے تو اس وقت وہاں مصر

کاموں پر اکساتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا اور مغفرت کے خواستگار ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے مغفرت عطا کر دی، جس پر شکرانِ نعمت کے طور پر، موسیٰ نے اللہ تعالیٰ سے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ کسی مجرم کی مدد نہیں کریں گے۔

اگلے دن حضرت موسیٰ گزشتہ روز کے واقعے کی وجہ سے سسے ہوئے اور ہر طرف خطرہ بھانپتے ہوئے شہر میں پھر رہے تھے کہ دیکھیں کیا ہوتا ہے کہ ناگمان دیکھا کہ وہی اسرائیلی ایک فرعونی سے لڑ رہا ہے۔ جب اسرائیلی نے حضرت موسیٰ کو دیکھا تو اپنی مدد کے لیے پکارا۔ پہلے تو حضرت موسیٰ نے اپنے ہم قوم کو یہ کہہ کر تردید کی کہ تو تو بڑا ہی بکا ہوا آدمی ہے۔ روزانہ کسی نہ کسی سے جھگڑتا رہتا ہے اور اس کے بعد اس فرعونی کو الگ کرا دینے کی غرض سے ہاتھ بڑھایا ہی تھا کہ وہ اسرائیلی یہ سمجھ کر کہ چونکہ اسے ڈانٹا ہے، لہذا لازمی طور پر اس کو مارنے کے لیے ہاتھ بڑھایا ہے فوراً "چچ اٹھا: اے موسیٰ! کیا! آج تو مجھے اسی طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح تو کل ایک شخص کو قتل کر چکا ہے (۲۸) [قصص: ۱۵ تا ۱۹: نیز دیکھیے خروج: ۲: ۱۱ تا ۱۳]۔

اس طرح فرعونی کا قتل، جو اب تک پوشیدہ تھا، ظاہر ہو کر مشہور ہو گیا اور فرعونی لوگ مشتعل ہو کر فرعون کے دربار میں پہنچ کر انتقام کا مطالبہ کرنے لگے، اس دوران میں ایک مخلص حضرت موسیٰ کے پاس آیا اور صوتِ حال کی اطلاع دے کر مشورہ دیا کہ وہ فوراً شہر چھوڑ جائیں۔ حضرت موسیٰ اس آدمی کے مشورے کو قبول کر کے ڈرتے ہوئے شہر سے نکل کھڑے ہوئے اور اس بے بسی اور گھبراہٹ کے عالم میں انہوں نے اپنے پروردگار کی طرف رجوع کیا اور دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے اس ظالم قوم سے نجات دلا (۲۸) [قصص: ۲۰ تا ۲۱: نیز دیکھیے خروج: ۲: ۱۵]۔

بالآخر کئی روز کی تھکا دینے والی مسافت کے بعد حضرت موسیٰ مدین یا میان کے قبیلے میں پہنچ گئے، جو بحرِ قلزم کے مشرقی کنارے اور عرب کے مغربی شمال میں ایسی جگہ آباد تھا جسے شام سے متصل حجاز کا آخری حصہ کہا جاسکتا ہے (مدین کے بارے میں دیکھیے یا قوت الحموی: منجم البلدان)۔ یہ بہتی مصر

گیا اور اس میں بچہ پڑا دیکھا تو اسے بچے پر رحم آیا اور وہ بچے کو قصرِ شاہی میں لے گئی اور قدرت نے ملکہ کے دل میں اس بچے کی محبت پیدا کر دی (۲۰) [قصص: ۳۹] اور اس نے اسے پالنے کا ارادہ کر لیا اور (۲۸) [قصص: ۹]۔ فرعون نے بیوی کی رائے کو قبول کر لیا، چونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ تھی کہ بچہ واپس اپنی والدہ کے پاس پہنچے، لہذا اللہ تعالیٰ نے ننھے موسیٰ کی طبیعت میں یہ بات ڈال دی کہ وہ کسی عورت کے دودھ کو منہ نہ لگائے اور پھر ایسے ہی ہوا۔ اس پر حضرت موسیٰ کی ہمشیرہ نے، جو صندوق کے پیچھے پیچھے کسی طرح محل کے اندر پہنچ گئی تھی، ایسی اٹالانے کی پیشکش کی جو بچے کی خیر خواہ اور اس کے لیے قابل قبول ہو۔ فرعون کے گھر والوں نے، جو بہت سی اٹالوں کو آزما کر عاجز آگئے تھے فوراً اس لڑکی کی بات کو مان لیا اور یوں حضرت موسیٰ اپنی والدہ ماجدہ کے پاس واپس آگئے (۲۰) [قصص: ۳۰]۔ ۲۸ [قصص: ۱۰ تا ۱۳]۔ چنانچہ حضرت موسیٰ کی تربیت فرعون کے محل میں ہونے لگی اور جب وہ سن بلوغت کو پہنچے تو نہایت قوی الجشہ اور بہادر جوان نکلے، قدرت نے زور بازو کے ساتھ ساتھ انہیں قوتِ فکر بھی بخشی تھی (۲۸) [قصص: ۱۴]۔

مدین کی طرف ہجرت: پھر اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ موسیٰ کو فرعون کی تربیت سے الگ کر کے کسی مومن کی صحبت میں پہنچایا جائے تاکہ ان کی فطرت کا انشراح درجہ کمال کو پہنچ جائے اور وہ علم اور ہدایت میں کامل ترین انسان بن جائیں، جس میں فرعونوں کے ساتھ معاشرت مانع تھی، چنانچہ اللہ جل شانہ نے اس کے لیے ایک تقریب بہم پہنچائی (شاہ ولی اللہ دہلوی: تآویل الاحادیث، ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ وہ ایک دن بے وقت محل سے باہر نکل کر جا رہے تھے کہ دیکھا دو آدمی آپس میں جھگڑ رہے ہیں جن میں ایک ان کی قوم کا ہے اور دوسرا دشمن، یعنی فرعونی ہے (المسعودی: اخبار الزمان، ص ۲۳۳)۔ اسرائیلی نے حضرت موسیٰ سے فریاد کی، چنانچہ حضرت موسیٰ نے اس فرعونی کے ایک گھوٹا مارا، جس کی تاب نہ لا کر فرعونی وہیں ڈھیر ہو گیا۔ حضرت موسیٰ جن کا ارادہ محض تادیب کرنے کا تھا نہ کہ قتل کا، سخت پشیمان ہوئے اور دل میں کہنے لگے کہ بلاشبہ یہ شیطان کی کارستانی ہے، کہ وہی انسان کو ایسے غلط

سے آٹھ منزل پر واقع تھی (الطبری: تاریخ، ۱: ۲۰۵)۔

مدین میں حضرت موسیٰؑ نے ایک بزرگ (شیخ کبیر) کی سرپرستی میں ۸ یا دس سال بسر فرمائے جن کا نام روایات میں حضرت شعیبؑ آتا ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کا نام مطلق مذکور نہیں۔ یہ شیخ کبیر جو بعد میں حضرت موسیٰؑ جیسے جلیل القدر نبی مرسل کے خسر بنے، ایک مومن اور صالح بزرگ تھے، چنانچہ حضرت موسیٰؑ مدین میں ایک چرواہے کی زندگی بسر کرنے لگے تا آنکہ مدت موعودہ مدت (آٹھ یا دس سال) پوری ہوگئی۔

منصب رسالت پر سرفرازی: بہر حال جب آزمائشوں کی بھٹی سے گزرنے کے بعد حضرت موسیٰؑ اس منصب جلیل پر سرفراز کیے جانے کی قابلیت میں کامل ہو گئے جس کے لیے انہیں شروع حیات سے لے کر اب تک تیار کیا جا رہا تھا (۲۰: [طہ] ۳۰ تا ۴۱) تو ایک روز حضرت موسیٰؑ اپنے اہل و عیال سمیت بھیڑ بکریاں چراتے چراتے مدین سے بہت دور کوہ سینا کی طرف نکل گئے، جو مصر کو جانے والے راستے پر واقع تھا اور رات پڑ گئی، رات ٹھنڈی تھی، لہذا سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی جستجو پر مجبور ہوئے۔ اتنے میں سامنے وادی ایمن میں نگاہ دوڑائی تو ایک شعلہ چمکتا ہوا دکھائی دیا، جسے ان کی اہلیہ نہ دیکھ پائیں، اس لیے اپنی اہلیہ سے کہا، تم بیٹیں رہو، میں نے آگ دیکھی ہے، شاید اس میں سے تمہارے لیے ایک آدھ انگارہ لے آؤں جس سے تم تپ سکو یا اس آگ پر مجھے کوئی رہنما مل جائے (۲۰: [طہ] ۱۰؛ ۲۷: [نمل] ۷؛ ۲۸: [قصص] ۲۹) جب قریب پہنچے تو اچانک ایک آواز آئی، اے موسیٰؑ یہ میں ہوں تمہارا پروردگار، سب جہان والوں کا پالنے والا، زبردست و دانا اللہ (۲۰: [طہ] ۱۱ و ۱۶؛ ۲۷: [نمل] ۸؛ ۲۸: [قصص] ۳۰) نیز دیکھیے خروج، ۳: ۵ تا ۵، اس آگ کی حقیقت اور ندائے الہی کی بابت کہ آیا اللہ تعالیٰ نے خود براہ راست کلام فرمایا یا فرشتوں کی وساطت سے، بحث کے لیے دیکھیے کتب تفسیر میں مذکورہ بالا آیات کی تفسیر، نیز دیکھیے ابن تیمیہ: مفہم الکلام، ۲: ۲۷)۔

اس موقع پر حضرت موسیٰؑ کو عصا کے اڑدھابن جانے اور یہ بیٹنا کے دو معجزے عطا کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۰: [طہ] ۱۷؛ ۲۳: [طہ] ۲۳؛ ۲۴: [طہ] ۲۴)۔

کو یہ بھی بتا دیا گیا کہ یہ منجملہ ان نو معجزات کے ہیں جن کے ساتھ تمہیں مشن پر بھیجا جا رہا ہے (۲۷: [نمل] ۱۲)۔ اب حضرت موسیٰؑ کو فرعون کی طرف جانے کو کہا گیا تو حضرت موسیٰؑ نے بعض عذرات پیش کر کے التجا کی کہ رسالت کا منصب ان کے بھائی ہارونؑ کو بھی دے دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر طرح قلی دی، زبان کی قوت اور ہمت کی بلندی بخشنے کے علاوہ حضرت ہارونؑ کو بھی منصب نبوت سے سرفراز کیا۔

قرآن حکیم نے فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کے پاس حضرت موسیٰؑ کے جانے کے دو مقاصد بیان کیے ہیں: (۱) بنی اسرائیل کی رحائی اور انہیں مصر سے باہر نکال لے جانا (دیکھیے ۷: [الاعراف] ۱۰۵)؛ (۲) فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کو راہ راست دکھانا، شاید کہ وہ نصیحت پکڑ لیں (دیکھیے ۱۰: [یونس] ۷۸)؛ فرعون، ہامان، قارون اور سلطنت فرعون کے اکابر و اشراف، جنہیں قرآن مستکبرین بتاتا ہے، سے مراد وہ لوگ ہیں جو سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر مقتدر تھے اور بنی اسرائیل یا عباد اللہ سے مراد صرف آل یعقوب نہیں۔

حضرت موسیٰؑ کی فرعون کو دعوت و تبلیغ: حضرت ہارونؑ کو بھی مذکورہ مشن کی انجام دہی کے لیے حضرت موسیٰؑ کے معاون کی حیثیت میں منصب نبوت عطا ہو چکا تھا۔ یہ فرعون جس کے پاس حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی ہارونؑ سمیت دعوت و تبلیغ کے لیے گئے جدید محققین اور مورخین کے مطابق رعمیس مانی کا بیٹا منفتاح ثانی Menephtah II تھا (دیکھیے مثلاً، History of Egypt: G. Maspero، ۵: ۲۷۲)۔

حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی کے ہمراہ فرعون کے دربار میں پہنچے اور اسے وعظ و نصیحت فرمائی، مگر اس نے حضرت موسیٰؑ کو معاذ اللہ، دیوانہ اور پاگل قرار دے دیا (۲۶: [الشعراء] ۲۷)۔ حضرت موسیٰؑ نے جب دیکھا کہ فرعون معقولیت اختیار کرنے کے بجائے اب طاقت کے استعمال پر اتر آیا ہے تو انہوں نے اپنا عصا پھینکا جو یکایک ایک صریح اڑدھابن گیا، پھر اپنا ہاتھ (بغل سے) کھینچا تو وہ سب دیکھنے والوں کے لیے چمک رہا تھا (۷: [الاعراف] ۱۰۷؛ ۱۰۸؛ ۲۶: [الشعراء] ۲۷؛ ۲۸)۔ یہ دو معجزے دیکھنے کے بعد فرعون نے اپنے اعیان سلطنت کو مخاطب کر کے کہا

یہ شخص یقیناً "ماہر جادوگر" ہے، چاہتا ہے کہ اپنے جادو کے دور سے تم کو تمہارے ملک سے نکال دے، اب بتاؤ تمہارا کیا مشورہ ہے؟ (۲۶) [الشعرا: ۳۳-۳۵]۔ انہوں نے مصر کے تمام ماہر جادوگروں کو حضرت موسیٰؑ کے بالمقابل لانے کا مشورہ دیا (۷) [الاعراب: ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ ۲۶] [الشعرا: ۳۶ تا ۳۷]۔

اس پر فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جادوگروں کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی دن مقرر کرنے کو کہا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے قویٰ جشن کے دن مقابلہ کرنا منظور کر لیا۔ فرعون کو کیا تامل ہو سکتا تھا، اس نے فوراً قبول کر لیا (۲۰ طہ: ۵۹) اور پھر اپنے ایمان سلطنت کو حکم دیا کہ تمام ماہر جادوگروں کو میرے پاس لا جمع کرو (۱۰ [تولس]: ۷۹) چنانچہ مقرر کردہ دن کو تمام ماہر جادوگر جمع کر دیے گئے (۲۰ طہ: ۲۶، ۲۷) [الشعرا: ۳۸]۔

جادوگر فرعون کے دربار میں مقررہ دن دونوں کا مقابلہ ہوا۔ جادوگروں نے اپنی لاشیاں اور رسیاں پھینک کر انہیں سانپ بنایا۔ جس کے بعد موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا زمین پر ڈالا، جو خوفناک اثر دھا بن کر سب کو نکل گیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اسے چھوا تو وہ دوبارہ لاشی بن گیا، چنانچہ جو حق تھا وہ حق ثابت ہوا اور جو کچھ انہوں نے بنا رکھا تھا وہ باطل ہو کر رہ گیا۔ فرعون اور اس کے ساتھی مقابلے میں مغلوب ہوئے اور فتح مند ہونے کے بجائے الٹے ذلیل ہوئے (۷) [الاعراب: ۱۱۸ تا ۱۱۹]۔

اس اظہار حق سے جادوگروں کو یقین ہو گیا کہ حضرت موسیٰؑ جادوگر نہیں بلکہ اللہ کے نبی ہیں، چنانچہ وہ سب بے اختیار سجدے میں گر پڑے اور بول اٹھے کہ مان گئے ہم رب العالمین کو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے رب کو (۷) [الاعراب: ۱۲۰ تا ۱۲۲]۔

فرعون اس پر آگ بگولا ہو گیا چنانچہ اس نے دھمکی دی۔ کہ وہ ان (جادوگروں) کو بدترین طریقے پر اذیتیں دیکر ہلاک کرے گا۔ مگر جادوگروں پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا۔ اور وہ اپنے ایمان پر ثابت قدم رہے (۷) [الاعراب: ۱۲۱]۔

آیات تعد کا ظہور: عصا اور ید بیضا کے دو معجزوں

(آیات) کے ساتھ حضرت موسیٰؑ کی پییم دعوت و تبلیغ اور خود فرعون کے خاندان سے تعلق رکھنے والے ایک مرد مؤمن کے وعظ و تلقین کا بھی فرعون اور اس کے امرا و رؤسا پر کچھ اثر نہ ہوا، بلکہ ان کی طرف سے بنی اسرائیل پر مظالم میں اضافہ ہو گیا تو اب وقت آگیا تھا کہ کل نو آیات میں سے، جن کا ذکر اعطائے نبوت کے وقت کیا گیا تھا (دیکھیے ۲ [تولس]: ۱۲) بقیہ سات آیات بھی فرعونوں کو دکھا دی جائیں، شاید کہ ان کے ذریعے ہی وہ کچھ نصیحت پکڑ لیں، چنانچہ اس کے بعد غالباً "تھوڑے تھوڑے وقفے سے سات آیات، یعنی نقطہ (غلے کی کٹی)، دبا، طوفان، ٹڈی، جوؤں، مینڈک، اور خون کا نزول ہوا (تفصیل کے لیے ان میں سے ہر عذاب پہلے عذاب سے الناک میں بڑھ کر ہوتا، کہ شاید وہ (فرعون) اپنی ہٹ دھرمی سے باز آجائیں، لیکن جب بھی کوئی عذاب نازل ہوتا تو فرعون اور اس کے ایمان سلطنت حضرت موسیٰؑ سے کہتے آپ اپنے پروردگار سے دعا کریں کہ وہ اس عذاب کو ختم کر دے، یہ عذاب ٹل گیا تو ہم راہ راست پر آجائیں گے، جب وہ عذاب دور کر دیا جاتا تو وہ پھر عہد شکنی کرنے لگتے (۷) [الاعراب: ۱۳۴ تا ۱۳۵] [الفرخانی: ۳۸ تا ۵۰]۔

فرعونوں کے حق میں حضرت موسیٰؑ کی بددعا اور ان کی تباہی: فرعون اور رؤساے مصر کے روسے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اب ان کی اصلاح ممکن نہیں، چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے ان سے مکمل طور پر مایوس ہو جانے کے بعد بارگاہ الہی میں ان کی تباہی و بربادی کے لیے دعا کی یہ جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمالی اور انہیں اس کی اطلاع بھی دے دی (۱۰ [تولس]: ۸۹)۔

چنانچہ ایک دن حضرت موسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ میرے بندوں کو لیکر رات کو چپکے سے نکل جا، تمہارا تعاقب کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ حکم الہی کی تعمیل کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر سے نکال کر لے گئے اور بحیرہ قلزم کے کنارے ڈیرے لگا دیے (نیز دیکھیے خروج: ۱۳: ۲۰، ۱۳: ۱۲ تا ۲)۔ اور فرعون اپنی فوجوں کے ہمراہ صبح ہوتے ہی ان کے تعاقب میں چل پڑا۔ جب دونوں گروہوں کا آمنہ سامنا ہوا

بشارت: حضرت موسیٰ نے اپنے آخری امام میں اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت کی بشارت دی تھی اور ان کو آپ کا اہراج کرنے کی تلقین کی تھی۔ یہ ہیگولی اس وقت بھی قورات میں مذکور ہے۔ حضرت موسیٰ کی کتاب و شریعت: اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو کتاب، یعنی قورات، عطا کی جس میں تمام شرعی احکام کی وضاحت کردی گئی تھی اور وہ بنی نوع انسان کے لیے رشد و ہدایت کا سرچشمہ اور رحمت تھی (۶) [النعام: ۱۵۳: ۱۱: البقرہ: ۱۷۶: ۲۱] [الاحقاف: ۱۲] اور جن و باطل میں فرق کرنے والی تھی (۲۱) [انعام: ۳۸]۔ موجودہ بائبل کی پہلی پانچ کتابوں کو قورات یا عہد نامہ قدیم کہا جاتا ہے، لیکن یہ اصل قورات نہیں، بلکہ اس کی عکس و ترجم شدہ شکل ہے جس کی کوامی خود اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں دی ہے (دیکھیے: [البقرہ: ۷۵: ۷۸: ۳: آل عمران: ۷۸: ۳] [النساء: ۳۶]) اور حصہ مقامات پر قرآن مجید نے ان تحریفات وغیرہ کی نشان دہی اور فصیح بھی کی ہے (تفصیل مباحث کے لیے دیکھیے: رحمت اللہ کیرالوی: اکتھار الحق، ہواج مدیدہ یزدرکت بہ قورات)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

مؤلف: (ع) یا مولود (جمع: موالید): کسی شخص کی جائے ولادت، یوم ولادت، یا جشن سالگرہ، بالخصوص حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سالگرہ کا دن (مولد النبی)۔ اسلام ایک سادہ مذہب ہے اور اس نے ہر موقع پر اسراف و تہذیب سے بچنے اور سادگی کی تلقین کی ہے، چنانچہ اس بنا پر اسلام نے سال میں صرف دو تہوار رکھے ہیں: عید الفطر اور الانبی، چونکہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اقدس اسلام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس بنا پر آپ اہل اسلام کی جملہ عقیدوں کا مرکز ہیں۔ محبت و پیغمبری کے اسی والہانہ جذبے کے تحت عید میلاد کا تصور اختراع ہوا، جو ابتدا میں نہایت سادگی سے منایا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس دن کے ساتھ بہت سی رسوم کو مخصوص کر لیا گیا اور آہستہ آہستہ اس نے ایک تہوار کی سی حیثیت اختیار کر لی۔ مگر بعض مسلم جماعتیں

تو حضرت موسیٰ کے ساتھی جی اٹھے: ہم تو پکڑے گئے (۲۱) الشعراء: ۶۰ تا ۶۱ نیز دیکھیے خروج: ۱۳: ۱۰: ۱۲۴)۔ حضرت موسیٰ نے یہ کہہ کر انہیں تسلی دی کہ گھبرانے کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں، میرا پروردگار میرے ساتھ ہے، چنانچہ انہیں وحی کے ذریعے حکم ملا کہ اپنا وہ عصا سمندر پر ماریں۔ عصا مارنے سے ہلایک سمندر پھٹ گیا اور اس کا ہر کھوا ایک عظیم الشان پہاڑ بن گیا (۲۱) [الشعراء: ۶۳]۔ جس میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے ساتھیوں سمیت دوسری جانب چلے گئے۔ فرعون نے جب حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کو یوں سمندر پار کرتے ہوئے دیکھا تو وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے اپنے لشکر سمیت چل پڑا۔ حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل بحفاظت و سلامت سمندر پار کر گئے اور فرعون اپنے لشکر سمیت غرق ہو گیا (دیکھیے [البقرہ: ۵۰: ۷] [الاعراف: ۱۳۶: ۱۰] اور اس کے ساتھ اس کا سارا فوجی سار و سامان بھی غرق ہو گیا (دیکھیے خروج: ۱۳: ۷: ۱۲)۔ فرعون جب ڈوبنے لگا تو بول اٹھا: میں نے مان لیا کہ خدا اور حقیقی اس کے سوا کوئی نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قول ایمان کو رد کر دیا (۱۰) [النساء: ۹۰: ۹۲]۔ اس فرعون کی لاش آج تک بھی قاہرہ کے عجائب گھر میں موجود ہے (دیکھیے عہد الوحاب نمبر: کتاب مذکور، ص ۲۰۳) اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق نشانِ عبرت بنی ہوئی ہے۔

بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ہمراہ صحراے سینا میں داخل ہو گئے۔ ان کی منزل مقصود ارض فلسطین اور القدس الشریف کا علاقہ تھا لیکن جب ان کی قوم نے اپنے پیغمبر کے حکم پر بجا و فحش سے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ نے چالیس سالوں تک ان پر اس صحرا سے کلنا حرام کر دیا۔ اسی صحرا لورودی کے دوران پھڑے کی پرستش، طائے قورات، ہلاکت قارون، ذبح بقرہ اور حضرت ہارون و موسیٰ علیہما السلام کی وفات کے واقعات پیش آئے۔ جن کا ذکر قرآن کریم نے با تفصیل کیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے وصال کے بعد ان کے شاگرد و ہاشمیں حضرت یوشع کے زمانے میں بنی اسرائیل کو صحرا لورودی سے آزادی ملی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی

زمانے میں سلسلہ مولویہ کی اس لیے عزت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ارنمنوں کے نقل عام کی مزاحمت کی تھی، لیکن اس کے وجود و اسباب سیاسی تھے اور اس کی کوئی دینی و روحانی بنیاد نہ تھی۔

سلسلہ نشر و اشاعت: مناقب (۲: ۲۷۳) کی رو سے قومیہ کی حدود سے باہر سلسلہ مولویہ کی نشر و اشاعت کا سرا مولانا جلال الدینؒ کے فرزند اور دوسرے جانشین سلطان بہاء الدین ولد کے سر ہے جنہوں نے ”ایشیائے کوچک کو اپنے کارکنوں سے بھر دیا“، تاہم ابن ہلوط (۲: ۲۸۲) کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلے کے پیر قومیہ کی حدود سے باہر کچھ زیادہ نہ تھے اور یہ تحریک ایشیائے کوچک تک ہی محدود تھی۔ سلیم اول جب ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں ابراہیم (۲) کا تعاقب کرتے ہوئے قومیہ میں سے گزرا تو اس نے شیخ الاسلام کی تحریک پر مولوی خانہ کے تباہ کرنے کا حکم دے دیا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا، تاہم اس سے سلسلے کے پیشوا کی مسمی اور ذاتی قدر و منزلت کو بڑا صدمہ پہنچا۔ اس بات کے ثبوت میں کہ سولہویں صدی کے آخری زمانے میں قومیہ کے بزرگ صوفیہ کی حکومت عثمانیہ کی نظر میں بڑی قدر و منزلت تھی، ان مزاروں کی فہرست می کافی ہے جن کی ۱۵۵۳ء میں سید علی ہمدانی نے زیارت کی اور اس کا آغاز مولانا جلال الدین رومیؒ ان کے والد بزرگوار اور ان کے بیٹے کے مزاروں سے کیا (تاریخ پنجوی، ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۷۱)۔ بہر حال اسی زمانے ایشیائے کوچک کے مختلف شہروں میں سلسلہ مولویہ کے سلسلے کی موجودگی ثابت ہوتی ہے (رک پے مولویہ، در آ آ، بذیل مادہ)۔

۴۔ جنوری ۱۹۲۵ء میں اناٹرک کے ایک فرمان شاہی کی رو سے ترکیہ کے تمام عجیبے بند کر دیئے گئے اور قومیہ کے مولوی خانے کا کتاب خانہ شہر کے عجائب خانے میں منتقل کر دیا گیا (Oriente Moderno، ۱۹۲۵ء، ص ۳۵۵ و ۱۹۲۶ء ص ۵۸۳)۔

سلسلے کے مناسک و رسوم: اس کی تفصیل کثیر التعداد سیاحوں نے بیان کی ہے۔ درویشوں کا لباس یہ تھا: ایک کلاہ، جسے سکہ کہتے تھے، ایک لمبا لبادہ بغیر آستین کے، جسے غورہ کہتے

تھا، جو مولانا جلال الدین نے ورٹے میں پایا، لیکن مناقب (معنف، شمس الدین احمد الاکلاکی، ۵۳، ۱۸۱۸ء) میں سوزانی اور مہالہ آمیزی کی اتنی مثالیں ہیں کہ اس کے بیانات کو صحیح ماننے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

یورپی نام (پائے کوہاں درویش) کی وجہ تسمیہ اس سلسلے کا حلقہ ذکر ہے۔ اس حلقے کا طریقہ یہ ہے کہ درویش اپنے دائیں پاؤں کو جھا کر مختلف سازوں کی، تال اور سر کے مطابق پکوبی کرتے ہیں۔ مولانا جلال الدینؒ کا دعویٰ تھا کہ انہوں نے اس طریقہ ذکر کو ترقی دی ہے، لیکن وہ اس کے مخترع ہونے سے انکار کرتے تھے (مناقب، ۲: ۷۹)۔

اصولی طرز پر پائے کوہی اور ساز و نغمہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے (الاقالی، ۱۰: ۱۲۱) اور اسی طرح شاعری کا بھی (ارشاد الارباب، ۵: ۱۳۱، ص ۱۱)، لیکن درویشوں کا ایک پاؤں جھا کر چکر کھانے کا مقصد تو پائے کوہی اور ترنم سے سرور حاصل کرنے کے بجائے دوران سر پیدا کرنا زیادہ قرن قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اختیار کرنے کی جو مختلف وجوہ دی گئی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ دلچسپ وجہ وہ ہے جو مناقب (۱: ۱۹۰) میں درج ہے اور مولانا جلال الدینؒ کی بیان کی ہوئی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ پائے کوہی ایشیائے کوچک کے دلدادگان فرح و نشاط کے لیے ذریعہ تالیف قلوب تھا تاکہ وہ اس سے دین حق کی طرف مائل ہوں۔ یہ نظریہ کہ یہ چکر کھانا اجرام فلکیہ کی حرکت کی نقل تھا، مشنوی میں ملتا ہے اور یہی خیال اس سے بہت پہلے کے رسالہ ابن طفیل (تقریباً ۱۹۲۲ء، ص ۷۵) میں ملتا ہے، جہاں اس کی حال آور کیفیت پیدا کرنے کی صلاحیت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ مناقب میں ذکر آیا ہے کہ درویش اس قسم کی پائے کوہی کئی کئی دن تک شب و روز برابر جاری رکھ سکتے تھے، لیکن اصل ذکر صرف ایک گھنٹے کے قریب (بچ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ) جاری رہتا تھا۔

مناقب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سلسلہ مولویہ کے پیروں کو پائے کوہی اور سرور کی اباحت کے باعث اکثر اوقات فقہا کی جانب سے سزا دلائی جاتی تھی، کیونکہ وہ اسے مسیحوں کے طریق عبادت کے مشابہ قرار دیتے تھے۔ موجودہ

کے آپ خود مولیٰ ہیں۔ بقول معنف لسان مولیٰ کا مفہوم اس حدیث میں ”ولی“ کے معنوں میں ہے اور اس روایت کا تعلق واقعہ غدیر الخمر [کے ہاں] سے ہے۔

(ب) مالک یا آقا: قرآن مجید میں اسی مفہوم میں (جو سید کا ہم معنی ہے) اللہ تعالیٰ کے لیے یہ لفظ استعمال ہوا ہے (۲) [البقرہ: ۲۸۶؛ ۱: ۱۰۶؛ ۱۰: ۱۰۶؛ ۱۰: ۱۰۶] اور عربی ادب میں مولانا اللہ تعالیٰ کے لیے اکثر استعمال ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حدیث میں غلام کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ اپنے آقا کو مولیٰ کے (البحاری، ج ۱، باب ۱۶۵: ”مسلم“ الفاظ من الادب“ حدیث ۱۵، ۱۶)۔

اس کے باوجود حدیث میں اکثر مولیٰ کا لفظ غلام کے آقا کے لیے بھی آیا ہے، مثلاً ایک مشہور حدیث میں ہے کہ تین قسم کے آدمی دہرا ثواب حاصل کریں گے۔۔۔۔۔ اور وہ غلام جو اللہ کے فرائض اور اپنے مولیٰ کے فرائض بخوبی ادا کرتا ہے (البحاری، ”علم“ باب ۳۱، ”مسلم“ ایمان“ حدیث ۳۵) اور یہ استعمال احادیث منع کے متنازع نہیں ہے، اس لیے کہ ممانعت حقیقی معنی کے لحاظ سے ہے اور انسان کے لیے اس کا استعمال مجازی ہے۔

لفظ مولیٰ ترکیب اضافی اور توصیفی وغیرہ کے ساتھ اسلامی دنیا کے کئی حصوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً مولای (مولائی) ”میرے آقا“ اس کا بیشتر استعمال شمالی افریقہ میں بالخصوص اولیاء کے نام کے ساتھ ہوتا ہے، مولوی آقا کے لغت (بالخصوص ہندوستان میں اولیاء اللہ اور ملا کے لیے)۔

کسی غلام کے سابق مالک کو، جو اسے آزاد کر چکا ہو اور اپنے آزاد کردہ غلام سے قانونی تعلق رکھتا ہو، اس کو اب بھی اس غلام کا مولیٰ کہتے ہیں۔ اس وقت اس کے معنی سرپرست کے ہوتے ہیں، مثلاً حدیث ذیل میں: جو شخص کسی نے مرلی یا سرپرست سے اپنے پہلے قانونی آقا کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو منسوب کرے اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت پڑتی ہے (البحاری، ج ۱، باب ۱۷، ”مسلم“ عنق“ حدیث ۱۸، ۱۹)۔

(ج) آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں، مثلاً حدیث میں ہے ”مولیٰ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کا وہ مملوک تھا

تھے“ ایک آسٹینز والی صوری، جسے دست گل کہتے تھے، ایک کربند جسے الف لام کہا جاتا تھا، ایک چغہ آسٹین دار، جو خرقہ کھاتا تھا اور جسے کندھے پر ڈالے رہتے تھے۔ بقول Lukach (قبرص میں) ”ایک ارغوانی رنگ کا چغہ گھرے بزرگ کے لیے پر پٹا جاتا تھا۔ اسی معنف کی تحریر کے مطابق (جو قومیہ کے ذکر میں ہے) ان کے ہاں چھ آلات موسیقی مستعمل تھے: ہانسری، ستار، رباب، ڈھول، طنبورہ اور چمنا کوئی اور ساز۔ Cuinet نے چار آلات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے تین تو مذکورہ بالا بیان کے مطابق ہیں اور چوتھا ”مللی“ یا عام قسم زبان میں ”زل“ ہے، جو ایک قسم کا چھوٹا بھیرا (جما بھند) ہوتا تھا۔ براؤن تین ساز بتاتا ہے، یعنی ہانسری، رباب اور ڈھولک۔ Hurtmann نے مذکورہ ساز ہانسری اور طنبورہ بتائے ہیں۔ قومیہ میں بقول Lukach، حلقہ ذکر مینے میں دوبارہ بعد نماز جمعہ منعقد ہوتا تھا۔ تفسیر میں، جہاں بہت سے نچکے تھے، یہ حلقہ ہائے ذکر اکثر منعقد ہوتے تھے تاکہ ہر نچکے کے لوگ شامل ہو سکیں۔

ماخذ: (۱) براؤن Brown، کیونٹ Cuinet، حارثین Hartmann اور میرلک Hasluck کی تصانیف، جن کے اقتباسات اوپر درج ہیں؛ (۲) Lucky M. Garnett: 'Mysticism and Magic in Modern Turkey' لندن: ۱۹۱۳؛ (۳) H.C. Lukach: 'The City of Dancing Derwishes' لندن: ۱۹۱۳؛ (۴) S. Ander-son: 'M.W.' م ۱۸۸۱۔

مولیٰ: (عربی) ایک اصطلاح جس کے کئی معنی ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)، جن میں سے حسب ذیل معانی قابل ذکر ہیں:

(الف) مگران، مولیٰ، قومیہ، دہندہ، کار ساز۔ ان معنوں میں یہ لفظ قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے۔

انہیں معانی میں مولیٰ کا لفظ حدیث (جس سے شیعہ سند پکڑتے ہیں) میں بھی آیا ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ان لوگوں کا مولیٰ قرار دیا ہے جن

ہونے لگا تو مشرکین مکہ نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس سلسلے کی ایک کڑی یہ تھی کہ اسلام قبول کرنے والوں پر وہ لوگ جو ر و علم کرنے لگے۔ چنانچہ وہ نادار اور فریب و کمزور مسلمانوں کو طرح طرح کی تکلیفیں اور امتیاز پہنچانے لگے۔ جب ایذا رسانی اور جور و جفا کی حد ہو گئی اور مسلمانوں کے لیے جینا مشکل ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم الہی سے مسلمانوں کو اجازت دے دی کہ وہ مکہ مکرمہ چھوڑ کر سرزمین حبشہ میں جا آباد ہوں۔ چنانچہ اس اجازت کے بعد مسلمانوں مہاجرین کا پہلا قافلہ سنہ ۵ ھ نبوت میں حضرت عثمان بن مظعون کی زیر قیادت مکہ سے حبشہ روانہ ہوا۔ مہاجرین کا یہ قافلہ پندرہ سولہ افراد پر مشتمل تھا جن میں چار خواتین بھی تھیں۔ یہ حضرات سرزمین حبشہ میں تقریباً "تین ماہ قیام کرنے پائے تھے کہ یہ افواہ پھیل گئی کہ اہل مکہ نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ یہ سنتے ہی مسلمان مکہ لوٹ آئے۔ مکہ پہنچنے پر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط تھی۔ قریش مکہ کی ایذا رسانی اور اسلام دشمنی بڑھتی چلی گئی، یہاں تک کہ سنہ ۷ ھ نبوت میں آپ کو اپنے سارے خاندان سمیت شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا گیا۔ اس وقت آپ نے صحابہ کرام کو دوبارہ ہجرت حبشہ کی اجازت دی۔ اس مرتبہ مہاجرین کا یہ قافلہ تقریباً ستر مردوں اور بیس عورتوں پر مشتمل تھا۔ سرزمین حبشہ کے قیام کے دوران میں نجاشی کے دربار میں حضرت جعفر بن ابی طالب کی تاریخی تقریر بھی ہوئی جس کے بعد اہل مکہ کی سازش ناکام ہو گئی اور اہل مکہ کا وفد نامراد اور خائب و خاسر لوٹا۔ ہجرت حبشہ عارضی تھی! اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ حبشہ میں جا کر قیام کرو، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسائش اور راہ نجات پیدا کر دے۔ چنانچہ جب ہجرت مدینہ شروع ہوئی تو مہاجرین حبشہ بھی آہستہ آہستہ مدینہ منورہ جا پہنچے۔ جب قریش مکہ نے دیکھا کہ اسلام کے سے باہر مدینے تک پہنچ گیا ہے تو ان کی آتش عداوت اور بھڑک اٹھی اور ان کی اسلام دشمنی حد سے گزر گئی۔ جب دشمنان اسلام کے سارے حربے ناکام ہو گئے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جان کے در پے

(۱) البخاری، فرائض، باب ۲۳ وغیرہ۔ اس مضمون میں مولیٰ اور اس سے زیادہ اس کی جمع موالی کا لفظ عربی ادب میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔

شرعی قانون وراثت میں موالی کی حیثیت کے لیے [رک بہ طم (میراث) در آکا، بذیل ماده]

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز دیکھیے (۱) Doulle، در R. H. R. ۳۰: ۳۱ بعد: (۲) Littman، در N. G. W. ۱۹۱۶ء ص ۱۰۲۔

○
مکونن : رک بہ سہ و ازان

○
مکومرن : رک بہ ایمان

○
آلہما جروون : (= مہاجرین: ع) مادہ ہجر، معنی چھوڑنا، ترک کرنا، قطع تعلق کرنا، الگ ہو جانا۔ ہاجر کے لغوی معنی ہیں ترک وطن کرنا، لیکن اسلامی اصطلاح میں محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی خاطر اپنے ایمان اور دین کے تحفظ کے لیے اپنے وطن و قوم اور تجارت و ذریعہ معاش کو خیرباد کہہ کر کسی دوسرے ایسے علاقے میں جا کر آباد ہو جانا جہاں اسلامی شریعت پر عمل پیرا ہونے میں کوئی باہمی وقت یا تکلیف نہ ہو۔ ان بلند مقاصد کے پیش نظر گمراہ، کامیاب اور اعزہ و اقارب کو چھوڑ کر دوسرے شہر میں جا آباد ہونے کو ہجرت کہتے ہیں۔ مہاجرین وہ مسلمان ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے اپنے وطن اور تمام دنیوی علاقے کو چھوڑ کر کسی ایسی دوسری بستی میں جا کر مقیم ہو جائیں، جہاں پہلے سے ان کے اہل و عیال اور مال و منال نہ ہوں۔ آغاز اسلام میں دو ہجرتیں ہوئیں ایک ہجرت حبشہ اور دوسری ہجرت مدینہ۔ تاریخ اسلام میں مہاجرین کا اطلاق بالعموم ان مسلمانوں پر ہوتا ہے جو مکہ مکرمہ چھوڑ کر مدینہ منورہ میں جا آباد ہوئے اور وہ اہل مدینہ جنہوں نے مہاجرین کی ہر طرح دلجوئی، اعانت و نصرت اور امداد کی انصار [رک ہاں] کے معزز لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ جب کہ مکرمہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کچھ اضافہ

رائد بیویاں تھیں اور اس بات کے لیے بخوشی تیار ہو گیا کہ وہ اپنی ایک بیوی کو طلاق دے کر اپنے ماجر بھائی کے عقد زوجیت میں دے دے۔

ماجرین نے اپنے اسلام اور ایمان کی حفاظت و سلامتی کی خاطر اپنے کاروبار، ذریعہ معاش، مال و دولت، گھر بار اور اعزہ و اقارب اور سب سے بڑھ کر یہ بات کہ بیت اللہ کا قرب چھوڑ کر کے کو خیر یاد کیا اور مدینے آئے۔ ہجرت کے بعد یہ ماجرین زیادہ تر قیام پذیر ہوئے، کچھ السخ میں اور کچھ العصب میں۔

اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ماجرین کی آباد کاری کا مسئلہ تھا۔ یہ مسئلہ اس لیے بڑا نازک تھا کہ یہ بیک وقت معاش، اجتماعی اور دینی مسئلہ تھا۔ آپؐ نے جس حسن تدبیر سے اس مسئلے کو حل کیا وہ آپؐ ہی کا حصہ تھا : آپؐ نے ماجرین اور انصار کے درمیان رشتہ اخوت قائم کر کے محبت و مودت اور ہمدردی و تعاون کا وہ جذبہ پیدا کر دیا جس کی مثال تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ آپؐ نے ماجرین و انصار کو ایک دوسرے کا بھائی بنا کر ایک ایسا مضبوط و طاقتور معاشرہ تشکیل دیا جس کے سامنے خوبی اور فحشہ رشتے سب بچ نظر آتے ہیں۔

ماجرین نے انصار کے کریمانہ سلوک اور فاشانہ برتاؤ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جلد ہی معاشرے میں اپنا مستقل مقام پیدا کر لیا۔ اب ماجرین بازار میں کاروبار کرتے نظر آتے تھے۔ کھیتوں میں کاشتکاری میں مشغول اور منڈیوں میں تجارتی مشاغل میں مصروف دکھائی دیتے تھے۔ انصار کے بھرپور تعاون کے باعث ماجرین نے چند دنوں میں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا سیکھ لیا۔ اسلامی معاشرے کا قیام اور اسلامی ریاست کا جو ظہور میں آجانے کے بعد مشرکین مکہ اور زیادہ جلتے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یثاق کے ذریعے مدینے کے شہریوں کے حقوق و فرائض متعین فرمادیئے اور اہل مدینہ کو امن و سلامتی کے اسباب مہیا کر دیئے۔ اہل مکہ نے خبر رسائی کے لیے مختلف افراد کی خدمات حاصل کر لی تھیں اور مدینے میں جاننے کے باوجود بھی وہ مسلمانوں کے درپے رہے۔ اور آنحضرت صلی

ہو گئے۔ اب حکم الہی آگیا کہ مسلمان مکہ کو چھوڑ کر مدینے ہجرت کر جائیں۔ اس کے لیے پہلے ہی تیاری ہو چکی تھی۔ مدینے (مغرب) کے چند نفوس دو تین مرتبہ مکہ حاضر ہو کر بیعت عقبہ کے ذریعے اپنی وفاداری اور جان نثاری کا اعلان کر چکے تھے اور انہیں اولین انصار کی وساطت سے اسلام مدینے کے لوگوں تک پہنچ چکا تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہجرت مدینہ کی اجازت ملنے پر مسلمانوں نے آہستہ آہستہ مدینہ منورہ کی جانب کوچ کرنا شروع کر دیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو پہلے ہی حضرت سبعت بن عمر اور حضرت ابن ام کثومؓ کو انصار مدینہ کو قرآن مجید سکھانے کے لیے مدینہ منورہ بھیج چکے تھے۔ اس کے بعد ماجرین لگاتار مدینہ منورہ پہنچنے لگے۔ اس طرح مختلف گروہوں اور جماعتوں میں ماجرین مکہ سے مدینہ منورہ پہنچ رہے، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ مسلمانوں سے تقریباً خالی ہو گیا۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی حکم الہی آجانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی رفاقت میں مدینے تشریف لے آئے۔ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیام میں چند دن قیام فرمایا اور مسجد قیام کی بنیاد رکھی۔ پھر وہاں سے روانہ ہوئے تو جمعہ بنو سالم بن عوف کی ہستی میں ادا فرمایا۔ راستے میں ہر جگہ انصار مدینہ نے آپؐ کو اپنے ہاں قیام کی درخواست کی، لیکن آپؐ یہ فرماتے ہوئے آگے بڑھ جاتے کہ راستہ چھوڑ دو، اونٹنی کو قیام کا حکم مل چکا ہے۔ بالآخر اونٹنی از خود بنو مالک بن نجار کی ہستی میں اس جگہ بیٹھ گئی جہاں بعد میں مسجد نبوی تعمیر کی گئی۔ چند دنوں کے بعد حضرت علیؓ بھی اہل مکہ کی امانتیں لوٹا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آئے۔ آپؐ کی تشریف آوری پر مدینے میں ایک عجیب ساں تھا۔ اہل مدینہ یعنی انصار خوشی و مسرت سے پھولے نہ ساتے تھے۔

مدینے کے انصار نے ماجرین مکہ کو اپنے گھروں میں ٹھہرایا۔ ان کے رہنے سہنے کے انتظامات کے ساتھ ان کے کھانے پینے کا بندوبست بھی کیا گیا۔ ماجرین لئے پئے آئے تھے۔ انصار نے انہیں اپنے کاروبار اور کھیتی باڑی میں شریک کر لیا، اپنی جائداد میں حصے دار بنا لیا اور جس کسی کی ایک سے

۱۳۲۳ء) لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس مادے سے سینہ اسم مفعول المہدی قرآن مجید میں کیسے مذکور نہیں۔ جب کوئی شخص مقام ہدایت پر فائز ہو جاتا ہے تو وہ دوسروں کے لیے بھی ہدایت ہدایت بن سکتا ہے۔ اس اعتبار سے المہدی کے التزامی مضمون میں دوسروں کو ہدایت دینا بھی شامل سمجھا جاسکتا ہے۔

احادیث مبارکہ میں مادہ ہدایت کے بکثرت استعمال کے ساتھ ساتھ "المہدی" کا لفظ بھی متعدد مقام پر مستعمل ہوا ہے (دیکھیے مصالح کنوز السنہ بذیل مادہ)۔ احادیث میں خلفائے راشدین کو بھی المہدین قرار دیا گیا ہے، علیکم بسنتی.... و سنت الخلفاء الراشدين المہدین (ابوداؤد: الجامع السنن، کتاب السنن، باب ۵، الترمذی: کتاب العلم، باب ۱۶) یعنی تم میرے بعد میرے اور میرے ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کے طریقے کی پیروی کرو۔ ایک اور مقام پر خدا تعالیٰ کے ہاں المہدین کے اونچے درجے کا ذکر ہے (مسلم: الصلح، المہناز، باب ۷)۔ اسی طرح ادب محل میں بھی انبیاء اولیا اور تاریخ اسلام کے بعض خاص خاص حکمرانوں (خلا عمر بن عبدالعزیز) وغیرہ کے لیے اس لفظ کا استعمال ملتا ہے (جرم: نقاش، طبع: Bevan، عدد ۱۰۳، ص ۵۲۹؛ حسان بن ثابت: درجہ ان: مطبوعہ تونس، ص ۲۲؛ ابن سعد: الطبقات، ۲: ۹۳؛ اسد الغابہ، ۳: ۳۱۰)۔

اپنے مخصوص اصطلاحی مضمون میں پہلے پہل یہ لفظ احادیث ہی میں مستعمل ہوا ہے، جہاں اس سے مراد مابعد زمانے کی ایک ایسی شخصیت ہے جو مسلمانوں کے سیاسی و مذہبی انحطاط کے زمانے میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اسلام کے سیاسی و دینی فتنے کا زریعہ ثابت ہوگی۔ احادیث کی دوسرے درجے کی کتب (سنن وغیرہ) میں اس نوع کی پیش گوئیاں بکثرت ملتی ہیں (دیکھیے مصالح کنوز السنہ بذیل مادہ)۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ المہدی مابعد کے زمانے میں اہل بیت (اہل ماجہ) فتن (باب ۳۳) اولاد فاطمہ (ابو داؤد: المہدی، باب ۱) میں سے ہوگا۔ وہ روشن پیشانی اور حواذن فاک والا ہوگا (حوالہ مذکور)۔ وہ دنیا میں اللہ کا علیہ ہوگا (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۲۷۷)۔ اس نوع کی روایات کا ذکر امام ابو داؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے مستقل ابواب اور عناوین کے تحت کیا

اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی پورے چوکس اور باخبر تھے۔ آپ نے کئے والوں کے قاتلوں پر کڑی نظر رکھنے کے لیے صحابہ کرام کو مقرر فرما دیا۔ مہاجرین نے زندگی کے ہر شعبے میں نمایاں کردار ادا کیا اور جب کفار مکہ سے محرکہ آرائی شروع ہوئی تو بھی مہاجرین نے محرکے میں بھرپور حصہ لیا۔

غزوہ بدر میں چیماسی مہاجرین نے شرکت کی جن میں سے مجھے مہاجرین نے جام شہادت نوش فرمایا۔ علاوہ ازیں مہاجرین نے ہر محرکے میں فداکاری اور جاں نثاری کا پورا پورا حق ادا کیا۔ مہاجرین کی سبقت فی الدین اور پیش ہما قرآنیں نیز قریش کی خدا دار حکمرانی کی صلاحیتوں کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد خلافت بھی مہاجرین کی طرف منتقل ہوئی۔ مہاجرین کے لیے یہ امت بڑا شرف اور اعزاز تھا۔

مہاجرین نے جس مہر و عزیمت اور قربانی و ایثار کا مظاہرہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کو بہت پسند آیا اور اس کا تذکرہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر کیا گیا ہے۔ (دیکھیے کتب حدیث بعد مصالح کنوز السنہ بذیل مادہ)۔

ماخذ: (۱) قرآن مجید، ہر واضح کثیر؛ (۲) احادیث بعد مصالح کنوز السنہ؛ (۳) ابن حشام: السیرۃ، بعد اشاریہ؛ (۴) ابوداؤد: انساب الاشراف، جلد اول، بعد اشاریہ؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ؛ (۶) ابن سعد: الناس: جیون الاثر؛ (۷) ابن القیم: زاد المعاد، بعد اشاریہ؛ (۸) ابن سعد: الطبقات؛ (۹) الترمذی: استیعاب الاسامی؛ (۱۰) ابن کثیر: السیرۃ النبویہ، جلد ۲، اردو اور انگریزی کی تقریباً تمام کتب سیرت۔



المہدی: (ع: مادہ: ہدی) لفظی معنی ہدایت یافتہ، یعنی وہ شخص جسے خدا نے ہدایت لہک ہائے بشارت ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اللہ تعالیٰ کے اسمے حسن میں سے ایک نام المہادی (ہدایت کنندہ) بھی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی ہدایت و رہنمائی کا ذکر کثرت کے ساتھ آیا ہے (دیکھیے بعد نظم المنہرس للالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ: مطبوعات، بذیل مادہ: الطوال: المقصد الاثنی، ص ۸۰، کاہرہ)

سے ظہور میں آچکا ہے، اس لیے مسلمان قوم نہ صرف اپنے اوپر آپ حکومت کرنے کی قائل ہے، بلکہ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی الہی کی آخری اور قطعی تائید و تفسیر کی بھی حقدار ہے۔ اس کے برعکس شیعہ نہ تو ملت اسلامی کے اس اختیار و اقتدار کے قائل ہیں، نہ اپنے مجتہدین کے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن، سنت، قیاس اور اتباع کے ذریعے ایمان و ایمان پیدا نہیں ہو سکتا، ایمان صرف اس تعلیم و ہدایت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جس کی تلقین امام غائب کرے، جو امام معصوم ہے اور ہر قسم کی غلطی اور گناہ سے قدردار ہوتا ہے اور جس کا دھندہ ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اسلام کی صحیح تعلیم دے۔ اہل شیعہ کے مجتہدین لوگوں میں اس امام کے وکیل ہیں، لیکن وہ اپنی وکالت کے فرائض ادا کرنے میں غلطی کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ اب امام غائب واپس آئیں گے تو وہ خدائی حق کے ماتحت خود حکومت کریں گے۔ جو سنی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت مہدیؑ ہی مدی کا کام بھی کریں گے، ان کے نزدیک حضرت مہدیؑ اپنی حیثیت نبوت میں واپس نہ آئیں گے۔ یہ ان کی رجعت نہ ہوگی، بلکہ محض نزول ہوگا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت کے مطابق حکمرانی کریں گے [رکت پہ مہدی]۔

سینوں اور شیعوں میں مدی کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ المدی کا حوالہ بالا عقیدہ شیعہ مذہب کا ایک جزو لاینفک ہے، لیکن سینوں میں ایسا عقیدہ رکھنا لازمی نہیں۔ تمام سنی ایمان رکھتے ہیں کہ آخر میں ایک مجدد دین ضرور آئے گا، لیکن ان کا یہ عقیدہ نہیں کہ اس کا نام بھی ضرور مدی ہی ہوگا۔ سمجھیں، یعنی صحیح مسلم اور صحیح بخاری میں مدی کا کوئی ذکر نہیں۔ اسی طرح سینوں کے مستند علمائے دین اس مسئلے پر بحث ہی نہیں کرتے۔ الابی کی تصنیف موافق میں اس کا ذکر نہیں اور نہ اشراط الساعہ میں [رکت پہ قیام] اس کا کوئی حوالہ ہے۔ ابنی اپنی کتاب عقائد میں صرف دجال [رکت ہائے] اور نزول مہدیؑ کا ذکر کرتے ہیں۔ اختلافاتی اپنی شرح میں صرف دس علامتوں کا ذکر تو کرتے ہیں، لیکن مدی کا ذکر وہاں بھی نہیں آتا۔ الغزالی ایسے مقبول عام علامہ دین نے بھی اپنی کتاب

ہے۔ اور روایات میں ولا المدی الا مہدیؑ بن مریم (ابن ماجہ) فقہ باب ۳۴: احمد بن حنبل (مسند ۵: ۲۷۷) بھی آیا ہے، یعنی حضرت مہدیؑ ابن مریم کے سوا کوئی مدی نہیں، اسی بنا پر دو مختلف روایتوں کے مطابق حضرت مہدیؑ ہی وہ مدی ہو سکتے (اس مسئلے پر دیکھیے Zur charakter-Goldziber-Wien S.B. AK در 'eristik-us Suyutis ۱۰: ۱۰۰)۔

اسی طرح مختلف لوگوں کے لیے بھی (مجازاً) مدی کا اطلاق کیا جاتا ہے، مثلاً ابن العادیزی (دیوان طبع Margoliouth ص ۱۰۳) نے عباسی خلیفہ الناصر (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ) کو مدی قرار دیا اور کہا کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی اور مدی کی ضرورت نہیں، جب کہ اس سے پہلے عمار بن ابی عبد اللہ مفتی نے محمد بن الحنفیہ کے لیے اس اصطلاح کا استعمال کیا (۶۶۱ھ) اور وہ خود ان کے لیے مدی خلافت بن کر کھڑا ہوا۔ شیعوں کے فرقہ کیسائیہ نے بعد میں بھی اس عقیدے کو زندہ رکھا۔ ان کے خیال میں وہ (محمد بن الحنفیہ) کوہ رضوی پر اپنی قبر کے اندر زندہ ہیں اور وقت پر خروج کریں گے۔ دو مشہور شاعروں کثیر (م ۱۰۵/۱۷۲۳ھ) اور سید الحمیری (م ۱۷۳/۱۷۸۹ھ) نے اس عقیدے کو اپنے اشعار میں نظم بھی کیا (اللاغانی ۸: ۳۲: السعدی، مطبوعہ بیروت ۵: ۱۸۰)۔ ان کے نزدیک حضرت محمد بن حنفیہ اسی طرح مدی مقرر بن گیا، جس طرح اثنا عشری شیعوں کا "امام غائب" ہے (دیکھیے الشریستانی: الملل والنحل ۱: ۱۹۶)۔

شیعوں کو اپنے امام غائب کی رجعت کا (شدت سے) انتظار ہے، جسے وہ امام المدی کہتے ہیں، لیکن اس کا درجہ اور مقام اہل سنت کے آنے والے مجدد مدی سے قطعی مختلف ہے، اسی سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اہل سنت کی روایات و خیالات پر بھی شبہی مزعموات کا اثر پڑا ہوگا۔

بہر حال عوام الناس میں مدی کا عقیدہ زیادہ مقبولی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ مدی یا مہدیؑ (واپس آنے پر) دین کا احیا کر کے حکومت اسلامیہ قائم کریں گے اور اسلام کے اس اجتماع کو قائم کریں گے جو مجتہدین کی نسل بعد نسل ہمیں مہدیؑ

احیاء کے آخری باب میں علامات کے متعلق کچھ نہیں لکھا اور نہ معاد کی بابت، البتہ حج کی کتاب میں (طبع ۱۳۳۳ھ، ۱: ۲۱۸) 'اتحاف' شرح سید مرتضیٰ (۴: ۲۷۹) معمولی سا حوالہ خروج و جال کے متعلق ہے، لیکن مہدی کا ذکر نہ متن میں ہے نہ شرح میں۔ الغزالی کی اس عبارت میں سارا زور اس امر پر دیا گیا ہے کہ سب لوگ دین سے پھر جائیں گے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

اس کے برعکس عوام کی حد تک مہدی موعود کا عقیدہ کروڑوں مسلمانوں کے دلوں ہی میں جاگزیں ہو کر برابر پھٹتا رہا ہے۔ جب کبھی سیاسی، معاشرتی، اخلاقی اور دینی حالات تاریک اور غیر یقینی ہوتے رہے، مسلمانوں برابر اس خیال سے وابستہ رہے کہ زمانہ مستقبل میں کوئی نجات دہندہ اور احیاء ملت کرنے والا ضرور آئے گا اور قیامت سے پہلے پہلے ایک مختصر سا زمانہ سعادت ضرور آئے گا، چنانچہ اس عقیدے کا اظہار بعد کی پیش روایات میں پایا جاتا ہے، جو زیادہ قدیم اور معتبر روایات کی تشریح و توضیح کے طور پر بیان ہوئی ہیں اور بسا اوقات ان روایات کی آخری کڑی بین القبائل فسادات اور خاندانی خانہ جنگیوں کے افسانوں سے جاملتی ہیں جو حضرت عثمان کی شہادت کے بعد پیش آئے۔ اس لیے ہمیں ان میں ان تاریخی اور فرقہ وارانہ تحریکوں کے حوالے ملتے ہیں جو اپنے زمانے میں تو ناکام ہوئیں لیکن اپنے آثار پیچھے چھوڑ گئیں خواہ وہ آثار برائے نام ہی ہوں، لیکن ان کی وجہ سے معادی تصور میں خاصی ابتری پیدا ہو گئی ہے۔ یہ روایات بعد کی مقبول عام کتابوں میں حج کی گئیں، مثلاً ابو عبد اللہ القرطبی (م ۱۵۶۱ھ/۱۵۶۵ء، G. L. A. ۱: ۳۱۵) کا تذکرہ، جو الشیرانی (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء، Brockelmann ۲: ۳۳۵، قاہرہ ۱۳۲۳ھ) کی مختصر اور زمانہ حال کے ایک مصنف حسن العدوی السراوی کی کتاب مشارق الانوار (م ۱۲۰۳ھ/۱۸۸۶ء، Brockelmann ۲: ۳۸۶) میں بھی شامل ہے۔

اس عقیدے کی مبینہ اساس کی واضح ترین تشریح ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) نے اپنے مقدمہ میں بیان کی ہے (طبع Quatremere ۲: ۱۴۲، بعد، بولاق ۱۲۷۳ھ، ص ۱۵۱، بعد و ترجمہ از De Slane، ص ۱۵۸، بعد)۔ ابن خلدون نے

رسی طور پر کوئی چوبیس احادیث ظہور مہدی کے حق میں لکھی ہیں اور چھ تردیدی احادیث اس قسم کی دی ہیں جو ان تمام احادیث کے استناد پر تنقید کرتی ہیں۔ ان احادیث میں سے صرف چودہ حدیثیں ایسی ہیں جس میں اس آئے والے مہد کا نام مہدی بتایا گیا ہے (مہدی کے متعلق حدیثوں کے حوالہ کے لیے، دیکھیے احمد بن حنبل: مسند؛ ابو داؤد: سنن؛ ترمذی: الجامع السنن)۔ ان سب میں زیادہ تر انہی احادیث کا عام ذکر ہے جو ابن خلدون نے نقل کی ہیں۔ القرطبی کے تذکرہ (ص ۱۱۷ تا ۱۲۱، قاہرہ ۱۳۲۳ء) میں اس کے برعکس نہایت تفصیل کے ساتھ کچھ اور مواد بھی ملتا ہے جسے ابن خلدون نے بظاہر اپنی کتاب میں شامل کرنا مناسب نہ سمجھا (دیکھیے اس کا بعد کا حوالہ جو اس نے مارے کے شہر کے متعلق دیا ہے)۔ کہا گیا کہ مہدی مغرب کے ایک پہاڑی مقام مارے سے نمودار ہوگا۔ یہ مقام ساحل بحر پر واقع ہے۔ لوگ اس کی بیعت کریں گے اور مکہ (شریف) میں دوبارہ بیعت لی جائے گی۔ یہاں آکر یہ حدیث ایک پہلی حدیث سے، جو ابو داؤد سے مروی ہے اور جسے ابن خلدون نے نقل کیا ہے، متفق ہو گئی اور اس کی شارح بھی بن گئی (ص ۱۳۸، نیز دیکھیے آگے)۔ اس حدیث میں بنو کلب کے خلاف حملے اور اس کے مال غنیمت کا ذکر ہے۔ گویا اس کا سلسلہ قدیم ترین قبائلی خانہ جنگیوں سے جاملتا۔ کہا گیا کہ یہ مغربی مہدی السیفانی کو بھی قتل کر ڈالے گا، جس کی حمایت و تائید کلب والے کر رہے ہوں گے۔ یہاں اس قصے کے اعادے کی ضرورت نہیں کہ بنو امیہ کے مروانیوں نے کس طریق سے اپنے عم زاد سفیانوں کا قلع قمع کیا۔ عباسیوں کے عروج پر جو خانہ جنگی ہوئی تھی اس میں امویوں کی ایک بغاوت اس سفیانی کے دعوے کی حمایت میں ہوئی جس کا ذکر اکثر آتا ہے (و قالوا هذا السیفانی الذی کان یذکر، البری: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۸: ۹، بذیل ۱۳۲: ابن الاثیر: الکامل، ۲۰۶: ۵، قاہرہ ۱۳۰۱ھ)۔ ظاہر ہے کہ سفیانی خفیہ امامیہ طریقے سے مروانیوں کے خلاف اپنے دعاوی کو تقویت پہنچاتے رہے اور اس کے بعد عباسی بھی دوسرے فریقوں کی طرح اپنے دعووں کی تائید میں مصروف رہے۔ اس کے متعلق تفصیلات بے حد مبہم ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس مضمون پر تین ضروری مباحث بلاشبک و شبہ 'Goldziher' Snouck Hurgronje اور Margoliouth کے ہیں۔

○

مَنْزُرُ : (ع:ج: سورہ 'مُورَہ' فارسی :کابین دن) عربی زبان میں مہر کے لیے مندرجہ ذیل الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں : (۱) النَّدَہ؛ (۲) الصَّدَاق؛ (۳) الفَتْرَہ؛ (۴) الأَجْرَہ؛ (۵) الصَّدَقَہ؛ (۶) العَلَاقَہ؛ (۷) الجِہَہ؛ (۸) الفَرِیضَہ۔ ان ناموں میں نحدہ، فریضہ اور الصدقہ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئے ہیں، لیکن عوام میں اس مقصد کے لیے مہر ہی مشہور ہے (لسانی اور لغوی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس' بذیل مادہ)۔ احادیث میں مفرد اور جمع دونوں مستعمل ہوئے ہیں (دیکھیے احمد بن حنبل' ۳: ۳۲۷)۔ مہر کو صدق (ج: صدق) صدقہ وغیرہ بھی کہا گیا ہے جس سے مہر کو خوش دلی سے ادا کرنے کا مضمون لگتا ہے تاہم بعض لغت نویسوں کے نزدیک مقرر ہوتے وقت اسے مہر اور ادائیگی کے بعد صدق کہتے ہیں (النہایہ فی غریب الحدیث' ۳: ۱۸)۔

مہر کے وجوب کے سلسلے میں دو قرآنی ارشادات ہیں: یعنی اور ان (مہرات) کے علاوہ دیگر عورتیں تم کو حلال ہیں اس طرح سے کہ مال خرچ کر کے (یعنی مہر ادا کر کے) ان سے نکاح کرلو، بشرطیکہ (نکاح سے) مقصود عفت قائم رکھنا ہو نہ (محض) نفسانی خواہش اور اگر مہر مقرر کرنے کے بعد آپس کی رضامندی سے اس میں کچھ کمی بیشی کرلو تو تم پر کچھ گناہ نہیں (۴) [النساء: ۲۴]۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ہم نے ان کی بیویوں اور باندیوں کے بارے میں جو مہر مقرر کیا ہے ہمیں معلوم ہے (۳۳) [الانزاب: ۵۰]۔

ان دو آیات قرآنیہ، بالخصوص مؤخر الذکر سے فقہاء نے شری نکاح کے لیے مہر کو لازم ٹھہرایا ہے (مدایہ' ۱: ۳۰۳)۔ کیونکہ اس میں بالمرحہ لفظ فرضیت وارد ہوا ہے چنانچہ اگر کوئی نکاح بغیر مہر کی تعمین یا اس کے اظہار کے ہوا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مہر محل (دیکھیے نیچے) واجب

ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر فریقین نے بالمرحہ عدم مہر کا فیصلہ کیا تو یہ شرط لغو ہوگی اور مہر محل لازم ٹھہرایا جائے گا۔

چونکہ مہر نکاح کے موقع پر عورت کو مرد کی طرف سے لازمی طور پر دیا جانے والا عطیہ ہے، اسی بنا پر شوافع نے حق مہر کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ یہ وہ مال ہے جو مرد کے حق زوجیت کو جائز قرار دیتا ہے، لیکن دوسرے فقہاء نے مہر کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ مال ہے جو عورت سے بالفضل یا بالتقوہ نفع اٹھانے کے بدلے کے طور پر دیا جاتا ہے۔ یہ تعریف محض عقد صحیح کی صورت میں واجب ہونے والے مال پر صادق آتی ہے (الفقہ علی المذاہب' ۳: ۹۶)۔

فقہاء کے نزدیک مہر کی چار شرطیں ہیں: ایک یہ کہ مہر مال قابل قیمت چیز ہو (قاضی خان: فتاویٰ' ۱: ۳۷۴) تاہم ابتدائے اسلام میں غربت اور اللہ کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعض صحابہ سے خصوصی شفقت کا برتاؤ فرمایا اور انہیں عربی متقوم مہر سے مستثنیٰ قرار دیا، گو ان کو بھی کچھ نہ کچھ بطور مہر ادا کرنا پڑا۔

مہر کی کم از کم مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک کم از کم مہر کی کوئی حد نہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کا عقد ہے، لہذا اس کی تعمین کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا گیا ہے، تاہم اس مقدار کا مال متقوم ہونا ضروری ہے، بحرگندم یا آٹے پر عقد طے پا گیا تو یہی مہر جائز ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ' ۳: ۹۶)۔ حنابلہ کا بھی قریب قریب یہی مسلک ہے (الفتنی' ۶: ۶۸۲)۔ لیکن تمام روایات کو مد نظر رکھنے کے بعد پتا چلتا ہے کہ مہر کی مالیت میں تدریجی طور پر اضافہ ہوا۔ آخر میں کم از کم دس درہم متعین ہو گئے، لہذا اس سے کم مہر دینا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مقدار نصاب سرقہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ بالاتفاق دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع ید نہیں۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں (الدار قطنی: سنن' ۲: ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ نیز دیکھیے البیہقی: سنن' ۷: ۲۳۰)۔ جہاں روایات کی مختلف اسناد مذکور ہیں۔

مہر کی موجودہ مالیت کا جہاں تک تعلق ہے درہم شری

(دیکھیے مفتی محمد شفیع: اربع الاقایل، ص ۱۰ بعد)۔ تاہم امات المؤمنین میں سے بعض کا مر زیادہ بھی ہاندھا گیا، مثلاً حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان کا مر چار ہزار درہم (ابو داؤد: سنن ۱: ۸۷۰) یا چار ہزار دینار تھا (حاکم: مستدرک: الذمی: تنقیح ۲: ۱۸۱)۔ باقی ادواج مطہرات کا مر پانچ سو درہم سے زائد نہ تھا (مسلم: الصحیح ۱: ۲۵۸)۔ گویا اسلام میں دیگر معاملات کی طرح مر کے مسئلے میں بھی کسی کو کسی پیشی پر مجبور نہیں کیا گیا، بلکہ مختلف مثالیں پیش کر دی ہیں، تاکہ ہر شخص اپنی استطاعت اور صوابدید کے مطابق مر کا انتخاب کر سکے اور عورتوں کو اس میں اپنی حق تلفی بھی محسوس نہ ہو۔

آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ مر کی تین قسمیں ہیں: (۱) مر منجل: یعنی وہ مر جو عورت کو بیٹھگی دیا جائے یا بیٹھگی دیا جانا طے پائے۔ اس صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے کہ جب تک اسے مکمل مرد وصول نہ ہو وہ خود کو مرد سے جدا رکھ سکتی ہے۔ اس دوران میں نان نفقہ بھی مرد کے ذمہ ہوگا: (۲) منجل: جس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر کی جائے۔ مثلاً سال یا دو سال وغیرہ۔ یہ مر اسی طرح واجب الادا ہوتا ہے: (۳) مر مؤخر: جو بوقت طلب لازمی ہوتا ہے نیز [کچھ نکاح، طلاق، عدت، غلط] مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



میتہ: (ع) 'مادہ م - و - ت' مات میوت موتا۔
معنی 'مرنا' میت کی موت میت، معنی 'مردار' مردہ، طبی موت مرنے والا جانور، وہ جانور جسے شرعی طریق سے ذبح نہ کیا گیا ہو (دیکھیے لسان العرب: بذیل مادہ)۔

میتہ کے مسائل فقہ اسلامی کا ایک نہایت اہم حصہ ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق براہ راست طہال اور حرام کے مسائل سے ہے۔ پھر پاکیزہ اور غیر پاکیزہ اشیاء میں فرق کے لیے ان کی مزید تفصیلات بیان فرمائی گئیں اور چونکہ پاکیزہ چیزیں غیر پاکیزہ کی بہ نسبت زیادہ تھیں (اصول ہے: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ، دیکھیے نور الانوار، وغیرہ) اس بنا پر غیر پاکیزہ اشیاء کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔

تین ماشے ۱/۵ رتی ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے دس درہم کا وزن دو تولے ساڑھے سات ماشے (چاندی) ہوا۔ لہذا فقہ حنفی کی رو سے ضروری ہے کہ مر کی رقم دو تولے ساڑھے سات ماشے چاندی کی مالیت سے کم نہ ہو (مفتی محمد شفیع: اربع الاقایل، ص ۱۰ بعد)۔

ماکیہ کے نزدیک یہ مقدار کم از کم تین درہم ہے (الدونہ الکبریٰ ۲: ۳۲۳ تا ۳۲۴)۔ تاہم بالاتفاق زیادہ سے زیادہ مردیا جاسکتا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں (۳) [النساء: ۲۰]۔

مر میں دی مال دیا جاسکتا ہے جو شرعاً قابل انتفاع ہو، لہذا شراب، خنزیر، خون اور مردار وغیرہ جیسی اشیاء مر میں نہیں دی جاسکتیں، کیونکہ یہ اشیاء شریعت اسلامیہ میں حرام اور مسلمانوں کے لیے قابل انتفاع نہیں، اس صورت میں مر مثل دینا ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۳: ۹۷، ۹۸، ۹۹، الدر المختار، ص ۲۰۱، مطبوعہ دہلی)۔

مر میں جو چیز دی جا رہی ہو، یا جس کا دیا جانا طے پایا ہو، ضروری ہے کہ وہ منسوب نہ ہو۔ ماکیہ کے نزدیک اس صورت میں یہ عقد عقد فاسد ہوگا۔

یہ بھی ضروری ہے کہ مر مجبول نہ ہو (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۳: ۱۰۳ تا ۱۰۵)۔

اگر خاوند غلوت مجبور سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے نصف مردیا لازم ہوتا ہے اور اگر مر طے نہیں ہوا تھا اور رخصتی سے قبل طلاق بھی ہو گئی تو اس صورت میں حسب استطاعت کم از کم تین کپڑوں کا جوڑا دینا ہوگا۔

سیدۃ النساء حضرت فاطمہ الزہرا رضی اللہ عنہا کا مر چار سو شقال چاندی تھا اور بعض روایتیں روایات کے مطابق حضرت علیؑ نے مر میں جو اپنی زہرہ دی تھی، وہ چار سو اسی درہم میں فروخت ہوئی تھی۔ اسی روایت کو زیادہ تر ائمہ نے اختیار کیا ہے (الترغاتی: شرح المواہب، ۲: ۴ تا ۴)۔ اکثر اہل اسلام مردینے لینے میں اسی مثال کا تتبع پسند کرتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں اس کا تخمینہ (پانچ سو درہم کے مطابق) ایک سو اکتیس تولے تین ماشہ چاندی یا اس کی رائج الوقت قیمت ہے

مستثنیٰ ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، حدیث ۱۹۳۵، ۱۹۵۲) کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا، البتہ اگر مچھلیاں خود بخود مر کر سطح آپ پر تیرنے لگیں (القلمانی) تو یہ بھی میت کے حکم میں شمار ہوں گی۔ اسی طرح وہ جانور بھی میت کے حکم میں ہیں جنہیں کسی مشرک، مجوسی یا کافر نے ذبح کیا ہو، یا اس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یا کوئی مسلمان دانستہ طور پر بسم اللہ ترک کر دے (ہدایہ، ۲: ۴۱۹)۔ مؤخر الذکر مسئلے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ شکاری پرندے (ذی غلبہ: چنگال مارنے والے) اور درندے (ذی ناب = انٹوں سے چرنے پھاڑنے والے) بھی اس حکم میں آتے ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۲، حدیث ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴)۔ گدھ اور خچر کو بھی اسی ذمرے میں شمار کیا گیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۵۳۷، حدیث ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰)۔ ایسے تمام جانوروں کو ذبح کرنا یا ان کا طبعی موت مرجانا برابر ہے (القرطبی، احکام القرآن، ۲: ۲۱۷)۔

(۲) حلال جانوروں کے گوشت کی حلت کے لیے ذبیحہ شرط ہے تفصیل کے لیے رک بہ ذبیحہ، تاہم بعض سدحائے ہوئے شکاری جانوروں یا پرندوں وغیرہ کے ذریعے حاصل شدہ شکار بعض خصوصی شرائط کے ساتھ حلال تسلیم کیا گیا ہے: القرطبی، ۶: ۶۸ تا ۷۳ بعد، ہدایہ، ۲: ۴۸۷ بعد)۔ اسی طرح تیر کی مدد سے شکار کیا ہوا جانور بھی بشرط مخصوصہ بغیر ذبح کے بھی حلال ہے (ہدایہ، ۲: ۴۹۳ بعد، نیز دیکھیے الفتہ علی المذاهب الاربعہ، کتاب الصيد)۔

(۳) اگر کسی مذکورہ جانور کے پیٹ سے بچہ برآمد ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے اس کی مطلق حرمت کا قول کیا ہے (القرطبی، ۲: ۲۱۸؛ ہدایہ، ۲: ۴۲۴) تاہم باقی ائمہ نے اس کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔

میت سے انتفاع کی صورتیں: میت کے حرام ہونے کا حکم عام ہے، جس میں اس کے تمام اجزا شامل ہیں، لیکن ایک دوسری آیت میں (۱: [الانعام: ۱۴۵]) سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ مردار جانور کے فقط وہی اجزا حرام ہیں جو کھائے جانے کے قابل ہوں، لہذا جو اجزا کھائے جانے کے قابل نہ ہوں، ان سے انتفاع کا جواز ثابت ہے (احکام القرآن، معارف القرآن، ۱

(۱) غیر پاکیزہ اشیاء میں سے ایک اہم چیز میت ہے، چنانچہ قرآن مجید میں چار مختلف مقامات پر اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے (۲: [البقرہ: ۱۷۳]؛ ۵: [المائدہ: ۳]؛ ۶: [الانعام: ۱۴۵]؛ ۱۶: [النمل: ۱۶])۔ میت کی تعریف بالعموم یوں کی جاتی ہے۔ وہ جانور جس کی حلت کے لیے شرعی ذبح کرنا ضروری تھا، مگر وہ بغیر ذبح ہلاک آخری ذال ہو گیا (تفسیر مظہری، ۱: ۱۶۸؛ روح المعانی، ۲: ۴۱۵؛ معارف القرآن، ۱: ۴۱۱)۔ میت کی سورۃ المائدہ میں حسب ذیل صورتیں بیان کی گئی ہیں: وہ جانور جو (۱) گلا گھونٹے (یا کھٹکتے)؛ (۲) کسی جگہ چوٹ لگ جائے یا کسی کند اور غیر دھاری دار آلے کی ضرب سے؛ (۳) بلندی سے گر جائے؛ (۴) کسی دوسرے جانور کے سینک مارنے؛ یا (۵) کسی درندے کے پھاڑ کھانے سے ہلاک ہو گیا ہو (۵: [المائدہ: ۳])؛ نیز (۶) عرب میں کسی زندہ جانور کے جسم سے اس کے بعض حصوں کو کاٹ لینے کا بھی رواج تھا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بھی مردار کے حکم میں شمار کیا (تجۃ اللہ الباقی، ص ۶۵۹)۔ بقول شاہ ولی اللہ (کتاب مذکور، ۶۵۵) تمام ملل حقہ و باطلہ میں مردار جانور حرام ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ مردار جانوروں کے جسم میں مرتے وقت اخلاط سمیہ پھیل جاتے ہیں، جنہیں انسانی مزاج سے منافات ہے۔ تاہم مردار جانور کو حرام اور ذبح شدہ حلال جانوروں کو حلال قرار دیا گیا اور دونوں میں فرق یہ بیان کیا گیا کہ مردار وہ ہے جس کی جان کھانے کی غرض سے نہ نکالی جائے۔ علاوہ ازیں خون منملہ نجاست کے ہے، جس کے لگ جانے سے کپڑے دھوئے ضروری ہیں۔ یہ خون صرف، شرعی طریقہ ذبح ہی سے نکل سکتا ہے۔ اہل علم کی صراحت کے مطابق ذبح کرنے کی صورت میں دماغ کے ساتھ جسم کا تعلق دیر تک باقی رہتا ہے، جس کے باعث جسم کی رگ رگ کا خون کھینچ کر باہر آجاتا ہے (تفسیر القرآن، ۱: ۴۴۱؛ نوٹ ۱۸)۔ لہذا گوشت کے پاک اور حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خون اس سے جدا ہو جائے۔ ہر کیف یہ امر بھی پٹری نظر رہے کہ میت کی حرمت کی اصل وجہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اس کا نقصان ہونا ہے۔ یوں منما، جسمانی اعتبار سے قباح بھی مد نظر رکھی گئی۔ میت کے اس حکم سے مچھلیاں اور ہڈی دل

گئی تھی کہ بعض اوقات وہ مال و دولت کے علاوہ اپنی آل اولاد کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے (بلوغ الارباب ۳: ۵۳۵ بعد)۔ میسر جوے کی ایک خاص قسم ہے جس میں دس عرب مل کر ایک جوان اونٹ خرید لیتے اور اسے ذبح کر کے اٹھائیں حصوں میں بانٹ دیا جاتا۔ پھر دس تیروں (قداح) سے اس طرح قرعہ اندازی کی جاتی کہ تیروں (ازلام) کو ایک قیلے (ربابہ) میں ڈال کر کاہن کے سپرد کر دیا جاتا۔ وہ اس قیلے کو اچھی طرح ہلاتا، پھر ہر شخص کے نام پر قیلے میں ہاتھ ڈال کر تیر نکالتا اور جس کا جو تیر نکل آتا اسے اس کے مطابق حصہ دیا جاتا۔ تیروں کی تفصیل مع حصوں کے یوں ہے: (الف) سات تیرھے والے (ذوات الاحیاء) یعنی اللہ: ایک حصہ، النوام: دو حصے، الرقیب: تین حصے، المجلس: چار حصے، الناس: پانچ حصے، المسبل: بیس حصے اور المسبل: سات حصے: (ب) تین بغیر حصوں کے (غفل) یعنی النسیج، النسیج اور الوفند۔ مؤخر الذکر تین افراد کو حصوں سے محروم رہنے کے علاوہ تمام گوشت کی قیمت بھی بطور تادان دینا ہوتی تھی۔ قرعہ اندازی کے بعد اس گوشت کو غرا میں تقسیم کر دیا جاتا (روح المعانی ۲: ۱۱۳ بعد)۔ اس جوے کا تختی اور شدت کے زمانے، مثلاً قلعہ اور دبا کے ایام میں رواج زیادہ ہو جاتا تھا۔ اس پر تحریر کیا جاتا تھا اور جو کوئی اس میں شریک نہ ہوتا اسے بطور طعن ابرم کا خطاب دیا جاتا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق جس پر الزعری (۲۶۱: ۱) نے اعتماد کیا ہے، گوشت کو دس حصوں میں بانٹا جاتا تھا اور اول الذکر سات تیر والوں کو حصہ ملتا تھا، جبکہ مؤخر الذکر تین افراد محروم رہتے تھے۔ یہ تیر عام طور پر کعبہ کے متولیوں کے پاس رہتے تھے۔ قرآن مجید میں متعدد جگہ اس کی حرمت کا حکم نازل ہوا ہے مثلاً [البقرہ: ۲۱۹] ۵: [المائدہ: ۹۰]

فقہاء اور مفسرین کے نزدیک یہ لفظ قمار [ک بائ] کے مترادف ہے، اس لیے اس حکم میں طرہج، چوسر، نزد وغیرہ جملہ اقسام قمار داخل ہیں اور جس طرح میسر کی شدید ممانعت کی گئی ہے، اسی طرح دیگر انواع قمار کی بھی شدید حرمت اس میں مستفہن ہے (روح المعانی ۲: ۱۱۳، الکشاف ۱: ۲۶۲)۔ علاوہ ازیں مذکورہ حکم کی توثیق کے طور پر متعدد ارشادات نبویؐ میں

(۳۶۲: امام بخاری (کتاب ۳۰/۷۲) ۱۷۵: ۴ کے مطابق ایک بار حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر ایک مردہ بکری پر سے ہوا جسے دیکھ کر آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا: "تم نے اس کی کھال سے فائدہ کیوں نہ اٹھایا؟" صحابہؓ نے عرض کی: "یا رسول اللہ! یہ تو مردار ہے۔" فرمایا "اس کا صرف کھانا حرام ٹھہرایا گیا ہے، اشخاص نہیں (نیز دیکھیے القرطبی ۲: ۲۱۸: تفسیر مظہری ۱: ۱۶۹ بعد)۔ اسی بنا پر مردہ جانور کی چند اشیاء مثلاً کھال، جو رنگتے سے پاک ہو جاتی ہے، ہال اور صرف ہڈی اور سیگوں کو مستثنیٰ کیا گیا دیکھیے (۲۲۲: بذیل مادہ)

جو جانور حرام ہیں اگر ان کو ذبح کر لیا جائے تو ان کی کھال اور محولہ بالا دیگر اشیاء پاک اور قابل اشخاص ہو جاتی ہیں (ہدایہ ۲: ۲۷۵) البتہ انسان اور خنزیر کے متعلق فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان کی کسی چیز سے اشخاص جائز نہیں۔۔۔ اول الذکر سے بوجہ اس کی نجابت و شرافت اور ثانی الذکر سے بوجہ اس کی نجاست و خبائث کے (ہدایہ ۲: ۳۷۵)۔

ماخذ: (۱) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، مطبوعہ دہلی: (۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ لبنان: (۳) شاہ ولی اللہ: جہ اللہ البالغہ، مطبوعہ کراچی: (۴) القرطبی: احکام القرآن: (۵) ابوالاعلیٰ مودودی: تفسیر القرآن، مطبوعہ لاہور: (۶) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، مطبوعہ کراچی: (۷) الرضوی: ہدایہ: (۸) الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ: (۹) ابوبکر الجصاص رازی: احکام القرآن، دیگر ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

میراث: رک پہ علم المیراث (در آفاق، بذیل مادہ)

میسر: (ع) لفظ مؤنث اور مرجع کی طرح مصدر میسی، از مادہ ی - س - ر، میسر، میسر، یعنی تیروں (قداح) سے جو اکھیلائے اس کا اشتقاق یا تو میسر (آسانی اور سہولت) سے ہے یا تیار (مال و دولت) سے۔

دور جاہلیت میں کثرت سے جو اکھیلا جاتا تھا اور اسے اپنے لیے باعث فخر خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عادت اس حد تک بڑھ

جملہ انواع قمار کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں پانے کو جمیوں کا میسر قرار دیا گیا (مسند احمد بن حنبل: ۱/۳۶۶) اور ایک حدیث میں آپؐ نے زندہ حیوان کو گوشت کے بدلے خریدنے کو میسر نہیں فرمایا (الموطا، کتاب السبع: ۶۵؛ ابوداؤد: سنن: ۵/۷۷) دور جدید میں گھوڑوں اور کتوں کی دوڑ پر شرطیں لگانا، لٹری کی بنیاد پر منافع یا حصوں کی تقسیم وغیرہ بھی میسر کے حکم میں شامل ہے (معارف القرآن وغیرہ)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

رمیقات: (ع) مادہ و - ق - ت سے مفعال کے وزن پر صیغہ اسم آلہ، یعنی کسی کام کے لیے مخصوص کیا ہوا وقت، معین و محدود زمانہ، استعارۃً وہ جگہ جس میں جمع ہونے کا وقت دیا جائے (لسان العرب: تاج العروس، بذیل مادہ) میقات زمانی کے لیے دیکھیے ۲ [البقرہ: ۱۸۹] و ۷ [الاعراف: ۱۵۵] میقات زمانی و مکانی کے لیے دیکھیے ۷ [الاعراف: ۱۵۵] و ۶ [الشعرا: ۳۸ و ۳۹] [الدخان: ۳۰ و ۵۶] [الزمر: ۵۸ و ۵۹] [النبا: ۱۷]۔

اصطلاح شریعت میں میقات (ج: مواقیت) کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (الف) مواقیت ج (ارشادات نبویؐ) کے لیے دیکھیے البخاری: ۱/۳۸۶: ۱ مطبوعہ لائپزن ۳۸۷-۳۸۸ باب ۵ تا ۱۱) (ب) مواقیت صلوة، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مواقیت ج: حج [رک بائیں] اور عمرہ [رک بائیں] کے لیے احرام کو لازم قرار دیا گیا تو ضرورت اس امر کی تھی کہ ان مقامات کی بھی نشاندہی کردی جائے جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازم ہو، کیونکہ گھر سے احرام باندھنے کے حکم کی تکمیل میں سخت مشکل پیش آتی (بجہ اللہ البانہ مطبوعہ کراچی، ص ۴۴۳)۔ اس بنا پر شریعت میں اکناف عالم سے آنے والے دائرین کے لیے مواقیت کی تعیین فرمادی گئی، جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازمی ہے یہ کل پانچ ہیں:

۱۔ مواقیت خمسہ: ذوالحلیفہ: یہ اہل مدینہ اور تبوک کے راستے آتے والے شام و صبح کے دائرین کا میقات ہے یہاں ایک قصبہ ہے جسے آج کل ایبار علی کہا جاتا ہے، جو مدینہ منورہ سے پانچ جگہ میل یا ۹ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے

(یا قوت: معجم البلدان، بذیل مادہ، راجع ندوی: جزیرۃ العرب)۔ مکہ مکرمہ تک اس کا فاصلہ نو یا دس مرطے، یعنی تقریباً ایک سو اٹھانوے میل (الجزیری: ۱/۱۰۳۶: ۱ مفتی محمد شفیع: جواہر اللہ: ۱/۴۶۳) یا ۴۴۲ کلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب: ۲) ذات عرق: عرق ایک چھوٹی سی پہاڑی کا نام ہے جو نجد اور تہامہ کے مابین حد فاصل کا کام دیتی ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ یہاں ایک ہمتی کا پتا چلتا ہے جو مرور ایام سے ختم ہوگئی۔ آج کل اس کے بجائے اس سے ذرا پہلے عقیق نامی ہمتی سے احرام باندھا جاتا ہے (جواہر اللہ: ۱/۴۶۷: ۱) ابو داؤد: السنن: ۲/۱۹۶: ۱ حدیث ۱۷۳۰ میں بطور ”میقات لالی مشرق جس عقیق کا ذکر آتا ہے اس سے مراد غالباً یہی مقام ہے (نیز دیکھیے الترمذی: حدیث ۸۴۲) اس کا فاصلہ مکہ مکرمہ سے تقریباً نوے کلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب: ۳) قرن النازل: ذات عرق سے اگر جنوب کی طرف آئیں تو اہل نجد (بجہ یمن، بجہ حجاز، بجہ تہامہ) کا میقات قرن النازل آتا ہے۔ قرن ایک چھوٹے مستطیل یا بیضوی شکل کے چٹے پہاڑ کا نام ہے، اس پہاڑ کے دامن میں شاہراہ نجد پر قرن النازل نام کی ہمتی ہے، جو کہ مکرمہ سے ۲۵ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (جزیرۃ العرب: ص ۳۱۶: ۳)۔ تللم: مکہ مکرمہ کے جنوب مشرق میں دو مرطے (تیس میل، بروے جواہر اللہ: ۱/۶۳۷: ۱) یا ۳۵ کلومیٹر۔ تللم (موجودہ سعدیہ) نامی پہاڑ واقع ہے۔ یہاں سے اہل یمن و تہامہ احرام باندھتے ہیں۔ تقدیم کتب فقہ میں اہل ہند کا میقات بھی اسی کو قرار دیا جاتا تھا، مگر اب اس کے بالمقابل واقع ہند کے کو اہل ہند کا میقات تصور کیا جاتا ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ، یعنی: عمدۃ القاری: ۵/۱۳۰: ۵) تحفہ: مکہ مکرمہ سے شمال مغرب میں اہل مصر و شام کا میقات تھا۔ یہ کسی زمانے میں ہارون قصبہ تھا، اب اس کی جگہ ساحل سمندر پر واقع شہر رالج کو اس کا قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ مکہ مکرمہ سے اس کا فاصلہ بتول محمد رالج ندوی ۱۷۳ کلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)۔

مواقیت خمسہ کے احکام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ کوئی شخص ان سے حالت احرام میں ہونے کے علاوہ تجاوز نہ کرے۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک جو شخص

نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات کی تعیین ہے۔ اسی بنا پر نماز انبیان کو وقت کی پابندی اور نظم و نسق سکھائی ہے۔ اوقات کی یہ تعیین خود ذات باری کی تجویز کردہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام زندگی کی معمول یہ ہے نمازوں کے اوقات اور ان پر بحث کے لیے رک پہ صلوٰۃ۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

میکال : (نیز میکال) قرآن مجید میں مذکور اللہ تعالیٰ کے ایک مقدس فرشتے کا نام۔ یہ نام فقط ایک مقام پر مذکور ہوا ہے (البقرہ: ۹۸) 'ہاں اگرچہ ان دونوں فرشتوں کا نام لفظ ملائکہ میں بھی شامل تھا، مگر ان کی خصوصی تعظیم و اہمیت کے لیے ان کا مستقل طور پر ذکر کیا گیا۔ اس خصوصی ذکر سے ان کی تمام فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوتی ہے (الرازی: مناقب الغیب: ۱: ۳۳۸)۔

بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ یہودیوں کے ہاں حضرت میکال کو حضرت جبریل پر فوقیت دی جاتی ہے، اسی لیے محمد نبوی کی ایک مجلس میں انہوں نے اسلام قبول نہ کرنے کا یہ عذر لگ پیش کیا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی حضرت جبریل لاتے ہیں، جو ان کے قدیمی دشمن ہیں، اس لیے وہ اسلام قبول نہیں کر سکتے، ہاں اگر یہ کام حضرت میکال انجام دیتے تو انہیں قبول کرنے میں تامل نہ ہوتا، اس پر مذکور بالا آیت نازل ہوئی (البقرہ: جامع البیان: ۱: ۲۲۳) بعد اور بتایا گیا کہ وحی نازل کرنے یا کسی اور مخلوق (ثواب و عقاب) کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے، فرشتے تو محض ذریعہ اور وسیلہ ہیں، لہذا فرشتوں کی عداوت در حقیقت اللہ تعالیٰ کی عداوت کے مترادف ہے۔

میکال: عبرانی الاصل معرب لفظ ہے (القرطبی: ۲: ۳۸)۔ بقول حضرت عبداللہ بن عباس: اس کے معنی عبداللہ یا عبید اللہ، یعنی بندہ خدا (میکا: بمعنی بندہ، ایک: بمعنی خدا) کے ہیں (حوالہ مذکور)۔ صاحب لسان العرب (بذیل مادہ) نے اس کا ذکر مادہ م-ک-ی کے تحت کیا ہے، جس کے معنی "سبیل بجانا" ہیں، القرطبی نے اس کے معرب ہونے پر صاف کیا ہے (حوالہ

بھی ان مواہت کے پاس سے یا ان کی محازات، اس کے دائیں یا بائیں سے ہو کر مکہ مکرمہ کی طرف جائے خواہ خشکی اور خواہ بحری و نغواء راستے سے، خواہ اس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، اس پر ان مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے۔ اگر کوئی بغیر احرام کے ان سے تجاوز کر گیا تو اس پر دم (یعنی قربانی) واجب ہوگی (الربیعانی: ہدایہ: ۱: ۲۱۳) بعد، جواہر الفتنہ: ۱: ۲۲۲؛ الجزیری: الفتنہ علی المذاهب الاربعہ: ۱: ۱۰۳۶)۔ اگر کسی کو محازات کا علم نہ ہو، تو وہ مکہ مکرمہ سے دو منزلوں کے فاصلے سے احرام باندھے، مثلاً جدہ سے (ملا علی قاری: ارشاد الساری: ۵۶: خزینۃ الناکح: ۲۶)۔ اگر کوئی دو مواہت کے درمیان سے گزرے تو ایسی صورت میں اپنے اجتہاد سے یہ معلوم کرے کہ اس راستے سے مسافت کے اعتبار سے قریب تر کون سا میقات ہے۔ اسی کی محازات کا اعتبار ہوگا (تجمل الفتنہ الخلیل: ۱: ۲۲۲)۔

اہل پاکستان و ہندوستان و ممالک مشرق کی میقات: دور جدید میں حرم شریف جانے کے دو راستے ہیں اور دونوں کے مواقع احرام مختلف ہیں۔ ہوائی جہاز چونکہ مواہت، یعنی قرن النازل اور ذات عرق کے اوپر سے ہو کر اول علاقہ حل میں داخل ہوتے ہیں اور پھر جدہ پہنچتے ہیں، اس لیے نغواء راستے سے سفر کرنے والوں کو ان مقامات کے آنے سے پہلے ہی احرام باندھنا واجب ہے۔ چونکہ ہوائی جہاز میں اس کا علم ہونا مشکل ہے، اس لیے ہوائی جہاز پر سوار ہوتے ہی احرام باندھ لیا جائے (مفتی محمد طہ: جواہر الفتنہ: ۱: ۳۷۵)۔ بحری جہاز پہلے یسلم جاکر پڑاؤ ڈالتے تھے، اس لیے قدیم کتب میں اہل ہند کے لیے اسی میقات کی تصریح ملتی ہے جبکہ موجودہ زمانے میں یہ راستہ متروک ہو چکا ہے۔ اب بحری جہازوں کا رخ جدہ کی بندرگاہ کی طرف ہوتا ہے۔ جدے کا فاصلہ بھی تقریباً اتنا ہی ہے جتنا یسلم کا، اس لیے مشرقی ممالک کے لوگوں کی میقات جدہ ہی ہے۔
 یسلم سے احرام باندھنا واجب ہوتا ہے (خلیل احمد سارنپوری: امداد الفتاویٰ: تہ: ۵: ۱۳۹) طبع قدیم؛ جواہر الفتنہ: ۱: ۳۷۵ بعد؛ نیز بحوالہ محمد یوسف بنوری و مفتی رشید احمد: کتاب مذکور: ص ۳۸۲ تا ۳۸۳، ۳۸۳ تا ۳۸۴)۔
 (۳) مواہت الصلوٰۃ: اسلام کا ایک تکمیلی کارنامہ

مذکورہ۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے

عربی اور اردو تفاسیر بذیل آیہ مذکورہ۔

○

حضرت میمونہ : ام المومنین حضرت میمونہ

بنت الحارث بن حزن بن بجر ہلالیہ کا اصل نام بڑہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلامی نام میمونہ رکھا تھا۔ ان کی والدہ کا نام ہند بنت عوف الحمریہ تھا۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت خالد بن ولید کی خالہ تھیں۔

حضرت میمونہ کے شوہر ابو رہم بن عبدالعزیٰ کی وفات کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذوالقعدہ ۷ھ میں عمرہ قضا کے لیے مکہ مکرمہ پہنچے تو آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ کی کوشش سے حضرت میمونہ کو آپؐ کی زوجیت کا شرف حاصل ہوا۔ مناسک عمرہ ادا کرچکنے کے بعد مکہ مکرمہ سے باہر تھوڑے فاصلے پر سرف کے مقام پر انعقاد رسم عروسی کا اہتمام کیا گیا اور اتفاق کی بات ہے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں ام المومنین حضرت میمونہ کو ۵۱ھ میں وفات کے بعد دفن کیا گیا۔ نماز جنازہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پڑھائی۔ حضرت میمونہؓ آپؐ کے عقد نکاح میں آنے والی آخری خاتون تھیں۔ انہوں نے اسی برس عمر پائی اور ۷۶ حدیثیں روایت کی ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ہر زوجہ کو پانچ سو درہم بطور مہر ادا کیے، سوائے ام المومنین حضرت صفیہؓ کے، جنہیں آپؐ نے آزادی کی نعمت سے نوازا اور اسی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا۔ علاوہ ازیں ہر زوجہ مطہرہ کے لیے خادمہ اور خادم مقرر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۳۸)۔ امیر المومنین خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے حضرت میمونہؓ کے لیے دیگر ازواج مطہرات کی طرح دس ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت میمونہؓ بڑی خدا ترس، متقی اور صلہ رحمی کرنے والی خاتون تھیں۔ جنہوں نے اپنے عہد کی سیاسیات سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے زندگی کا اکثر حصہ خدمت علم دین میں صرف کیا۔

ام المومنین حضرت میمونہؓ نے اپنی زندگی میں کئی غلام

مشہور روایات کے مطابق حضرت میکائیلؑ کو بارش اور مخلوق کی رزق رسانی پر مامور فرشتہ سمجھا جاتا ہے، یہودی روایات میں اسے اپنا محافظ، فارغ البالی اور نجات کا فرشتہ بیان کیا گیا ہے (دیکھیے کتاب دانیال، 'x'، '۱۳'، '۲۱'، 'x۱'، '۲' وغیرہ، نیز مقالہ میکال، در آئلایڈن، بذیل مادہ)، مگر قرآن و حدیث میں اس مضمون کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

چونکہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں جبرئیلؑ کا ذکر میکائیل کے ذکر سے مقدم ہے، اس لیے اکثر مفسرین نے اس تقدم کو اول الذکر کی ذاتی فضیلت پر محمول کیا ہے، امام رازیؒ نے اس پر تین دلائل بھی دیئے ہیں (مفاتیح الغیب، ۱: ۳۸۳ بعد)، الاکوسی نے اس مضمون پر دو مرفوع روایات کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و نصرت اور کثرت آمد و رفت کو بھی حضرت جبرئیلؑ کی وجہ فضیلت میں شمار کیا ہے (روح المعانی، ۱: ۳۲۳)۔

الکسائی (قصص الانبیاء، ص ۲۷) نے بیان کیا ہے کہ تحقیق آدمؑ کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا تو فرشتوں میں سب سے پہلے جن دو فرشتوں نے اس کی تعمیل کی وہ جبرئیلؑ و میکائیلؑ تھے۔ شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ”شق صدر“ کرنے میں بھی میکائیلؑ حضرت جبرئیلؑ کے ساتھ شریک و شامل تھے (الطبری، طبع ذخیرہ، ۱: ۱۱۵۷-۱۱۵۹؛ ابن الاثیر، الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۳۶)۔ وہ میدان بدر میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے شانہ بشانہ نظر آتے ہیں (ابن سعد، ۱/۲: ۹۰، ۱۸)۔ اسی بنا پر بعض شاعر صحابہ، مثلاً حضرت کعب بن مالک نے اشعار میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے (القرطبی، ۲: ۳۸)۔ انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواب میں بھی دیکھا تھا (البخاری، ۷/۵۹)۔ جس طرح حضرت جبرائیلؑ احکام تشریعی کے لیے واسطہ خاص ہیں، اسی طرح حضرت میکائیلؑ احکام حکومتی کے لیے واسطہ خاص ہیں، دونوں اللہ تعالیٰ کے مقرب فرشتے ہیں۔ ایک کا تعلق بارگاہ الوہیت سے ہے اور دوسرے کا تعلق بارگاہ ربوبیت سے۔

ابن سعد : الطبقات ۸ : ۸۴ تا ۱۰۰ : (۳) ابن عبد البر
: الاستیعاب ۳ : ۱۰۰ : (۴) ابن الاثیر : اسد الغابہ ۵ : ۵۵۰ : (۵)
ابن حبیب : المجہز ۹۱ : (۶) ابن تزم : جوامع السیرۃ ۳۶
تا ۳۹ : (۷) وہی مصنف : بھرة انساب العرب ۲ : ۲۷۴ دیگر
کتب سیرۃ۔

○

آزاد کیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ایمان
کی شہادت دیتے ہوئے فرمایا کہ ام الفضلؓ، میمونہؓ اور اسماءؓ
بنت ابی بکرؓ تینوں ہمیشہ مومن ہیں۔ یہ وفات کے سلسلے میں
۱۱ھ، ۱۳ھ وغیرہ کا ذکر بھی آتا ہے، لیکن محقق علمائے کرام نے
۵۱ھ کو صحیح قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) کتب حدیث، بدو مقام کنوز السنۃ : (۲)

☆☆☆

☆☆

☆

نار : رکبہ جنم

○

نافع بن الازرق : ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس

بن نمار، البکری، الواکلی (مجموعۃ انساب العرب، ص ۳۳۵) 'خوارج' کے فرقہ الازرقہ کا بانی اور سربراہ، ایک انتہا پسند اور عقیدہ خارجی، وہ اپنی قوم کا سردار (امیر) اور فقیہ تھا۔ ابتداءً وہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ میں شامل ہوا اور بہت سے مسائل بصورت سوالات اپنے استاد سے روایت کیے، جو کتب ادب و حدیث میں محفوظ ہیں۔ اس مختصر سی علمی اور فقہی زندگی کے بعد نافع بن الازرق نے سیاسی معاملات میں عملی حصہ لینا شروع کر دیا۔ وہ غلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کرنے والوں میں شامل ہو گیا۔ پھر کچھ عرصے تک غلیفہ چہارم حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ساتھ دیا، لیکن جنگ صفین کے بعد "حکیم" کے معاملے پر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی اور ان خوارج کے ساتھ شریک ہو گیا، جو مقام حوراء پر ہزاروں کی تعداد میں جمع ہو گئے تھے۔ نافع نے بھی قتل و غارت گری میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا اور مسلمان بچوں اور عورتوں کا خون بہانے میں بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں والی کوفہ عبید اللہ بن زیاد نے "حوریوں" کی شورش کو سختی سے کچلنا شروع کیا تو نافع بن الازرق اپنے ساتھیوں سمیت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس مکہ مکرمہ جا پہنچا۔ اس وقت عبداللہ بن زبیر بنو امیہ کے خلاف برسرِ پیکار تھے، چنانچہ نافع اور اس کے ساتھیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کے لشکر میں شامل ہو کر شامی افواج کے مقابلے پر داؤ شجاعت دی۔ جب ۶۸۳ھ/۶۸۳ء میں یزید بن معاویہؓ کی وفات ہوئی اور شامی افواج واپس دمشق آٹ گئیں تو اس موقع پر عبداللہ بن زبیرؓ کی بیعت خلافت شروع ہوئی۔ نافع اور اس کے ساتھیوں نے مکہ مکرمہ میں ان کی بیعت کرنے سے پہلے حضرت عثمانؓ کے بارے میں ان کی رائے

معلوم کرنا ضروری سمجھا۔ جب ابن زبیرؓ نے حضرت عثمانؓ کو غلیفہ برحق قرار دیا تو یہ لوگ بڑے مایوس ہوئے اور مکہ مکرمہ چھوڑ کر بصرے کی طرف کوچ کر گئے۔ وہاں پہنچ کر بزم خود جملہ کے لیے نکل پڑے۔ عبداللہ بن ایاض اور اس کے ہم خیال لوگوں نے نافع کا ساتھ نہ دیا، بلکہ اس کے عمل اور طریق سے ہزاری کا اظہار کیا [رکبہ الاباشیہ]۔

مطلب بن ابی صفرو نے نافع اور اس کے ساتھیوں کو خوں ریز لڑائی کے بعد بصرے سے مار بھگایا۔ اس نے بھاگ کر ابواز میں پناہ لی۔ نافع جہاں کہیں بھی گیا اس نے قتل و غارت کا میدان گرم کیا۔ بقول ابن حزم دینی رشتوں کو ہلاکے طلاق رکھتے ہوئے اس نے مسلمانوں کا بے دریغ خون بہایا اور عورتوں اور بچوں کا قتل عام کیا اور اس طرح دین اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا (مجموعۃ انساب العرب، ص ۳۳۵)۔ بالآخر ۶۸۵ھ/۷۸۵ء میں نافع بن الازرق ابواز کے قریب جنگ دولاہ میں اپنے دشمنوں کے ہاتھوں مارا گیا (نافع بن الازرق کے عقائد کے لیے رکبہ الازرقہ در آآذیل ماہ)۔

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۷: ۶۵؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۶۵، ۶۶، ۷۶؛ (۳) الذہبی: لسان المیران، ۶: ۱۳۳؛ (۴) ابن حزم: مجموعۃ انساب العرب، ص ۳۳۵؛ (۵) ابو حنیفہ الدیوری: الاخبار النوال، ص ۲۷۸ تا ۲۸۳؛ (۶) البربر: الکامل، ۲: ۱۷۸ تا ۱۸۸؛ (۷) الرمضی: رغبۃ اللال، ۷: ۱۵۶ تا ۱۵۷؛ (۸) الترکلی: الاعلام، بذیل ماہ۔

○

نافلہ : نافلہ ماہ (ن-ف-ل) نفل، نفلًا، بمعنی نفیست، بہ، بخشش، سے اسم فاعل (=ج نوافل) ہے۔ ابو منصور کے مطابق نفل اور نافلہ اس مقدار (عمل، اجر) کو کہتے ہیں، جو مقررہ تعداد (فرض) سے زیادہ ہو، چونکہ نفلی عبادت کا اجر فرض نمازوں کے

(۳۱۲) ان کی مواظبت سے قرب خداوندی کا شرف حاصل ہوتا ہے (شاہ ولی اللہ: ج۱۔ اللہ الباقی ص ۳۲۷ تا ۳۷۲)۔ ورتوں کو بھی احتیاف کے سوا دیگر ائمہ نے نوافل قرار دیا ہے رمضان المبارک میں صلوٰۃ اللیل، یعنی نماز ترویج بھی سنت مؤکدہ ہے۔

نوافل معینہ مثلاً صلوٰۃ الکسوف، صلوٰۃ الاستسقاء، صلوٰۃ التراويح وغیرہ میں تعیناً نیت ضروری ہوتی ہے۔ دیگر نوافل مثلاً رات کے نوافل میں محض نماز پڑھنے کی نیت کافی ہوتی ہے (بہم: ۶۱۸، ۲)۔

نوافل میں مداومت ضروری ہے تاکہ انسان صحیح طرح اس کی برکت سے مستفید ہو سکے (بہم: ۶۱۸) نوافل اکیلے پڑھنا اولیٰ ہے مگر بعض نوافل مثلاً نماز تراویح جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ اگر مشغل چاہے تو بیٹھ کر نوافل پڑھ سکتا ہے، آتے جاتے سواری پر بیٹھ کر بھی نوافل پڑھنا جائز ہے، چاہے سواری کا رخ کسی بھی طرف ہو (ہدایہ: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷،

واقعات کا اظہار: (۳) فرشتوں کے ذریعے وحی الہی کی آمد یا فرشتوں کو مختلف صورتوں میں دیکھنا یا ان کی آمد و رفت اور موجودگی کو محسوس کرنا۔

ضرورت نبوت: انسان اپنے نوعی خواص کی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ وہ اپنی قوت گویائی اور استعداد نطق کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کر کے اپنے خیالات اور افکار دوسروں کو پہنچا سکتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور فہم کی بدولت اشیا کی حقیقت کو بھانپ لیتا ہے۔ انسان نے فلسفہ و حکمت اور دیگر بے شمار علوم و فنون میں بڑی ترقی کی۔ بڑے بڑے مفکرین، دانشوروں اور حکمائے بنی نوع انسان کے دامن کو علم و حکمت سے تو بھر دیا، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے ہجرت اور راہ ہدایت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی۔ عالم ملکوت (یا عالم غیب) سے متعلق ان کا دامن بالکل خالی ہے۔ دنیا بھر کے دانشوروں اور حکماء فضلاء الہیات اور مابعد الہیات کے سلسلے میں کوئی ایسی قابل ذکر خدمت انجام نہیں دی جسے انبیاء کرام کی تعلیمات کے مقابلے میں پیش کیا جاسکے۔ صاف ظاہر ہے کہ باطن کی نورانیت اور قلب و فطرت کی تسکین کے لیے فلسفہ و حکمت کچھ کام نہ آسکے۔ یہ اہم خدمت صرف نبوت و رسالت کے ذریعے انجام پائی۔ خالق کائنات نے اپنی اشرف المخلوقات کی دنیوی کامرانی اور اخروی نجات و فلاح کے لیے سلسلہ نبوت جاری کیا۔ انبیاء نے آخر وحی الہی کے ذریعے دینی خطوط پر انسانوں کی تعلیم و تربیت کا اہم کام سرانجام دیا اور ان کو تہذیب و تمدن اور فلاح و ہدایت کی راہ دکھائی۔ اخروی نبوت کے اصول بتائے اور ان کی روحانی و قلبی تسکین کے لیے ملکوتی علوم و معارف سے روشناس کرایا۔

نبوت اور ولایت: ابن عربی نے ولایت اور نبوت پر بحث کرتے ہوئے ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ہے (الولایۃ افضل من النبوة) لیکن علمائے اہل سنت نے اس نظریے کو سختی سے رد کر دیا ہے۔ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خیال کی پرزور مخالفت اور مذمت کی ہے۔ وہ ابن عربی کے اس نظریے کی تردید میں لکھتے ہیں کہ نبوت ہر قسم کی ولایت سے افضل و اعلیٰ ہے، خواہ وہ ولایت نبوت ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت مجددؑ کے نزدیک نبوت اور ولایت میں کوئی قابل ذکر لبت ہی نہیں، کیونکہ نبوت ایک سمندر ہے اور ولایت ایک قطرہ، نبوت غیر متناہی ہے اور ولایت متناہی۔ فرماتے

ہیں کہ انبیاء کرامؑ تمام موجودات سے افضل ہیں۔ نبوت کل ہے اور ولایت محض ایک جز، خواہ نبی کی ولایت ہو یا ولی کی (مکتوبات مجدد الف ثانی، دفتر اول، ۳۰: ۶۰۵ و ۳۱: ۲۶۹ و مواضع کثیرہ)۔

اللہ تعالیٰ نے منصب نبوت کے لیے ہمیشہ مروج ہی کو منتخب فرمایا۔ کوئی عورت کبھی اس منصب عالی پر فائز نہیں ہوئی: (۱۲) [سفر]: ۱۰۹، [النمل]: ۲۱، [انبیاء]: ۲۱، [الانبیاء]: ۷) رسولوں اور نبیوں نے بھی اپنی بشریت کا برلا علان فرمایا: (۲۳) [ابراہیم]: ۱۰، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اپنی امتیازی حیثیت کی صراحت فرمادی کہ میں تمہاری طرح بشر تو ہوں، لیکن صاحب وحی ہوں (۱) [المجادلہ]: ۶)۔ آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد مصطفیٰ احمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک انبیاء کرام کا ایک سنری سلسلہ ہے جو آپ ہی پر ختم ہو گیا۔ ہر نبی اور ہر رسول اپنی اپنی قوم اور امت کے لیے مبعوث ہوا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ساری دنیا کے لیے رحمۃ اللعالمین بنا کر بھیجا گیا۔ آپ آخری نبی ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی پیدا ہوگا اور نہ کوئی شریعت آئے گی۔

نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں کہ محنت و کوشش اور کسب و مشقت سے مل جائے۔ نبوت تو عطیہ ربانی اور بخشش الہی ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے اہل سمجھتا ہے نبوت سے سرفراز فرمادیتا ہے (۱) [الانعام]: ۱۲۳) انبیاء کرام کو نبوت کی بدولت تمام انسانوں پر برتری اور فضیلت حاصل ہو جاتی ہے۔ انبیاء پیدائشی نبی ہوتے ہیں۔ ان کو پیدا ہی منصب نبوت کے لیے کیا جاتا ہے اور منصب نبوت کی استعداد فطری طور پر ودیعت کر دی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ انبیاء کو ان تمام کمالات، قوتوں اور استعدادوں سے نوازا دیتا ہے جو منصب نبوت کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ نبی کی فطرت کامل صحیح اور اس کا قلب مکمل سلیم ہوتا ہے۔ نبی کسی خارجی تعلیم و تربیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ وہ اپنی طبعی صلاحیت اور فطری استعداد کی بدولت ہر پیش آمدہ مسئلے کو اللہ تعالیٰ کی رہنمائی سے کماحقہ سمجھ لیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قدم قدم پر اپنے ہونے والے نبی کی ہدایت اور رہنمائی فرماتا رہتا ہے۔

انبیاء کرام کی تعلیم کا مرکزی نقطہ دعوت توحید رہا ہے۔ وہ ہمیشہ اللہ اور صرف ایک اللہ کی عبادت کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے رہے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نبیذ : (ع) مادہ ن ب ل سے اسم صفت 'اسطلاحاً' اس کا اطلاق اس پانی پر ہوتا ہے جس میں کجوریں یا انگور وغیرہ ڈال کر مٹھاس پیدا کر لی جاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تفصیل اس اجمل کی یہ ہے کہ محد نبوی میں متعدد اشیا (مثلاً) کجوروں، انگوروں، جو، گندم وغیرہ کو مختلف برتنوں (مثلاً) کجور کے خالی تھے، کدو کے چھلکے اور روغنی گھڑے وغیرہ میں بھگو کر ان کا پانی حاصل کیا جاتا تھا، جو گاڑھا ہو کر نشہ آور بن جاتا تھا۔ ابتدائے اسلام میں اس پر تعالٰیٰ رہا، مگر بعد ازاں (۵) [السنن: ۹۰] کے ذریعے ہر نشہ آور مشروب کا استعمال حرام ٹھہرا دیا گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ نشہ آور شی حرام ہے (دیکھیے النووی: شرح مسلم، ۳۳، ۱۷۰، مطبوعہ قاہرہ، نیز رکت پہ خمر) مگر اس حد تک بیٹھے پانی (نبیذ) کی حلت کو برقرار رکھا گیا جس میں سکر (یعنی نشہ) نہ ہو، چنانچہ متعدد احادیث سے ایسے نبیذ کا استعمال ثابت ہے (دیکھیے مسلم: ۱۰۳، سنن ابی داؤد: ۳۰، کتاب الاشربة، قاہرہ، ۱۳۳۱ء) مگر شراب کی حرمت کو ذہنوں میں رائج کرنے کے لیے ابتدا میں آپؐ ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت فرمائی تھی جن میں شراب بنائی گئی ہو (مسلم: ۶: ۹۷، بعد) تاکہ امکاناً بھی شراب اور اس کے جھوٹے برتن کا استعمال متروک ہو جائے (مسلم، کتاب الاشربة) مگر جب یہ ممانعت اہل اسلام کے دلوں میں رائج ہو گئی تو ان برتنوں کو استعمال کرنے کی اجازت دے دی۔

جس نبیذ کو پینے کی شرع میں اجازت دی گئی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نہ تو گاڑھا ہو اور نہ معمولی سا بھی نشہ آور ہو۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے جو نبیذ بنایا جاتا تھا، اس کی بابت حضرت ابن عباسؓ (مسلم: ۶: ۱۰۱) فرماتے ہیں کہ عام طور سے اگر رات کے ابتدائی حصے میں کجوریں پانی میں بھگوئی جاتیں تو آپؐ اگلی صبح کے بالکل آغاز میں اسے نوش فرما لیتے تھے، باقی ماندہ رات کو یا اگلے دن شام تک استعمال کر لیتے تھے، مقصد محض بیٹھا پانی حاصل کرنا تھا۔

فقہانے نبیذ کو مباح بتلایا ہے بشرطیکہ (۱) تین دن کا پرانا نہ ہو، (۲) نشہ آور نہ ہو (دیکھیے الجزیری، ۲: ۳۳ تا ۱۵) البتہ امام مالکؒ

توحید اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کی دعوت کے علاوہ بھی منصب نبوت کے چند اور فرائض کی طرف قرآن مجید نے توجہ دلائی ہے۔ جس میں موجودہ زندگی اور آنے والی زندگی میں بندوں کی کامل رہنمائی، ان کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ وغیرہ شامل ہیں (۲) [البقرہ: ۱۲۹]۔

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نبی معصوم من الخطاء ہوتا ہے۔ انبیاء کا خطا سے معصوم ہونا اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے ضروری علم و یقین کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے سبب نبی سمجھتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے جو کچھ پا رہا ہے اور جو سمجھ رہا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور اسے ایسا یقین ہوتا ہے گویا وہ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔

لوگوں کو انبیاء کی عصمت کا یقین ان کی عقلی اور خطابی دلیلوں سے ہوتا ہے۔ نیز ان کا شاندار کردار اور ان کے اخلاق و اطوار اور پاکیزہ زندگی ان کی عصمت و پاک دامن کی منہ بولتی تصویر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس بات کی شہادت دی ہے کہ حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل اولاد اور دیگر انبیاء بڑے برگزیدہ اور ہدایت یافتہ لوگ تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں کتاب، شریعت اور نبوت سے نوازا تھا (۱) [الانعام: ۸۳ تا ۸۹]۔

نبوت اور تعمیر انسانیت: انبیاء کرامؑ نے اپنی رسالت و دعوت کے ذریعے تعمیر انسانیت کے سلسلے میں بھرپور کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے عدل و انصاف اور مساوات و اخوت پر مبنی معاشرہ تشکیل دیا۔ اس معاشرے میں معیار فضیلت ذاتی اوصاف اور انفرادی اہل ہوتے ہیں اور شریعت کی اطاعت و اتباع سے شرافت اور بزرگی قائم ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی محبت سے سرشار انسان مکرم و معزز کھلانے کا مستحق ہوتا ہے۔

ختم نبوت: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے ہر قوم میں الگ الگ پیغمبر آتے رہے اور ان کی تعلیم و تبلیغ اپنی قوم اور اپنے زمانے تک محدود رہی، لیکن آپؐ کی رسالت و نبوت ہر قوم اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ لہذا رسالت اور نبوت دونوں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گئیں۔ آپؐ کے بعد کسی رسول اور نبی کے آنے کا ممکن ہی نہیں رہا۔ آپؐ کے بعد نبی یا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے والا شخص جھوٹا اور دجل و کذاب ہے۔

جذب ہوئے اور نفوذ کیے بغیر پہلو بہ پہلو اکٹھے یا تہہ بہ تہہ ہو گئے ہوں۔ (یہ نظریہ انتظام کے نظریہ مداخلت کی ضد ہے)۔ یہ تراکم عوارض کی ایک آئی اور عارضی کیفیت ہے۔ مسئلے کی یہ ہمیں التجار کے ان رجحانات فکری کا نتیجہ ہیں جو وہ الوہیت کی مرکزی حیثیت کے متعلق رکھتا تھا۔ عالم میں جو بات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ خدا کی لا محدود ولا منقطع فعالیت کے باعث ظہور میں آتی ہے جس کے سوا نہ تو کوئی اور حقیقت موجود ہے نہ کوئی قوت فعل۔ خدا انسان کے افعال کا خالق ہے۔ وہ ہر اچھے فعل میں انسان کا مددگار ہوتا ہے اور ہر برے فعل سے روگردانی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی مدد اور اس کی روگردانی انسان کی صلاحیت کار کی تکمیل کرتی ہے جو اس کے فعل و عمل کے ساتھ رہتی ہے (الاستظام مع الفعل)۔ یہ نظریہ معتزلہ کے نظریات کی ضد ہے)۔ التجار عذاب قبر کا منکر تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ جبریہ عقاید کا حامل تھا۔ التجار اپنے مرشد بشری طرح جمیہ [رک بقی] مشرب کو ایک ترمیم یافتہ اور اصلاح یافتہ صورت میں پیش کرتا ہے۔ معتزلی عقائد دین کا اثر اس مشرب پر نمایاں ہے۔ اس کے برعکس خود معتزلہ خصوصاً "معتزلہ بغدادی" نے اس کے مخالف ہونے کے باوجود واقعی کئی اہم نکات اس کے مسلک سے اخذ کیے ہیں۔ التجار کے بہت سے اساسی اصول بعد کے زمانے میں الاشعری کے فلسفے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نجاریہ مشرب کے لوگ رے اور گرگان میں پھلے پھولے۔ اس کے تین فرقے تھے: (۱) برغویہ، جو محمد بن عیسیٰ برغوث کے پیرو تھے؛ (۲) زعفرانیہ، ایک شخص ابو عبد اللہ بن الزعفرانی کے پیرو؛ (۳) متدرکیہ ایک مصلح فرقہ جو کلام الہی کے متعلق عجیب و غریب عقائد کی تعلیم دیتے تھے۔

ماخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel ۱۷۹۱ (۱) اس کی تصانیف کی فہرست سمیت؛ (۲) المقدسی: BG A ۳۷۳ تا ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱

اعراب کے ساتھ) لوگوں (و غیرہ) کی گندگی (القذر من الناس) جمع انجاس، ایک دوسرے قول کے مطابق نجس اسم جنس ہے، جو مفرد، تنجیس، جمع اور مذکر و مؤنث سب طرح استعمال ہوتا ہے (۹۱ [التوبہ]: ۲۸؛ ابن منکون: لسب العرب، بذیل ماہ)۔

اسلام میں صفائی اور نظافت پر حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے، یہاں تک کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے۔ یہ اسی کا تقاضا ہے کہ پلید اور گندی چیزوں کے ہر قسم کے استعمال سے اہل اسلام کو سختی سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام نے اشیاء نجسہ کے بیان میں انسانی فطرت کو ملحوظ رکھا ہے (بجۃ اللہ الباقیہ، ص ۳۲۸، مطبوعہ کراچی)۔

نجاست کی اولاً دو اقسام ہیں: (۱) نجاست مکیہ: حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد وہ گندگی (خواہ جسم والی ہو یا غیر جسم والی) ہے جو کسی ایسی جگہ لگ جائے جو اس سے پہلے پاک تھی، امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے، شوافع کے نزدیک اس سے مراد گندگی ہے جو بے ذائقہ، بے رنگ اور بے جسم ہو، احناف کے نزدیک یہ نام ہے حدث اصغر (بے وضو ہونے) اور حدث اکبر (حسل کی حاجت ہونے) کا، جو ایک عارضی کیفیت ہے اور طہارت سے زائل ہو جاتی ہے؛ (۲) نجاست حقیقیہ: احناف، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد اصل پلیدی ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک نجاست حقیقیہ وہ گندگی ہے جو جسم، ذائقے اور رنگت والی ہو (الجزیری: الفتا علی المذاهب الاربعہ، ص ۱۳ تا ۱۴، لاہور ۱۹۷۱)۔

مؤخر الذکر نجاست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) نجاست غلیظہ: اس سے مراد ایسی اشیاء ہیں جن میں نجاست کی شدت پائی جاتی ہے، ایسی نجاست مجبوری کی حالت میں بقدر ایک ذرہ (= تھیلی کا اندرونی کمرہ حصہ) معاف ہے۔ اس سے زیادہ نہیں (الغرینانی: ہدایہ، ص ۵۸، بعد، دہلی ۱۳۸۹ء)۔ اس فہرست میں انسان سمیت خشکی کے تمام جانوروں کا خون (دم) اور مردہ جانور کے وہ حصے شامل ہیں جو زندہ ہونے کی حالت میں حلال ہوتے ہیں (معمولی نقصی اختلافات کے لیے دیکھیے، الجزیری، ص ۱۵)۔ حرام جانوروں سے خارج شدہ اشیاء مثلاً خون، رینٹ اور انڈہ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں، کتا اور سور اور وہ جانور ان کے ملنے سے (مخلوط طور پر) پیدا ہو، نیز ان کا لعاب، پینٹ، رینٹ اور آنسو، بننے والا خون (دم مسفوح)، تھیم (پپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو) اور صدیہ (کچ لو)، آدمی کا فضلہ

پیشاب اور پاخانہ، اگرچہ خوراک کی حالت میں نہ پلید ہو اور خود فضلہ کسی شیر خواہ بچے کا ہو، انسان اور دیگر جانوروں کا مادہ تولید (مثلی، مذی، ودی وغیرہ) بھی اسی نجاست غلیظہ کے حکم میں داخل ہیں (دیکھیے عبدالحی کسٹوی: النہایہ، ۱۹۳۳، بعد، لاہور ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۱، اسور کی وضاحت کے لیے دیکھیے الجزیری، ص ۱۹)۔ منہ بھر کرتے، نڈہ اور (سکر) سیال اشیاء یعنی شراب بشمول الکحل و نیز وغیرہ اور دیگر منشیات بھی ایمان نجسہ میں سے ہیں، کیونکہ قرآن مجید میں شراب کو رجس (پلیدی) کہا گیا ہے (شامی، ص ۲۳۳، مرقاۃ المفاتیح، ص ۱۳، عبدالمکرم: علم الفتا، ص ۳۳، مطبوعہ کراچی، ۱۳۱۵ء)۔ اگر دونوں نجاستیں (نجاست غلیظہ و خفیفہ) آپس میں مل جائیں تو ان کا مجموعہ نجاست غلیظہ میں شمار ہو گا۔

(۲) نجاست خفیفہ: جو احناف کے نزدیک حالت مجبوری میں بقدر ایک ربیع کے معاف ہوتی ہے اور جس کی نجاست اول الذکر سے نسبتاً ہلکی اور خفیف سمجھی جاتی ہے، نجاست حقیقیہ کی دوسری قسم ہے۔ مندرجہ ذیل اشیاء اس ذمرے میں آتی ہیں: حلال جانوروں بشمول گھوڑوں کا فضلہ، حرام اور حلال اڑنے والے پرندوں کا فضلہ بشرطیکہ بدو دار نہ ہو (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: متن مقابلہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) فتاویٰ عالمگیری، ص ۵۵ تا ۶۷، مکتبہ ۱۸۲۸ء؛ (۲) الرغینانی: کفایہ، ص ۱۱۲، ۱۸۲۳ء، ص ۱۵، بعد، ص ۲۱؛ (۳) ظلیل بن اسحاق: مختصر جیرس، ۱۸۱۸ء/۱۹۰۰ء، ص ۳، بعد؛ (۴) الغزالی: الویر، قاہرہ ۱۳۱۷ء، ص ۶، بعد؛ (۵) النووی: منہاج الطالبین، ص ۳۶، بعد، بیلاویہ ۱۸۸۲ء؛ (۶) ابن الجبر البیہمی: تحفہ، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ص ۷۱، بعد؛ (۷) ابوالقاسم البیہمی: شرائع الاسلام، مکتبہ ۲۵۵ء، ص ۹۲، بعد؛ (۸) معجم الفتا الخلیل، کویت، بذیل ماہ؛ (۹) معجم الفتا الطاہری، بذیل ماہ۔



نجف: (التجن): عراق کے صوبہ کرکلا کا آباد و شاداب شہر جسے کشمیری کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شہر روضہ حضرت علی ابن طالب کرم اللہ وجہہ کی وجہ سے مقدس اور قدیم حوزہ علمیہ ہونے کی بنا پر بہت احترام و عظمت کا مالک ہے۔

عراق کے مغربی صحرا کا وہ بالائی کنارہ جو تدریجاً اونچا ہوتا اور وادی السلام سے ہو کر حویث پر بلندی ختم کر کے جنوب مغرب میں

نیشی گمرانی اختیار کر لیتا ہے۔ اسی میں حویث سے پہلے نجف کی قدیم بستی واقع ہے۔

۲۱ رمضان ۳۰/۶۶۱ھ کو حضرت علیؑ ظہر الکوفہ غری میں سپرد لحد کیے گئے۔ ملک کی سیاسی صورت حال کی بنا پر حضرت علیؑ کی قبر غنی رکھی گئی۔ بنو امیہ کا دور ختم ہوتے ہی مزار پر لوگوں کی آمد و رفت بڑھی (اکائی: ۳۵۳، تہران ۱۳۷۳ھ)۔ عبد بن عباس میں عباسی خلیفہ سفاح کے چچا داؤد بن علی عباسی (م ۱۳۳ھ/۷۵۰ء) نے قبر پر ایک قیمتی لکڑی کا صندوق رکھوایا۔ اس کے بعد سے قبور نجف و کربلا پر صندوق چلے آ رہے ہیں۔

تعمیر مزار: مشہور ہے کہ ہارون الرشید نے قبر کے گرد خوب صورت سفید چار دیواری اور سرخ پتھر کا گنبد بنوایا جس پر سبز رنگ کا خول چڑھوایا تھا۔ یہ خول مدت تک خزانہ مزار میں محفوظ رہا (ابن طاووس: فرجۃ اللہی، نجف، ص ۵۱)۔

بنو عباس کے علاوہ بہت سے ارباب اقتدار نے وقتی، وقتی عمارت کی تعمیر، توسیع و تزئین و آرائش اور وقف و آباد کاری میں حسب حیثیت حصہ لیا۔ اسی طرح نجف کی آبادی تدریجاً بڑھنے لگی اور علما و طلبا کوفہ و بغداد سے یہاں جمع ہونے لگے۔

تیسری صدی ہجری کے وسط میں طبرستان کے علوی حکمرانوں میں زید بن زید کے دامی محمد بن زید (م ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) نے ایران سے قیمتی پتھر بھیج کر حبشی و مشہد علوی کی تعمیر و تزئین کی۔ انھوں نے مزار پر شاندار گنبد کے علاوہ ایک بڑا احاطہ بھی بنوایا جس میں ستر محرابیں تھیں تاکہ زائرین حرم میں دھوپ اور بارش سے محفوظ رہیں۔ اس زمانے میں نجف کی آبادی میں سادات و اشراف کا خاص درجہ تھا۔ حسن بن یحییٰ اور محمد بن زید نے ان لوگوں کے لیے ہدایا بھیجے اور الماک وقف کیں۔

۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں موصل کے ایک رہنما عبداللہ بن حمدان نے قوت و اقتدار حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی تو نجف کی آبادی اور مزار علوی کی تزئین اور آرائش پر توجہ صرف کی۔ اس نے حجرے میں چاندی اور شیشے کے قیمتی آلات نیز فرش فروش ہدیہ کیا۔ ۲۸۶ھ میں محدث بزرگ محمد یحییٰ شیبانی حج سے واپسی میں کربلا و نجف کی زیارت کو آئے تو انھوں نے ان شہروں کو زائرین سے آباد دیکھا (محمد حسن: مدینۃ الحسین، کربلا، ص ۹۸)۔

چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بنو بویہ نے سیاسی قوت حاصل کی اور بغداد کی حکومت میں سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ اس خاندان میں سے عضد الدولہ نے نجف و کربلا پر بہت زیادہ توجہ کی۔ حضرت علیؑ کے روئے کو از سر نو بنایا۔ اس کی عمارت، محن، مسجد اور متعلقہ حصوں کی تعمیر از سر نو کرائی، دیواروں پر لکڑی کا کام کرایا، پھت میں اعلیٰ درجے کی قدیلیں لگوائیں، قبر پر نہایت نفیس لکڑی کا صندوق رکھوایا اور اس پر نازک چاندی کا کام کروایا۔

۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء میں ملک شاہ سلجوق نجف آیا اور ازراہ عقیدت مزار حضرت علیؑ کی خدمت کی۔ شہریوں کو مال و دولت سے نوازا۔ ملک شاہ کے بعد اس کا بیٹا سنجر بھی جب نجف آیا تو اس نے بھی اس کے سابق کی طرح مزار علوی میں ہدیے اور نذرانے پیش کیے۔

نجف کی تاریخ کا اہم دور صفوی بادشاہوں کا دور ہے۔ اس زمانے میں شاہ اسماعیل اول نے ۹۱۳ھ/۱۵۸۰ء میں نجف کو از سر نو تعمیر کروایا۔ صدیوں پرانے صندوق کو بدل کر نیا صندوق رکھا اور اس کے لیے بہت بڑا وقف قائم کیا۔ علما اور عوام کی امداد کی، شہر نجف کو جاری کیا۔ اس کے بعد اس کی تعمیر و مرمت اور آرائش و زیبائش کا کام اب تک جاری ہے (تفصیل کے لیے رکت پہ آ آذیل مادہ)۔

برصغیر اور نجف: تعمیر و ترقی نجف کے ضمن میں برصغیر کے ارباب امت کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ عراق و ایران سے اس علاقے کے سیاسی و مذہبی روابط ہمیشہ استوار رہے ہیں۔ مسلمانوں کی ابتدائی آمد سے لے کر انگریزوں کے آخری دور تک یہاں کی حکومتیں مقامات مقدسہ سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتی رہیں۔ ہر دور میں نجف کے علما، سادات اور مقامی شعرا درباروں میں آئے، علاوہ ازیں یہاں کے سلاطین نے جب بھی سفارت کار بغداد بھیجے تو عہدات عالیات کے لیے تحفے و ہدایا ارسال کیے۔

دکن کے سلطان نظام شاہ اور محمد شاہ کی والدہ نے در کثیر سے مستحقین کربلا و نجف کی مدد کی اور حرم (کو بلاذ نجف) کے لیے نذرانے بھیجے۔

نجف و کربلا کی تاریخ میں نوابوں اور اودھ کی خدمات آج تک یادگار ہیں۔ نواب آصف الدولہ نے سات لاکھ روپے عراق بھیجے جن سے نجف و کربلا میں بڑی بڑی تعمیرات مکمل ہوئیں۔ ایک شہر بنی جو

اب تک سر آصفی کہلاتی ہے (مجم الغنی: تاریخ اودھ، ۲: ص ۲۳۵ لکھنؤ)۔

محمد علی شاہ (م ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء) نے ڈیڑھ لاکھ روپے بھیجے جن سے عام تجدید و تعمیر نجف و کربلا ہوئی۔ پندرہ ہزار روپے امجد علی شاہ نے بھیجے کہ نجف میں سر کو درست کیا جائے چنانچہ ۱۲۶۳ھ میں یہ کام انجام کو پہنچا (سید احمد: ورثہ الانبیاء، لکھنؤ، ص ۱۱۸)۔ نواب ملکہ جہاں الیہ محمد علی شاہ اودھ (م ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) زیارت کے لیے گئیں وہاں بہت بڑی سرا بنوائی، مکان خریدے اور وقف کیے۔ نجف میں انھوں نے اپنے شوہر کا تاج اور شمشیر نذر کی۔

نواب مرشد آباد، حیدر آباد، رام پور، فیض آباد، محمود آباد، خیر پور اور لاہور کے اوقاف اور ان کی خدمات کی فہرست طویل ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ افتخار کیا کم ہے کہ آج نجف اشرف کا سب سے بڑا درس مسجد ہندی میں ہوتا ہے جو سید محمد خان ہندی نے ۱۳۱۰ھ میں تعمیر کی۔ قزلباش نواب کا مدرسہ اپنی کاٹی کاری اور خوبصورتی اور فیض رسانی کی وجہ سے لاہور کی خدمت کا نشان امتیاز ہے۔

ماخذ : متن مقالہ مذکور ہیں۔



نذر : (ع) نذر (ج: نذور): مادہ ن ذر (= نذر) سے مصدر، بمعنی غیر واجب شے کو اپنے اوپر واجب کر لینا (دیکھیے لسان العرب: تاج العروس، بذیل مادہ) امام شافعیؒ نے زخون کی دیت کو بھی نذر (آذان) سے تعبیر کیا ہے، مگر عام اہل لغت اسے ارش کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

اصطلاحاً "نذر کی تعریف یوں کی گئی ہے: کسی شے کو بذریعہ نذر، خود پر لازم کر لینا (الرازی: تفسیر کبیر)۔ یہ نذر بدنی عبادت کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے اور مالی عبادت کی شکل میں بھی۔ عوامی زبان میں نذر ماننے کو عام طور پر منت ماننا کہتے ہیں (عبدالمجید دریا بادی: تفسیر، ص ۱۱۳، حاشیہ ۱۰۵۰)۔

نذر کے سلسلے میں قرآن حکیم میں ایک حکم یوں ملتا ہے اور جو کچھ خرچ کرتے یا نذر مانتے ہو، تو یقیناً اللہ اس کو خوب جانتا ہے (البقرہ: ۲۷۰)۔ فقہ کی کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ نذر ماننے سے مقررہ شے واجب ہو جاتی ہے (بدایہ، ۲: ۲۵۵، کتاب الایمان) یہ

فقہی حکم بہت سی احادیث طیبہ سے ماخوذ ہے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے خدا کے لیے نذر مانی ہو اسے وہ نذر پوری کرنی چاہیے (احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۶۶، نیز ابو داؤد، ۳: ۶۰۶، حدیث ۳۳۱۳) تاہم اچھی نذر (نذر البقرہ) اور بری نذر (نذر التلحاج) میں بہر حال فرق ہے۔ اچھی نذر، جو کسی نیک عمل کی تکمیل پر مبنی ہو، واجب الادا ہے۔ جبکہ معصیت خداوندی پر مبنی نذر کی تعمیل ضروری نہیں (البخاری، الایمان، ۲۸: احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۶۶، ۳۱)۔ اور اس کے لیے کفارہ منٹ ادا کرنا ضروری ہوتا ہے (رکبہ کفارہ) نذر معین اور نذر غیر معین میں بھی فرق کیا گیا ہے۔ اول الذکر کو اسی معین صورت میں اور مؤخر الذکر میں اگر اس کے اوصاف وغیرہ مقرر کیے گئے ہوں تو ان کے مطابق، ورنہ قسم کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۳: ۳، حدیث ۳۳۲۲) 'مجم الفہم الخلیل' بذیل مادہ نذر، نذر کی ایک اور تقسیم نذر مطلق اور نذر غیر مطلق ہونے کے لحاظ سے بھی کی جاتی ہے: مطلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص واقعے یا نتیجے یا خوشخبری وغیرہ سے منسلک کر دی جائے کہ اگر فلاں کام یوں ہو گیا، یا میری فلاں خواہش اس طرح پوری ہو گئی تو میں فلاں چیز صدقہ کروں گا۔ اندریں صورت مذکورہ شرط کے پورا ہونے پر اس کی ادائیگی ضروری ہو گی (بدایہ، کتاب الایمان والندور) اگر نذر میں مقرر کی ہوئی شے اپنی ملکیت نہ ہو، یا پھر اس کی تعمیل کی طاقت نہ ہو، تو دونوں صورتوں میں نذر کا کفارہ دے دینا کافی ہوتا ہے (مسلم: الحج، حدیث ۱۲۴۵)۔

نذر کی تعمیل کے سلسلے میں تاکید پر احکام کا ان احادیث کے مطالعے سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جن میں قرآن و سنت کے مطابق دور جاہلی کی نذروں کو پورا کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے (البخاری، ۳: ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۵/۲۵: ابو داؤد، ۳: ۶۱۶، حدیث ۳۳۳۵) ماں باپ کی مانی ہوئی نذروں کی ادائیگی کا حکم بھی اس زمرے میں شامل ہے (ابو داؤد، ۳: ۶۰۳، حدیث ۳۳۰۷، ۳۳۰۸، ۳۳۰۹ وغیرہ) تاہم تناسب نذر میں حسب ضرورت ترمیم و تبدیلی کا حق بہر حال رہتا ہے (مثلاً کل مال صدقہ کرنے کے حکم کی تبدیلی: التسانی، الایمان، حدیث ۳۸۵۶)۔

نذر کا قسم (حلف و یمن) سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے کی طرح، غیر اللہ کی نذر ماننا بھی سخت ممنوع ہے (دیکھیے البخاری، ۳: ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۸۳/۷) اور جس طرح قسم سے کوئی ناجائز

الدولابی، ابو علی حسین نیشاپوری، حمزہ بن محمد الکلتانی، ابوبکر احمد بن السنی، محمد بن عبد اللہ بن حیویہ اور ابو القاسم البرہانی زیادہ مشہور ہیں۔
امام النسائی دنیائے اسلام کے علمی مراکز میں خوب گھومے پھرے اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ طویل عرصے تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد نامساعد حالات کی وجہ سے ذوالقعدہ ۳۰۲ھ/۹۱۳ء میں دمشق کا رخ کیا، لیکن دمشق کا قیام ان کے لیے بڑا مہر آزا اور اذیت ناک ثابت ہوا۔ واقعات کے مطابق امام النسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کہ عوام کی اکثریت بنو امیہ کی طرف وار اور حضرت علیؑ کے خلاف ہے تو انہوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کے لیے حضرت علیؑ کے فضائل و محملہ پر کتاب المحاضرات فی فضل علی بن ابی طالب تالیف کی۔ جب جامع دمشق میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برا فروخت ہوئے۔ پھر لوگوں نے امام النسائی سے حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل کے بارے میں سوالات کیے، لیکن اپنی پسند کے جوابات نہ سن کر مایوسی اور غصے کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں سخت زد و کوب کیا۔ بعد ازاں ان کی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رامہ میں پہنچا دیا گیا اور ایک روایت کے مطابق انہیں مکہ مکرمہ لے گئے، جہاں وہ صفر ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں فوت ہو گئے اور صفا و مردہ کے درمیان مدفون ہوئے۔

امام النسائی کی شہرت زیادہ تر ان کی کتاب السنن کی وجہ سے ہے، جو اس عہد کی اکثر کتب حدیث کی تلخیص بیان کی جاتی ہے۔ اولاً امام موصوف نے ایک ضخیم کتاب السنن الکبریٰ تالیف کی جس میں صحیح و ضعیف ہر قسم کی احادیث درج کی گئی تھیں۔ پھر اس کی ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفا کرنے کی خاطر کتاب السنن الکبریٰ کا انتخاب و اختصار کتاب المجتبیٰ کی شکل میں خود پیش کیا۔ موجودہ اور مروجہ کتاب السنن ہی المجتبیٰ ہے۔ صحاح ستہ میں اس کا مقام پانچواں ہے اور کتب السنن میں تیسرا۔ امام نسائی نے اپنی اس کتاب السنن میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق چھوٹی چھوٹی جزئیات پر مشتمل احادیث بھی جمع کر دی ہیں، یہاں تک کہ رکوع و سجود کی اور دیگر ہر قسم کی دعائیں بکثرت روایت کی ہیں۔ امام النسائی نے حسب دستور کتاب السنن میں ہر نئے بحث اور عنوان کو کتاب سے موسوم کیا ہے، تمام کتب سنن میں مباحث و احادیث کے اعتبار سے سنن نسائی زیادہ مفصل اور جامع ہے۔ کتاب السنن کے قلمی نسخے

کام جائز نہیں ہو سکتا، اسی طرح نذر سے بھی حرام شے مباح نہیں ہو سکتی (البخاری، ۸۳، ۲۵، ۲۳۷)۔ اسی مشابہت کی بنا پر عام طور کتب احادیث اور کتب فقہ میں ان کا ایک ہی باب (مثلاً البخاری: کتاب الایمان والنذور) میں ذکر ملتا ہے۔

نذر کے پس منظر میں عبادت اور دعا کے ذریعے قرب الہی حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، کیونکہ احادیث میں یہ امر وارد ہوا ہے کہ مالی اور بدنی عبادات (صدقات) سے بلائیں اور مصیبتیں ٹل جاتی ہیں (رکب بہ صدقہ)، تاہم بعض احادیث میں اس کی معافیت بھی ملتی ہے، کیونکہ نذر کے ذریعے کوئی ناممکن کام ممکن نہیں ہو سکتا (ابو داؤد، ۵۹۶:۳، حدیث ۳۲۸۷، ۳۲۸۸)۔ نذر کا ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ سے ایک عہد و پیمان کا نام دیا گیا ہے، لہذا اس کی تعمیل ہونی چاہیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آخری زمانے کے لوگوں کی نسبت فرمایا کہ اس زمانے میں لوگ نذر مانیں گے مگر اسے پورا نہیں کریں گے (البخاری، ۲۷۴:۳)۔ قرآن حکیم میں نذر پوری نہ کرنے کو کفار اور مشرکین کی جانب منسوب کیا گیا ہے (۹ [التوبہ]: ۵۵، ۷۶ تا ۱۰ [یونس]: ۲۲ تا ۲۳، دیگر جزئیات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



النسائی: شیخ الاسلام، حافظ الحدیث، صاحب السنن، قاضی

ابو عبد الرحمن احمد بن علی بن شعیب بن علی بن سنن بن بحر بن دینار النسائی، اپنے زمانے میں علم حدیث کے مسلمہ امام تھے۔ بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی بن شعیب کے بجائے احمد بن شعیب لکھا ہے (دیکھیے تذکرہ الغاف، الوافی بالوفیات، وغیرہ)۔ داد کی شہرت کی وجہ سے بعض اوقات ولدیت داد کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی۔ امام موصوف ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں خراسان کے شہر نام میں پیدا ہوئے اور اسی شہر کی نسبت سے النسائی کہلائے۔ پندرہ سال کی عمر تک تو اپنے ہی شہر میں لکھتے پڑھتے رہے۔ پھر ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کے لیے رخت سربانداہ اور خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر اور الجزیرہ کے بہت سے جید علمائے حدیث کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ النسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ہاشم بن عمار وغیرہ علما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے بے شمار تلامذہ میں ابو بشر

جب وہ الحج (خودستان) کی طرف واپس آ رہے تھے، انتقال کیا اور وہیں ان کو دفن بھی کیا گیا۔ ان کے شاگردوں میں سے مظفر الدین ابن السامانی مصنف مجمع البحرین (م ۶۹۳ھ/۱۲۹۳-۱۲۹۵ء) اور حسام الدین التفتانی شارح ہدایہ (م ۷۱۳ھ/۱۳۱۲-۱۳۱۵ء) تھے۔

تصانیف: (۱) کتاب النار فی اصول الفقه ان کی بہترین تصنیف مانی جاتی ہے، جو اصول فقہ پر ایک مختصر مگر جامع کتاب ہے (دہلی ۱۸۷۰ء، قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ اور بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہوئی) بعد کے زمانے کی بھی اس کی متعدد شرحیں ہیں، لیکن انہوں نے خود بھی اس کی دو شرحیں لکھیں جن میں سے ایک کا نام کشف الاسرار (۲) جلدیں، بولاق ۱۳۲۶ھ) ہے؛ (۲) ان کی ابتدائی تجویز کے مطابق الرغینانی کی ہدایہ کی ایک شرح لکھی جانی تھی، لیکن بالآخر فقہ کی ایک مستقل تصنیف "کتاب الوائی" عالم وجود میں آگئی اور اس پر ۶۸۳ھ میں انہوں نے ایک خاص شرح کتاب الکافی مرتب کی۔ ۶۸۹ھ میں بہت کم کرمان اس کا درس بھی دیا۔ اس سے قبل انہوں نے وائی کا ایک خلاصہ کنز الدقائق (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، لکھنؤ ۱۲۹۳، ۱۳۱۲ھ وغیرہ) کے نام سے لکھا تھا جسے ابن السامانی نے ۶۸۳ھ میں

میں درسا "سنا تھا۔ یہ خلاصہ انیسویں صدی عیسوی تک بھی دمشق اور جامع ازہر قاہرہ اور ہندوستانی مدارس میں پڑھایا جاتا رہا (Mittel-Syrien u Damaskus: V. Kremer، ویانا ۱۸۵۳ء) م ۱۳۶، وی مصنف Agypten، لایپزگ ۱۸۶۳ء، ۵۱: ۲)۔ کنز کی مشہور ترین مطبوعہ شرحیں یہ ہیں: (۱) تبیین الحقائق، مصنف الزیلعی (م ۷۴۳ھ/۱۳۴۲-۱۳۴۳ء)، چھ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۱۳ھ تا ۱۳۱۵ھ؛ (ب) رمز الحقائق، مصنف العینی (۱۳۵۵ھ/۱۳۵۱ء) دو جلدوں میں، قاہرہ ۱۲۸۵ھ و ۱۲۹۹ھ؛ (ج) ملا مسکین البرہی کی تبیین الحقائق (تصنیف ۸۱۱ھ/۱۳۰۸-۱۳۰۹ء)، قاہرہ ۱۲۹۳ھ و ۱۳۰۳ھ و ۱۳۱۲ھ؛ (د) توفیق الرحمن، مصنف الطائی (م ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۸ء) قاہرہ ۱۳۰۷ھ وغیرہ؛ (ه) سب سے زیادہ مشہور اور اہم: البحر الرائق مصنف ابن نجیم (م ۷۷۰ھ/۱۵۶۲-۱۵۶۳ء) ۸ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۰۳ھ۔ ۱۳۲۶ھ۔

علاوہ ازیں انہوں نے تشریحات کا ایک سلسلہ تصنیف کیا ہے مثلاً "کتاب النافع" مصنف ناصر الدین السمرقندی (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) پر دو شرحیں، جن کے نام علی الترتیب (۳) المستغنی اور (۴) النافع

بکثرت مختلف کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے براکلمان اور نواہ سرگین)۔ سنن نسائی، دہلی، بولاق، قاہرہ اور لکھنؤ میں کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۲) کتاب المحامض فی فضل علی بن ابی طالب و اہل البیت (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)۔ اس کتاب کے بارے میں امام ابن تیمیہ "منہاج السنہ" ۳: ۱۱۹ (۱۹۳) نے لکھا ہے کہ یہ کتاب ضعیف اور موضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اردو ترجمہ از ابو الحسن محمد سیالکوٹی (لاہور ۱۸۹۲ء)؛ فارسی ترجمہ مع شرح از ابوالقاسم التلمی (لاہور ۱۸۹۸ء)؛ (۳) کتاب النفعاء و المتروکین (آگرہ ۱۳۲۳ھ، الہ آباد ۱۳۵۲ھ)؛ (۴) تسمیۃ فقہاء الامصار من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من بعدہم من اہل المدینہ (مخطوط)؛ (۵) فضائل الصحابہؓ؛ (۶) تفسیر (مخطوط)؛ (۷) کتاب عمل الیوم واللیلہ (مخطوط)؛ (۸) تسمیۃ من لم یرو عنہ غیر رجل واحد (مخطوط)؛ اس کے علاوہ بھی بعض تالیفات کا ذکر مختلف کتابوں میں آیا ہے۔

ماخذ: (۱) ابن تلکان، وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۶۸ء؛ ۷۷ تا ۷۸ (عدد ۲۹)؛ (۲) ابن الجوزی: المنظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۷ھ، ۶: ۱۳۱؛ (۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب؛ ۳۶ تا ۳۹؛ (۵) ابن تفری بردی: النجوم الزاہرہ، ۳: ۸۸؛ (۶) ابن العساکر: شذرات الذہب، ۲: ۲۳۹؛ (۷) صلاح الدین خلیل بن ابیک السعفی: الوائی بالوفیات، النشرات الاسلامیہ، Weishaden ۱۹۷۲ء؛ ۲۶: ۲۱۱ (عدد ۱۹۳۳ء)؛ (۸) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۸۳ تا ۸۴؛ (۹) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، (بار دوم) ۲: ۲۳۱؛ (۱۰) احمد ابن عبد اللہ الحارثی: خلاصۃ تہذیب الکمال، ۱: ۶؛ (۱۱) السیوطی: حسن الحاضریہ، ۱: ۱۹۷ تا ۱۹۸؛ (۱۲) الیافعی: مرآۃ البیان، ۲: ۲۳۰ تا ۲۳۱۔



النسفی: حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود، ایک مشہور حنفی فقیہ اور عالم دین، بغداد کے علاقے میں بمقام تخت پیدا ہوئے۔ وہ شمس الاسماء الکندی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۳-۱۲۳۵ء) حمید الدین الطبریزی (م ۶۶۶ھ/۱۲۶۷-۱۲۶۸ء) اور بدر الدین خواہر زادہ (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کے شاگرد تھے۔ وہ مدرسہ الفقہ السلمانہ کرمان میں درس دیا کرتے تھے۔ ۷۱۰ھ میں بغداد میں آئے اور ربیع الاول ۷۱۰ھ/ اگست ۱۳۱۰ء (بقول قرشی اور ابن تفری بردی ۷۰۷ھ) میں

لفظ نصاریٰ کی اصلیت میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اس کا انتساب ارض لسلطین کی بستی ناصو (Nazareth) کی طرف ہے، جہاں حضرت عیسیٰ نے اپنے بچپن کے کچھ ایام بسر کیے تھے (متی ۲/۲۳)۔ (۲) اسی نسبت سے حضرت عیسیٰ کو مسیح نامری اور ان کے متبعین کو نصاریٰ کہا جاتا ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ Christian)؛ (۳) دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ مادہ نصرۃ (مدد کرنے) سے مشتق ہے۔ حضرت عیسیٰ کے ابتدائی پیروکاروں کو یہ نام ان کی "نصرت حق" کے صلے میں دیا گیا (الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ)؛ مسیحی آثار کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ یہ نام خود حضرت عیسیٰ کے زمانے میں ان کے پیروکاروں کو دیا گیا تھا اور حضرت عیسیٰ کے رفع سادی کے بعد امتیازی طور پر یہ نام "یہودی مسیحوں" کے لیے ایک عرصے تک مخصوص رہا، جو لوگ حضرت عیسیٰ اور یہودی شریعت دونوں پر ایمان رکھتے تھے (Ency. of Religion and Ethics)۔ ایران میں ساسانی دور لول (۲۲۶-۶۵۱ء) کے دریافت شدہ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ ایران میں وہ اسی نام ناصو (تاملات) سے مشہور تھے (N. Frye: The Heritage of Persia، ص ۲۲۱، ج ۳۱)۔ اس بنا پر قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ کے تمام پیروکاروں کا اسی نام سے ذکر کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں اس نام کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ کو یہودیوں کی طرف سے مسلسل تکذیب کے بعد جب ایذا دہی کا خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے اعلان کر دیا: [۳] آل عمران: ۵۲، ۱۱، نص: ۳] اس پر حواریوں نے ان کی نبوت کو حلیم کر لیا۔ [۳] آل عمران: ۵۲] اس طرح اولین نصاریٰ وجود میں آئے۔ یہ اولین نصاریٰ زیادہ تر نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے، مگر خدا اور اس کے پیغمبر کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔ یہ لوگ حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بندہ اور پیغمبر سمجھتے تھے اور ان کی الوہیت وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

عیسائی، مسیحی (Christian) اور نصرائی کے الفاظ کو بظاہر مترادف معلوم ہوتے ہیں، لیکن چونکہ قرآن مجید میں ہر جگہ "نصاریٰ" کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے، اس بنا پر بعض متعقین کے خیال میں قرآن مجید کے بیان کردہ نصاریٰ ان مسیحیوں سے قطعی طور پر مختلف ہیں جو حضرت عیسیٰ کی الوہیت و خدائی کے قائل ہیں، جبکہ

ہیں، (۵) نجم الدین ابو حفص النسفی (م ۵۳۷/۱۱۴۳ء) کی تصنیف منظومہ پر شرح، یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ ان کے دو شاگردوں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ، امام الشافعیؒ، امام مالکؒ کے باہمی فقہی اختلافات کے متعلق ہے اور ان کا نام المستسفی یا المفتی ہے، تصنیف شعبان ۱۶۰ھ (دیکھیے G.A.L. : Brockelmann : ۳۲۸)؛ نیز شرح منتخب فی اصول الدین، مصنفہ خشیکتی م ۶۳۴/۱۲۳۶ء، ابن تغری بردی، حاجی خلیفہ و ابن تفلوینا انھوں نے ہدایہ کی کوئی شرح نہیں لکھی، حاجی خلیفہ دیکھیے ان کی کتاب والی کی تصنیف کی کہانی الاثنانی کی زبانی، م ۷۵۸/۱۳۵۷ء در حاجی خلیفہ: ۱: ۳۱۹ (۶) انھوں نے قرآن کریم کی بھی ایک تفسیر مدارک التنزیل و حقائق التأویل کے نام سے لکھی (جو دو جلدوں میں طبع ہوئی، بمبئی ۱۲۷۹ھ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ و ۱۳۲۶ھ نیز بعد کی اشاعتیں)۔

(۷) عقائد پر ان کی تصنیف المدة فی اصول الدین (بظاہر اسے النار فی اصول الدین بھی کہتے ہیں (قرشی، ابن و قنق)۔ بہت ابتدائی زمانے میں Cureton کی طباعت (Pillar of the Creed of the London ۱۸۳۳ء) کے ذریعے یورپ میں شائع ہو چکی تھی۔ اس کتاب میں وہ نجم الدین النسفی (کی کتاب العقیدہ) کا بالالترام تتبع کرتے ہیں، انھوں نے اس کی ایک خاص شرح الاعتقاد فی الاعتقاد کے نام سے لکھی۔

ماخذ : (۱) القرشی: الجواهر المفیہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ؛ ۲: ۲۷۰؛ (۲) ابن و قنق: نظم الجہان فی طبقات اصحاب النعمان، مخطوط برلن، Pet: ۲۳: ۲، ورق ۱۳۷ ب؛ (۳) ابن تفلوینا: تاج التراجیم، طبع Flugel، لاہرک ۱۸۶۲ء، عدد ۸۶؛ (۴) ابن تغری بردی: المتصل الصانی، مخطوط پیرس، عدد ۲۰۷۱، ورق ۱۶ الف؛ (۵) الکفوی: اعلام الاخیار، مخطوط برلن، Sprenger، عدد ۳۰۱، ورق ۲۸۲ الف تا ۲۸۳ ب (انتہاس، در لکھنؤ: الفوائد البیہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۱۰۱)؛ (۶) حاجی خلیفہ: کشف اللعنون، Flugel، ہمدان اشاریہ۔



نصاریٰ : (ع) واحد نصرائی، حضرت عیسیٰ کے بالخصوص مشرقی کلیسا کے پیروکار، مادہ ن ص ر (نصار: مدد کرنا) سے اسم فعل، معنی مددگار وغیرہ۔ نصرائی کا مثنوی نصرائیہ ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

سرگرمیوں کا مرکز بنایا ہوا ہے اور ان میں مشنری سکولوں اور مشنری اداروں کا جال پھیلا رکھا ہے جن کو ان کے مرکزوں سے ملی آمدلو سمیت ہر قسم کے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح علمی اور تکنیکی تربیت کے بہانے ان ممالک میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کی جا رہی ہے۔ خود پاکستان میں بھی سینکڑوں مشنری ادارے تبلیغی سرگرمیوں میں قابل اعتراض حد تک مصروف کار ہیں (نصرانیت کی تاریخ کے لیے ریک بہ ۲۲۲ ذیل مادہ)۔

عقائد و نظریات: قرآن کریم کے مطابق حضرت عیسیٰؑ دیگر انبیاء کی طرح ایک نبی اور رسول تھے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: مسیح ابن مریم تو فقط (خدا کے) ایک رسول ہی تھے (۱۵۵: ۷۵)۔ وہ خود بھی اپنے آپ کو خدا کا بندہ اور رسول بتلایا کرتے تھے (۱۹: ۳۰)۔ وہ ”قائلین الوہیت“ سے قیامت کے دن اپنی بیزاری اور برائت کا اظہار کریں گے (۵: ۱۶۱: ۱۱۷ تا ۱۱۷)۔ خود انجیل سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ ایک مقام پر ہے کہ میں تم سے بچ کتا ہوں کہ لوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں اور نہ بھیجا ہوا اپنے پیچھے والے سے (یوحنا ۱۶/۱۳ نیز ۱۴/۳)۔ اسی طرح وہ خود کو ابن آدم (آدم کا بیٹا) قرار دیتے تھے (متی ۵/۶ تا ۱۳ وغیرہ)۔ انھوں نے کبھی نہ تو خدائی کا دعویٰ کیا اور نہ لوگوں کو اپنی عہدیت و پرستش کی ہدایت کی (۵: ۱۶۱: ۱۱۷)۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ صرف اور صرف خدا کی عہدیت کرو۔ ہاں ہمہ حضرت عیسیٰؑ کے رفع سلاوی کے بعد جب پولس کے زیر اثر نصرانیت کے عقائد کی تدوین ہوئی تو اس میں بہت سی ایسی باتوں کو شامل کیا گیا، جن کا تصور بھی حضرت عیسیٰؑ یا ان کے شاگردوں کے دل و دماغ میں نہ آیا تھا۔

ان کے عقائد کی تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) عقیدہ تثلیث: عیسائیت کا سب سے متنازع فیہ اور پیچیدہ ترین اور اہم ترین عقیدہ عقیدہ تثلیث (Trinitarian Doctrine) ہے۔ تثلیث کا لفظ تائوٹ (Trinity) سے ماخوذ ہے، اس کا ذکر انجیل اور اس سے متعلقہ صحائف میں نہیں ملتا۔ پہلی بار یہ لفظ ”رسولوں کے عہد“ میں پولس کے زیر اثر استعمال ہوا۔ خود حضرت عیسیٰؑ یا ان کے کسی شاگرد سے اس بارے میں کوئی مستند حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے ابستانی: دائۃ المعارف (عربی) ۶: ۳۰۶، مطبوعہ بیروت: نیز مقدمہ بائبل سے قرآن تک ۱۱۶: ۱۱۷)۔

اصل نصاریٰ توحید باری اور نبوت عیسیٰؑ پر ایمان رکھتے تھے (ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل ... ۲۸: ۳۹: عبدالمجید دریابادی: قصص و مسائل، لکھنؤ بار مانی، ص ۱۵: محمد جمیل: انبیائے قرآن، ص ۳۹) مگر جمہور علماء کے نزدیک ان الفاظ کے مفہوم میں خاص فرق نہیں ہے۔

ابتدا میں حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کو مقلد، شاگرد اور حواری (Disciple) کہا جاتا تھا (لوقا ۲۹/۱۹، ۲۶/۱۳ وغیرہ) مگر جب ان کی تعداد زیادہ ہو گئی تو وہ اپنے آپ کو برادران (Brothren) کہنے لگے (اعمال ۱/۳، ۱۴/۱)۔ بعد میں یہ نام دینی بھائی Brother پر دلنشٹ فرقتے لے دیا۔ زندہ کیا Eusel: Ency. of '۲۳: ۳' Life of Constantine Religion and Ethics ۵۷۳: ۳)۔

حضرت عیسیٰؑ خود بھی ایک یہودی نبی تھے اور ان کی دعوت و رسالت بھی یہودیوں تک محدود تھی۔ ان ابتدائی یہودی عیسائیوں کو حضرت عیسیٰؑ کے نام ”مسیح نامری“ کی نسبت سے ”نصاری“ کہا جاتا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کا یہ نام کئی صدیوں تک مستعمل رہا، پھر جب پولس نے مذہب عیسوی میں تہذیبی کی اور غیر قوموں کے لوگوں کو شریعت موسوی کی پابندی اٹھا کر مذہب عیسوی میں داخل کرنا شروع کیا تو ان کو عیسائیوں کو امتیاز کے لیے مسیحی (Christian) کہا جانے لگا (اعمال ۱۶/۱)۔ یہ نام وسیع معنوں میں پہلی بار دوسری صدی عیسوی میں مروج ہوا (Ency. Britannica ۳: ۳۵۹ تا ۳۶۳)۔ بنا بریں نام کی یہ تہذیبی ”فکر و خیال“ کی تہذیبی کا منظر بھی ہے، کیونکہ پال کے زیر اثر عیسائی مذہب نے جو رنگ اختیار کیا تھا وہ حضرت عیسیٰؑ کے اپنے خیالات و افکار سے مختلف ہے، اسی بنا پر نام کی یہ تہذیبی ضروری خیال کی گئی، غالباً اسی مناسبت سے قرآن مجید میں ان کا ذکر اسی سابقہ نام ”نصاری“ سے کیا گیا ہے۔

اٹھارہویں، انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے یورپ کی استعماری طاقتوں کے ساتھ مل کر دنیا میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت میں بڑا سرگرم حصہ لیا ہے۔ اسی بنا پر Encyclopaedia Britannica کا مقالہ نگار ان صدیوں کو عیسائیت کی اشاعت کی صدیاں قرار دیتا ہے۔ فی الوقت عیسائیوں نے اپنے وسائل سے فائدہ اٹھا کر ترقی پذیر تیسری دنیا کو اپنی

قرآن مجید حضرت عیسیٰ کو نہیں، بلکہ ان کے کسی شبیہ (ہم شکل) کو دی گئی تھی (۵) [المائدہ: ۱۵۷-۱۵۸]۔

عقیدہ مصلوبیت کے ہی زیر اثر عیسائیوں کا قومی نشان صلیب قرار دیا گیا ہے۔ صلیب مقدس، جس کے متعلق عیسائیوں کا زعم ہے کہ اس پر حضرت عیسیٰ مصلوب ہوئے، قسطنطنیہ کی والدہ سینٹ ہلینا کو ۳۲۶ء میں کہیں سے اتفاقاً ملی تھی۔ اسی دریافت کی خوشی میں ۳ مئی کو عیسائی ”دریافت صلیب“ کے نام سے ایک جشن مناتے ہیں (Encyclopaedia Britannica، مقالہ Cross، ۶: ۷۵۳)۔

صلیب کے سات چونکہ عیسائیوں کے عقیدہ کفارہ کا تعلق ہے، اسی بناء پر اسے قوی اور ملی سطح پر ملی نشان کی اہمیت دی جاتی ہے؛ (۳) عقیدہ حیات ثانیہ (Resurrection): حضرت عیسیٰ کے بارے میں نصاریٰ کا تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ تین دن مردہ رہنے کے بعد دوبارہ جی اٹھے (تفصیلات کے لیے Encyclopaedia of Religion and Ethics، بذیل مادہ: (۳) عقیدہ کفارہ (The Atonement): حضرت عیسیٰ کے بارے میں عیسائیوں کا چوتھا عقیدہ یہ ہے (جو ان کی مختلف کتب میں منقول ہے) کہ حضرت عیسیٰ کی ذات لوگوں کے لیے ”کفارہ“ کا موجب بنی ہے۔ اس عقیدے کے پیچھے دو مفروضے کار فرما ہیں: اول یہ کہ حضرت آدمؑ کے کفارہ کی وجہ سے انسان خدا تعالیٰ کی رحمت سے دور ہو گیا تھا، دوسرا یہ کہ خدا کی صفت کلام (حضرت عیسیٰ) اس لیے انسانی جسم میں آئی تھی کہ اس کی قربانی کے ذریعے انسان کو دوبارہ خدا کا قرب حاصل ہو جائے (Ency Britannica، ۲: ۶۵۱، بذیل مادہ Atonement، نیز

The Enchiridion: Augustine، ۱/۲۷/۶۷۳، ۳۰/۱۷۵)۔ حالانکہ یہ دونوں مفروضے بڑا حد غلط ہیں۔

الہامی کتب: عیسائی اپنے صحف مقدسہ کو ”عہد نامہ جدید“ کا نام دیتے ہیں۔ فی الوقت عہد نامہ جدید میں کل ۲۷ چھوٹے بڑے صحیفے شامل ہیں۔ اس فہرست میں چار انجیل، رسولوں کے افعال، تیرہ پولس کے، تین یوحنا کے، دو پطرس کے اور ایک ایک یعقوب اور یہوداہ کا خط اور یوحنا عارف کا مکاشفہ شامل ہے تفصیل کے لیے [رکت بہ انجیل، بذیل مادہ] قرآن مجید میں عیسائیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اپنی آسمانی کتاب (انجیل) میں ترمیم و اضافہ (تحریف) کرتے رہتے ہیں۔ جدید تحقیقات سے بھی قرآن مجید کے اس دعوے کی

اس عقیدے کے مطابق خدا تین اقسام (Person) سے مرکب ہے، لیکن آگے اس عقیدے کی تشریح میں بعید اختلاف اور تضاد بیانی پائی جاتی ہے بقول بعض باپ، بیٹا اور روح القدس خدا کے تین اقوام ہیں (Encyclopaedia Britannica، ۲۲: ۷۹۴، بذیل مادہ Trinity) جبکہ ایک گروہ تیسرے اقوام کا مصداق روح القدس کے بجائے ”کنواری مریم“ کو قرار دیتا ہے، یہ عرب کے ایک قدیم فرقے انبردتمیں کا عقیدہ تھا (دیکھیے توبہ جاوید، ص ۳۵۶)۔ قرآن کریم میں بھی اس فرقے کا ذکر کیا گیا ہے (المائدہ: ۷۳، ۷۴، ۷۵)۔

عقیدہ تثلیث لہرانیہ کے بنیادی اور اہم ترین عقائد میں سے ہے اور تمام مسیحی نظریات و عقائد اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہیں، اس عقیدے کے مزید چار پہلو لائق توجہ ہیں: (۱) عقیدہ حلول و تجسم (Incarnation): اس عقیدے کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کی صفت کلام (روح عیسیٰ) جسم ہو کر حضرت عیسیٰ (جسد عیسیٰ) کے روپ میں آگئی۔ بنا بریں حضرت عیسیٰ (معاذ اللہ) بیک وقت خدا بھی تھے اور انسان بھی (Encyclopaedia of Religion and Ethics، ۳: ۵۸۶)۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص خدا بھی ہو اور بندہ بھی، خالق بھی ہو اور مخلوق بھی، اعلیٰ بھی ہو اور ادنیٰ بھی۔ غرضیکہ یہ عقیدہ بجائے خود ایک چیتان اور معرہ ہے، جس کا مختلف لوگوں نے مختلف حل پیش کیا ہے (دیکھیے Encyclopaedia Britannica، ۲۲: ۷۹۴)؛

(۲) عقیدہ مصلوبیت: (Crucifixion) حضرت عیسیٰ کے بارے میں عیسائیوں کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ انھیں یہودیوں نے پیلاطس کے حکم سے سولی (صلیب) پر چڑھا دیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی، پھر حضرت عیسیٰ تین دن تک مردہ رہے اور بعد ازاں وہ زندہ ہو کر چند عورتوں کو دکھائی دیئے اور پھر شاگردوں کے سامنے ظاہر ہوئے اور پھر آسمان پر چڑھ گئے (انجیل)۔ اس عقیدے میں بھی حسب معمول اختلاف ہے کہ حضرت عیسیٰ کے انسانی اقوام کو سولی دی گئی تھی یا خدائی اقوام کو۔ فرقہ پیڑی پیشین کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰ کے خدائی اقوام کو چھائی پر لٹکایا گیا اور حضرت عیسیٰ کی خدائی حیثیت تین دن تک موت کا شکار رہی، جبکہ دیگر عیسائی فرقوں کا کہنا ہے کہ حضرت عیسیٰ کے ناموتی روپ کو سولی دی گئی تھی۔ الغرض یہ مسئلہ بھی ہمیشہ بحث و تمحیص اور مناظروں کا موضوع رہا۔

کی بھرپور مخالفت ہوئی۔ حمد خوانی کے بعد کھڑے ہو کر گھٹنے جھکا کر دعا کی جاتی ہے F.C. Burkitt: 'The Christian Religion' کیمریج، ۱۹۲۳: ۱۵۲-۱۵۳؛ (۳) عشاء ربانی (Eucharist): یہ عیسائی مذہب کی خصوصی رسم ہے، جو حضرت عیسیٰ کی مبینہ قربانی کی یادگار کے طور پر منائی جاتی ہے۔

فرقے (Sects): قرآن مجید میں عیسائیوں کی گروہ بندیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: یعنی ان میں سے کتنے فرقے بٹ گئے نیز ۳۳ [الزخرف]: ۶۵؛ [الباقعہ]: ۱۳ کیسا کی دو ہزار سالہ تاریخ قرآن مجید کے اس دعویٰ کی تصدیق کرتی ہے۔ نصاریٰ ابتدا سے ہی فرقہ بندی میں پڑ گئے۔ یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور شاید قیامت تک جاری رہے گا۔ نصاریٰ کے چند بڑے بڑے فرقے حسب ذیل ہیں: (الف) قدیم رومن کیتھولک فرقہ (The Holy Roman Catholic Church = راح العقیدہ) اس فرقے کا سربراہ پوپ کہلاتا ہے۔ بیشتر یورپین ممالک اسی چرچ (فرقے) سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ مشرقی ممالک کے بعض گرجے بھی اسی تنظیم سے وابستہ ہیں۔ دنیاے عیسائیت کا یہ قدیم ترین فرقہ ہے۔ اسی فرقے کے بعض عقائد و تصورات کا سطور ۱۰ میں تذکرہ ہوا اور اسی کی بدعنوانیوں کے خلاف اصلاحی تحریک برپا ہوئی (دیکھیے Encyclopaedia of 'Religion and Ethics' بذیل ۱۰)۔

رومن کیتھولک چرچ کی نمایاں ترین خصوصیت اس کی پاپائیت ہے رومن کیتھولک چرچ میں پوپ کو بے شمار اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ مارٹن لوتھر کی تحریک بنیادی طور پر پاپائیت کے خلاف تھی، مگر بایں ہمہ رومن کیتھولک والوں کے کان پر اس سے زور نہ رہی، چنانچہ ۱۸۷۰ء کی وینکونسل نے پوپ کے معصوم من اٹھا ہونے کے عقیدے کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا Ency. of 'Relig. and Ethics' ۳: ۵۹۱)۔

مشرقی کلیسا (The Holy Orthodox Church = تلبیہ پند راح الاعتقاد فرقہ): نصرانیت کی تاریخ کے چوتھے دور، یعنی وسطی دور (دیکھیے بالا) میں کلیسا میں یہ اتفاق پیدا ہوا (۱۰۵۳/۱۰۵۴) اور تاحال باقی ہے۔ اس فرقے کا مرکز صدیوں تک قسطنطنیہ میں رہا، فتح قسطنطنیہ (۱۴۵۳ء) سے اس فرقے کو شدید دھچکا پہنچا اور اس کی

مددات ثابت ہوتی ہے [رکت پہ انجیل، تورات] نیز رحمت اللہ کیراؤی: اظہار الحق، باب اول، فصل سوم)۔

شریعت: قرآن کریم میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ کسی نئی شریعت کے بانی ہرگز نہ تھے، بلکہ وہ سابقہ شریعت تورات ہی کے پابند تھے، [۱۱] [الصفت]: ۱۱؛ نیز [آل عمران]: ۴۸، اس طرح انجیل میں ہے: یہ نہ سمجھو کہ میں تورات یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں، (متی ۵/۱۷)، مگر بعد میں تحریف کے نتیجے میں یہ پابندی بھی انفرادی تھی اور نصرانیت کو الگ دین بنا دیا گیا۔

عبادت اور رسمیں: قرآن مجید میں مشرکین عرب کی عبادتوں پر بڑا جامع تبصرہ کیا گیا ہے [۹] [الانفال]: ۳۵؛ عیسائیوں کی عبادت پر قرآن مجید کا یہی تبصرہ راست آتا ہے۔

نصرانیوں کی عبادات کے اصول اربعہ ہیں: (۱) عبادات حضرت عیسیٰ کی قربانی کا شکرانہ ہیں؛ (ب) صحیح عبادت روح القدس ہی کے عمل سے ہو سکتی ہے؛ (ج) عبادت ایک انتہائی عمل ہے، جو صرف کلیسا انجام دے سکتا ہے، انفرادی طور پر وہی شخص عبادت ادا کر سکتا ہے جو باقاعدہ کلیسا کا رکن ہو؛ (۴) عبادت کلیسا کا بنیادی کام ہے اور وہ (کلیسا) اسی حیثیت سے مسیح کے بدن کے طور پر دنیا کے سامنے پیش ہوتا ہے (تقی عثمانی عیسائیت کیا ہے؟ در مقدمہ، ص ۸۲ تا ۸۳؛ Principles of Christian Worship: Raymond ۱۹۶۰ء، ص ۳)۔ بہر حال عیسائیوں کی مروجہ عبادت و رسوم حسب ذیل ہیں: (۱) پستسم یا اصطباغ (Baptism): عیسائی مذہب کی اولین رسم پستسم یا اصطباغ کی ہے۔ یہ ایک قسم کا غسل ہوتا ہے، جو "نصرانیت" میں داخل ہونے والے شخص کو دیا جاتا ہے (دیکھیے Encyclopaedia Britannica' بذیل ۱۰، Baptism ۸۳-۸۴)۔

'The Christian Religion' ۳: ۱۰۰-۱۵۲ (۲) حمد خوانی: عیسائیوں کی دوسری رسم حمد خوانی ہے، جو اجتماعی شکل میں کلیسا میں ادا ہوتی ہے۔ عام طور پر صبح کے وقت لوگ گرجا گھر میں جمع ہو کر بائبل، خصوصاً زبور، پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ مدھم موسیقی بجاتی رہتی ہے۔ Encyclopaedia Britannica (۵: ۵۴۱) کے مقالہ نگار کے مطابق پہلی مرتبہ حمد خوانی میں موسیقی کا عمل دخل چوتھی صدی عیسوی میں شروع ہوا، اس بنا پر کچھ لوگوں کی طرف سے اس

بعد کے ادوار (بالخصوص خلافت راشدہ کے دوران) میں بھی نصاریٰ سے سابقہ طریقے کے مطابق نرمی اور محبت کا برتاؤ جاری رکھا گیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بوڑھے ذی کو گداگری کرتے دیکھا تو ان کا دل پہنچ گیا اور بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا (ابو عبیدہ: کتاب الاموال، ص ۱۶۸)۔ اس فیصلے کو نظیر بناتے ہوئے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے اپنی رعایا میں تمام معذور ذمیوں کا بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا (حوالہ مذکور) تاہم ان کی اسلام اور مسلم دشمنی کی وجہ سے ان سے دوستی رکھنے (۵ [المائدہ: ۵۱]) مسلمانوں کو چھوڑ کر ان سے معاملہ کرنے (۳ [آل عمران: ۲۸۵]) کی مخالفت فرمائی گئی ہے۔

مسلمانوں نے تو حاکموں کی حیثیت سے ہمیشہ ”ذمی نصاریٰ“ سے اچھا سلوک کیا، مگر دوسری طرف عیسائی حاکموں اور عیسائی ذمیوں نے مسلمانوں کو ستانے اور بلاوجہ محاذ آرائی کرنے سے کبھی اجتناب نہیں کیا، خواہ اسپین کی عیسائی رعایا ہو، یا ترکوں کے زیر تسلط ملکوں کے عیسائی باشندے، ان سب نے مسلمانوں کے خلاف جس طرح محاذ آرائی کر کے ان عظیم حکومتوں کو ختم کرنے کے لیے گٹھ جوڑ کیا، اس سے مسلمانوں کی فراخ دلی اور عیسائیوں کی تنگ دلی کا منظر اچھی طرح سامنے آ جاتا ہے نیز لڑکتہ بہ عیسیٰ، اہل کتاب، اہل الذمہ وغیرہ] مأخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



نصیری (علوی): شیعوں کا ایک غالی فرقہ، جس کے پیرو شمالی لبنان، بیحڑہ روم کے ساحل اور شام سے لے کر ترکیہ کی سرحدات تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد سات لاکھ کے لگ بھگ ہے، جن میں سے نصف کے قریب شام میں جبل لاذقیہ، طرابلس اور حماہ وغیرہ میں آباد ہیں۔ ان کی خاصی تعداد دمشق میں بھی موجود ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نصیری یا علوی فرقے کا بانی محمد بن نصیر البصری النصیری تھا جو گیارہویں امام حسن العسکریؑ کا ایک مداح اور رفیق کار تھا۔ نصیریوں کے معتقدات بت پرستوں، عیسائیوں اور اسماعیلی شیعوں کے عقائد کا مجموعہ مرکب ہیں۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھتے ہیں اور انھیں جان سے زیادہ عزیز جانتے ہیں (P.K. Hitti: History of the Arabs، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹، لندن ۱۹۵۸ء)۔

نصیری قدامت اور مجوسیوں کی شان میں، تاج ارواح اور قدم

مملداری میں کمی واقع ہوئی۔ بیشتر مشرقی ممالک، مثلاً روس اور رومانیہ وغیرہ کے گرجا گھر اسی چرچ سے وابستہ ہیں۔ یورپ میں بھی ان کا گرجے اس مسلک کے دکنائی دیتے ہیں۔ کیتھولک اور آرتھوڈکس فرقوں کا متعدد ہاتوں میں اختلاف ہے، مثلاً (۱) مشرقی کلیسا کے خیال میں روح القدس کا اقنوم باپ کے اقنوم سے نکلا ہے اور بیٹے کا اقنوم اس کے لیے محض ایک واسطے کی حیثیت رکھتا ہے، نیز ان کے خیال میں بیٹے کا رتبہ باپ سے کم ہے، جبکہ مغربی کلیسا کے خیال میں وہ دونوں برابر ہیں؛ (۲) مشرقی کلیسا کے سربراہ کو بطریق (Patriarch) اور مغربی کلیسا کے پیشوا کو پوپ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دونوں میں اختلافات موجود ہیں (دیکھیے Ency of Relig. and Ethics، بذیل لفظ، نیز The Greek and Eastern Churches، ص ۲۳۱ و بعد)۔

(۳) پروٹسٹنٹ (Protestant): یہ فرقہ جرمنی کے مارٹن لوتھر کی تحریک (۱۵۱۷ء) کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ اس تحریک نے پوپ اور کیتھولک چرچ کی بدعنوانیوں کی اصلاح سے لے کر ولایت، عقائد و عبارات اور الہامی کتابوں تک میں متبادل تصورات پیش کیے، اس طرح دونوں (قدیم و جدید) فرقوں میں وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ فی الوقت اس فرقے کے نصیری دنیا کے مختلف خطوں میں عموماً اور یورپ میں خصوصاً پائے جاتے ہیں۔ ان کے اور کیتھولک چرچ کے مابین صدیوں سے مناظروں اور مباحثوں کا سلسلہ جاری ہے (دیکھیے Ency. of Religion and Ethics)۔ یہ تینوں نصیرانیت کے تین بڑے اور کثیر الاشاعت فرقے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی متعدد فرقے تاریخ کے مختلف ادوار میں پیدا ہوئے (رک بہ آآ، بذیل لفظ)۔

مسلمانوں کی رعایا کی حیثیت سے مسلمانوں کا عیسائیوں سے سلوک: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے، یوں تو تمام بنی نوع انسانی کے حقوق بیان فرماتے ہیں، مگر دیگر مذاہب میں سے اہل کتاب (رک بہ) نیز رک بہ اہل الذمہ، جن میں یہود و نصاریٰ دونوں شامل ہیں (المصاحف رازی: احکام القرآن، ۲: ۲۲، بعد) کو سب سے زیادہ ترجیح دی، ان کے ذہن کو حلال ٹھہرایا، ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا (۵ [المائدہ: ۵])، انھیں دیگر مذاہب کی نسبت سے اسلام کے زیادہ قریب بتلایا (۵ [المائدہ: ۸۲])۔

کے جواب میں انھیں مرتدین اور خولج کے زمرے میں شمار کرتے ہوئے ان کے قتل کو جائز قرار دیا ہے (ابن تیمیہ: الفتاویٰ الکبریٰ: ۳۵۸، ۳۵۹، قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے نصیریوں کی اصلاح کے لیے بڑی کوشش کی، ان کے لیے علیحدہ مساجد بنوائیں، جو جلد ہی ویران ہو کر چالوروں کا اصطبل بن گئیں۔

فرانسیسی انتداب (۱۹۲۰ء تا ۱۹۳۵ء) نے نصیریوں کا نام بدل کر علویوں رکھ دیا، ان کو علیحدہ قومیت قرار دیا اور ان کو بہت سی مراعات سے نوازا اور فوج میں ان کو سے زیادہ تعداد میں بھرتی کیا۔ آزادی کے بعد بھی علوی سرکاری مناصب پر فائز ہوتے رہے اور آہستہ آہستہ تمام ملازمتوں پر قابض ہوتے گئے۔ آج کل شام میں جو سوشلسٹ بعث پارٹی برسرِ اقتدار ہے اس کے بیشتر ارکان علوی ہیں۔ حکومت کی بعض زیادتیوں سے تنگ آکر ہزاروں ڈاکٹر، انجینئر، دانشور اور ہنرمند افراد ملک چھوڑ کر سعودی عرب، مصر اور مراکش جا کر آباد ہو گئے ہیں اور ملک میں قاتل، باصلاحیت اور تجربہ کار ملازموں کی کمی ہو گئی ہے (Encyclopaedia Britannica، طبع پانزدہم، بذیل Syria)۔



ماخذ : متن مقالہ مندرجہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے، مقالہ

نصیری، در ۲۲۲)۔



النصیر (بنو) : مدینہ کے ان دو بڑے یہودی قبیلوں میں سے ایک قبیلہ جو اسرائیلی جنگوں کے بعد رومیوں کے دباؤ کی تاب نہ لا کر فلسطین سے یرب اٹھ آئے تھے، مگر ان کے نقل وطن کی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی۔ البعثی (۲: ۳۹) کا کہنا ہے کہ یہ لوگ عربی قبیلہ بنو جذام کی ایک شاخ تھے، جو یہودی مذہب اختیار کر کے پہلے پہل جبل النصیر پر آباد ہوئے اور اس مقام پر بسنے کے باعث بنو النصیر کے نام سے موسوم ہوئے۔ اس کے برعکس السیرۃ الحلبیہ (مطبوعہ قاہرہ ۳: ۲) میں لکھا ہے کہ یہ ایک خالص یہودی قبیلہ تھا، جس کا تعلق یہود خیبر سے تھا۔ بنو النصیر کی اصل کے متعلق یہ نظریہ زیادہ قرین صحت نظر آتا ہے، لیکن ساتھ ہی ان میں عرب خون کی آمیزش کا امکان بھی ہے۔ مدینہ منورہ کے دوسرے یہودیوں کی طرح بنو نصیر بھی عربوں کے سے نام رکھتے تھے، مگر ان سے الگ تھلک رہتے تھے اور ایک خاص زبان بولتے تھے۔ یہ لوگ کبھی

عالم کے قائل ہیں اور نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ اور جنت و دوزخ کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک نماز، جنگانہ اہل بیت کے ذکر اور رمضان کے تیس روزے تیس دلیوں کے نام ہیں۔ وہ حضرت علیؑ کو امام ارض و سما سمجھتے ہیں (ابن تیمیہ: اغانی اللہکین، ۲: ۲۳۳، حاشیہ قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔

نصیری حضرت علیؑ کی رویت کے قائل ہیں، جو بادلوں میں سکونت پذیر ہیں۔ بادل کو دیکھ کر وہ حضرت علیؑ پر سلام بھیجتے ہیں۔ ان کے نزدیک بجلی کی گرج حضرت علیؑ کی آواز اور اس کی چمک حضرت علیؑ کی مسکراہٹ ہے، اس لیے وہ بادلوں کی بڑی تعظیم کرتے ہیں۔ خلفائے ثلاثہ پر وہ سب و شتم کرتے ہیں، خصوصاً حضرت عمر فاروقؓ کو بیشائستہ الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور ان کے یوم وفات پر خوشیاں مناتے ہیں۔ ان کی بعض شاخوں کا خیال ہے کہ امام حسینؑ شہید نہیں ہوئے، بلکہ کہیں غائب ہوئے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ دین اسلام کی تکمیل حضرت علیؑ کی ولایت سے مشروط ہے، اہل بیت ہی محرم اسرار شریعت ہیں، جن کے فہم سے دوسرے قاصر ہیں، غدیر خم کی بیعت اہل بیت کے حقوق کا اعلان ہے اور قرآن مجید کی محکم اور تشابہ آیات میں تیز و تفریق کے اہل صرف ائمہ اہل بیت ہیں۔ نصیری شراب کو نور سمجھ کر حلال جانتے ہیں، اس لیے انکو رکی بیل کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ستاروں میں بھی روحانی دنیا آباد ہے، جس کے اثرات نظام کائنات پر مرتب ہوتے رہتے ہیں (محمد کرد علی: غلطہ الشام، ۶: ۲۶۵ تا ۲۶۸، دمشق ۱۹۲۸ء، Ency. of Religion and Ethics، ۹: ۳۱۷ تا ۳۱۹، ایڈنبرا ۱۹۱۷ء)۔

نصیریوں کے نام عیسائیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ عید الفطر، عید الاضحیٰ، عید غدیر خم اور عاشورہ محرم بڑی دھوم دھام سے مناتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ کرسس اور ایسٹر کے مسیحی اور نور روز اور مرجان کے ایرانی تہوار بھی بڑے جوش و خروش سے مناتے ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر ملکی طاقتوں کے ہوا خواہ اور آلہ کار رہے ہیں۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری حملوں کے دوران میں ان کی تمام تر ہمدردیاں عیسائیوں اور مغلوں سے تھیں، اس لیے جبرس نے ان کے خلاف تعزیری میس بھیج سکے ان کی کوشمائی کی۔ ان کے لمہ اندہ افکار و عقائد اور روز افزوں چہرہ دستیوں کو دیکھتے ہوئے امام ابن تیمیہؒ [رک بائیں] نے ایک استثنائاً

ہاڑی، ساہوکار، اسلحہ سازی اور جواہرات کے بیوپار کے ذریعے کافی امیر ہو چکے تھے۔

بنو النضیر قبیلہ اوس کے موالی تھے اور قبیلہ خزرج کے ساتھ لڑائیوں میں اول الذکر کا ساتھ دیتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جو معاہدہ ہوا اور جو میثاق مدینہ کے نام سے موسوم ہے، اس میں اوس کے ساتھ یہ لوگ بھی شریک ہوئے۔ ان ایام میں ان کا سب سے بڑا سردار محی بن اخطب تھا جس کی بیٹی صفیہ ۷۷ھ میں حضور کے نکاح میں آئیں۔ بنو النضیر حضرت موسیٰ کے بھائی حضرت ہارون بن عمران کی اولاد میں سے تھے اور کعب بن اشرف یہودی کی ماں بنو النضیر میں سے تھی۔ بنو النضیر کے قلعے مدینہ سے کوئی آدھ روز کی مسافت پر واقع تھے۔ ان کی اراضی وادی بطنان اور بوریہ میں اور ان کی رہائش شہر کے جنوب میں تھی۔

ربیع الاول ۳۷ھ میں ایسا اتفاق ہوا کہ کسی دہت کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنفس نفیس بنو النضیر کے علاقے میں تشریف لے گئے۔ آپ کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور چند صحابہ کرام بھی تھے۔ گفت و شنید کے بعد آپ دیوار کے تلے بیٹھ گئے۔ بنو النضیر نے یہ دیکھ کر سازش کی کہ اوپر سے بڑا سا پتھر گرا کر آپ کو شہید کر دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بنو النضیر کی اس سازش سے مطلع فرما دیا۔ آپ نے یہ بات اپنے صحابہ سے پوشیدہ رکھی اور اٹھ کر مدینہ منورہ واپس تشریف لے آئے۔ مدینہ پہنچ کر صحابہ کرام کو یہودیوں کی سازش اور غداری سے آگاہ کیا اور حکم دیا کہ بنو النضیر کی سرکوبی کے لیے لشکر کشی کی جائے، چنانچہ آپ نے بنفس نفیس لشکر لے کر بنو النضیر کا جا محاصرہ کیا، جنہوں نے بالآخر محاصرے سے تنگ آکر ہتھیار ڈال دیئے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ دس روز کے اندر اندر مدینہ پہنچ جائیں ورنہ انہیں سزائے موت کے لیے تیار رہنا پڑے گا۔ آپ نے ساتھ ہی انہیں اپنی غیر منقولہ جائداد ہمراہ لے جانے کی اجازت بھی دے دی۔ بنو النضیر مدینہ سے چلے جانے پر راضی ہو گئے۔ منقولہ جائداد میں سے اسلحے کے سوا صرف ایسی چیزیں ساتھ لے جانے کی اجازت دی گئی۔ جنہیں وہ اونٹوں پر بار کر سکتے تھے۔ آخر کار یہ لوگ چھ سو اونٹوں کا قافلہ بنا کر یہاں سے چل پڑے۔ کچھ لوگ ملک شام کی طرف نکل گئے اور کچھ خیبر میں جا بسے۔ قرآن مجید کی انٹھویں سورۃ النحر انہیں کے اخراج پر نازل

ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو النضیر کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کر دی تاکہ انصار ان کی کفالت سے بکدوش ہو سکیں۔

اس جاوطن یہودی قبیلہ کے دو افراد خیبر میں آباد ہوئے انہوں نے قریش کے ساتھ مل کر ذوالقعدہ ۵۵ھ میں مدینہ کا محاصرہ کرنے کی کوشش کی۔ بنو النضیر کا خزانہ ۷۷ھ میں فتح خیبر کے موقع پر مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔

ماخذ : (۱) *Annal del' Islam* : Caetani (۱) بذیل ۱۸ھ
فصل ۳۸، ۵۸، ۲۳ و بذیل ۵۳، فصل ۱۰ تا ۱۳، (۲) ابن ہشام:
السیرة ص ۳۳، (۳) *Geschichte des Qorans* : Noldeke (۳)
ص ۱۵۳، (۴) یاقوت: معجم، طبع و حنفک، ۱: ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، دیگر کتب سیرت وغیرہ۔



النظام : ابراہیم بن سيار بن ہانی بن النخعی، بصرے کا ایک معتزلی عالم۔ اس نے بصرے میں تربیت پائی، لیکن زندگی کا آخری حصہ بغداد میں بسر ہوا اور وہیں ۲۲۰ھ/۸۳۵ء اور ۲۳۰ھ/۸۴۵ء کے درمیان وفات پائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بے حد اثر و رسوخ کا حامل تھا۔ ایک صاحب کمال شاعر، ایک ممتاز عالم لسانیات، لیکن سب سے بڑھ کر ایک نکتہ رس مناظر اور علم الخلاف و الجدل کے ماہر کی حیثیت سے اس کا شمار ثقافت عمد عباسیہ کی دلچسپ ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ اسلامی تصورات کے ارتقاء میں اس نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ الہیات نظری کا مطالعہ اس نے ابو النذیل الطلاف کی "مجلس" میں کیا، لیکن جلد ہی اس نے الگ ہو کر ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھ دی۔ بصرے میں اس نے مائیت کے خلاف اس جدوجہد کو سرگرمی سے جاری رکھا جو اس کے استاد نے شروع کر رکھی تھی، لیکن اس نے اپنی ملاہیتوں سے زیادہ تر دھرت کے ابطال میں کام لیا جس سے وہ بخوبی واقف تھا۔ النظام پہلا شخص تھا جس نے اس جدوجہد کی ابتدا کی جو مسلمانوں نے صدیوں تک ایشیائی نوافلاطونی فلاسفہ کے خلاف جاری رکھی اور جس کے سلسلے میں الغزالی کی تہافت کو سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ بغداد میں اس کے مرجعہ اور جریہ خیال کے فلسفیوں اور علمائے حدیث و فقہ سے بڑے مناظرے ہوتے رہے۔ اس نے ان کی نظریات کو جن کا سنی العیات میں

۲۰ تا ۵۳؛ (۳) الاشعری: مقالات، طبع Ritter، بدم اشاریہ: (۵)
 السید الرضی: کتاب اللالی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۶)
 ابغدادی: کتاب الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۶؛ (۷) کتاب
 الفہرست، در IV. Z. K. M. ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ (۸) ابن حزم: کتاب
 الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۹) الشمرستانی: کتاب الملل و
 النحل، طبع Cureton، ص ۳۷ تا ۴۱۔



التنفری : محمد بن عبد الباق، ایک صوفی، جنہیں صوفیہ
 کے تذکرہ نگار بالعموم "نظر انداز کر گئے" ہیں۔ وہ چوتھی صدی ہجری/
 دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے اور بقول حاجی خلیفہ ان کی
 وفات ۳۵۳/۹۶۵ء میں ہوئی۔ ان کی نسبت شہر نمرکی طرف ہے، جو
 عراق میں واقع ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک مجموعے میں دعویٰ کیا
 گیا ہے کہ انہوں نے اپنے افکار کو اس زمانے میں قلمبند کیا جب وہ
 نمر اور نبل کے علاقے میں مقیم تھے۔ التنفری کے ادبی آثار میں سے
 دو کتابیں موافق اور مخاطبات اور چند اجزائے متفرقہ محفوظ ہیں۔ یہ
 قرین قیاس نہیں کہ التنفری نے اپنی نگارشات کو خود مرتب اور مدون
 کیا۔ ان کے بڑے شارح عقیف الدین التلسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء)
 کے قول کے مطابق ان کے بیٹے یا پوتے نے ان کی منتشر تصانیف کو
 جمع کر کے انہیں اپنی ترتیب کے مطابق شائع کیا۔ موافق کے ۷۷
 ابواب ہیں، جو طوالت کے اعتبار سے کم و بیش ہیں۔ موافق زیادہ تر
 مختصر ملفوظات اہلیہ کا مجموعہ ہے، جو تعلیمات تصوف کے خاص خاص
 موضوعات سے متعلق ہے اور انہیں الثاقبی یا السامی حیثیت دی جاتی
 ہے۔ مخاطبات بھی نفس مضمون کے اعتبار سے اسی کے مشابہ ہے اور
 اس کے ۵۶ ابواب ہیں۔ تصوف میں التنفری کا اہم ترین اضافہ اس کا
 مسئلہ وقفہ ہے۔ یہ لفظ جس کے طریق استعمال ہی سے اس کے
 خاص اصطلاحی معنی کا اندازہ ہو جاتا ہے، مفہوم "صوفی کی اس حالت
 (وقفہ) پر دلالت کرتا ہے جس میں صوفی بلا واسطہ خدائی آواز سنتا ہے
 اور شاید یہ بھی کہ وہ خود بخود لکھنے لگتا ہے (آج کل کی اصطلاح میں
 اسے Automatism کہتے ہیں)۔ موقف صوفی کی اس کیفیت کا نام
 ہے جس میں وقفہ کو معرفت سے اور معرفت کو علم سے برتر سمجھا
 جاتا ہے۔ واقف کسی اور شے کی نسبت خدا سے قریب تر ہوتا ہے
 اور ہر ایک حد و قید سے آزاد اور دائرہ بشریت سے قریب قریب ملوث

خاصا رد عمل نظر آتا ہے، سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ
 معتزلہ کا داستان بغداد بھی اس کے تصورات کی مخالفت کے باوجود ان
 سے خاصا متاثر ہوا۔ النظام کی حیثیت دراصل ایک عالم الہیات کی
 ہے۔ اس کے انکار پر دو رجحانات غالب ہیں: توحید باری تعالیٰ کے
 مسئلے میں اس کا پر جوش انہماک اور مطالعہ قرآن سے اس کا دلی
 شغف، جس کی بنا پر اس نے الہیات اور علم الاخلاف کے دیگر تمام
 مآخذ کو نظر انداز کر دیا۔ مذہب سے اس کی دلچسپی کی نوعیت بنیادی
 طور پر عقلی تھی جس میں بظاہر جذبات کی کار فرمائی بہت کم تھی۔
 انہماک کے مخالفین اسے دھری قرار دیتے تھے، لیکن یہ گویا اس کے
 نظام الہیات کے بنیادی تصور کو سرے سے غلط سمجھنے کا نتیجہ تھا،
 تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کے دینی عقائد کے اولین اصول وضع
 ہوئے تو دھریوں سے مناظرے کی بدولت اور بعد ازاں ان اصول و
 عقائد نے کچھ ایسی صورت اختیار کی کہ النظام کے ہاتھ میں اگر
 اسلام کی اہمیت کچھ عجیب و غریب سی ہو کر رہ گئی۔ اس نے اس
 ضمن میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ اسے تقریباً "سب مسلمانوں حتیٰ
 کہ معتزلہ کا بھی ہدف طاعت بنا دیا۔ بہر حال سب سے پہلے النظام
 ہی نے سنی الہیات کے بنیادی مسائل کی تصریح کی۔ اس کی
 نگارشات ضائع ہو چکی ہیں، لیکن ان کے خاصے اجزا محفوظ ہیں، جو
 زیادہ تر اس کے شاکرہ الجائزہ کی تصانیف میں ملتے ہیں۔ الجائزہ بدعت
 پر قلم اٹھانے والوں نے جو تعلیمات النظام سے منسوب کی ہیں، ان
 میں سے اکثر اس کے تلامذہ ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، اگرچہ
 الجائزہ کی رائے میں ان کی اصل صورت ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکی۔
 ابغدادی نے کتاب الفرق میں اس کی الہیات کی جو صراحت کی ہے
 وہ غالباً الراوندی سے ماخوذ ہے۔ یہ غلط بیانی اور کسی کے نظریات کو
 عملاً توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ایک خاص مثال ہے۔ اس کی
 الہیات کے نمایاں پہلوؤں اور اس کے مذہب کے بارے میں رک بہ
 معتزلہ اس کے الہیات کے مسائل کے متعلق رک بہ "آ" بذیل

ملہ۔

مآخذ : (۱) الجائزہ: کتاب الجوان، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمواضع
 کثیرہ، بالخصوص ۱: ۱۶۷ تا ۱۶۹ (در بارہ تفسیر قرآن) ۱: ۵۱ تا ۵۲ (در بارہ
 ظہور و کون)؛ (۲) الجائزہ: کتاب الانتقاد، طبع Nyberg، قاہرہ ۱۹۲۵ء
 بدم اشاریہ؛ (۳) ابن عقیبہ: تلویل مختلف الحديث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص

ہو کر تجرد حاصل کر لیتا ہے۔ انفزی قطعی طور پر اس بات کا قائل ہے کہ اس دنیا میں خدا کا دیدار ممکن ہے کیوں کہ وہ لکھتا ہے کہ اس دنیا کا رویا معنوی کے رویا کی تیاری ہے۔ متعدد مقامات پر انفزی نے ممدی کے مسئلہ پر کھل کر بحث کی ہے، بلکہ خود ممدی ہونے کا مدعی ہے بشرطیکہ اس دعویٰ کے بارے میں اس سے منسوب عبارات صحیح ہوں۔ زیدی نے بظاہر انفزی کے اسی قسم کے دعووں کے پیش نظر اس کو صاحب الدعاویٰ والاضلال کہا ہے، تاہم التلمسانی ان عبارتوں کی تاویل باطنی اور متصوفانہ طریق سے کرتا ہے۔ ہر کیف معنف کے عام رویے اور طرز عمل کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ اس نے اپنے متعلق ایسے بلند آہنگ دعاوی کیے ہوں گے۔ انفزی اپنی نگارشات میں ایک بے باک اور جدت طراز مفکر نظر آتا ہے۔ اپنے مشہور و معروف پیش رو الخلق سے بلاشبہ بے حد متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنے آپ کو کسی کا احسان مند تسلیم نہیں کرتا۔ اسے اپنے موقف کی صداقت اور حقیقت پر پورا پورا اور والحق یقین تھا۔

ماخذ : D.S. Margoliouth : Early Develop

'ment of Muhammedanism' من ۱۸۶ تا ۱۹۸؛ (۲) 'The Mystics of Islam : R.A. Nicholson' بموضع کثیف۔

○

الْأَنفُسُ وَالرُّوحُ : (۱) لُفْسُ : (ع) 'جمع: نفوس' انفس عربی زبان میں یہ لفظ کثیر المعانی ہے اور اس کے یہ معانی اکثر و بیشتر مجازی ہیں اور جیسا کہ معلوم ہے عربی میں مجازات کا میدان بڑا وسیع ہے۔ عرب ال لغت نے لُفْس کے سولہ معانی بیان کیے ہیں: 'جان'، 'روح'، 'خون'، 'جسد'، 'بدن'، 'نظریہ'، 'فہم'، 'ذات'، 'تمام' کا تمام (پورا)، 'حقیقت امر'، 'عقمت و کبر'، 'ارادہ'، 'عزت'، 'ہمت'، 'حیث'، 'عقوبت'، 'سزا'، 'غیب'، 'کنہ' و جوہر۔ جلوبنفہ کے معنی جان دینا اور خرچت نفس کے معنی جان لگنا اور موت واقع ہونا ہے۔ لُفْس بمعنی خون (دم) بھی مجازی معنوں میں مستعمل ہے، اس لیے کہ خون نکل جانے سے موت واقع ہو جاتی ہے۔

لُفْس کی دو قسمیں ہیں: لُفْس الرُّوح جو زندگی کا سبب اور باعث ہے اور لُفْس العقل جس سے برے بھلے میں تیز کی جاتی ہے، اس لیے لُفْس الروح کو لُفْس الحیات اور لُفْس العقل کو لُفْس التیز بھی کہتے ہیں۔ حالت نیند میں لُفْس العقل انسان سے جدا ہو جاتا ہے

البتہ لُفْس الرُّوح اس کے ساتھ رہتا ہے۔ روح نکل جائے تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ لُفْس مطمتہ اور لُفْس المارہ بھی لُفْس کی دو مشہور اقسام ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، بذیل مادہ لُفْس)۔ لُفْس کی دو اقسام یوں بھی بیان کی گئی ہیں: (۱) لُفْس الارضیہ، جس میں لُفْس نباتیہ، لُفْس حیوانیہ اور لُفْس انسانیہ شامل ہیں؛ (۲) لُفْس سلویہ، جو لُفْس فَلَکِیہ کا دوسرا نام ہے۔ صوفیہ کے نزدیک لُفْس کی پانچ اقسام ہیں: لُفْس حیوانیہ، لُفْس المارہ، لُفْس مطمتہ، لُفْس لوامہ، اور لُفْس مطمتہ۔ صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ روح کے مختلف نام ہیں۔ صوفیہ اور حکما کے ہاں ان ناموں کی مختلف تفسیلات و تشریحات ملتی ہیں۔ حکما لُفْس بشریہ کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ لُفْس)۔ اب اس اجمل کی تفصیل ملاحظہ ہو: (۱) قرآن مجید میں لُفْس اور اس کی جمع نفوس اور اللُفْس کا مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے جو حسب ذیل ہے: (۱) بیشتر مقامات پر ان کا مطلب ہے ذات انسانی یا فہم انسانی: (۳) [آل عمران: ۶۱]، (۴) [یوسف: ۵۳]، (۵) [الذّٰرئٰت: ۲۰]، (۶) [الذّٰرئٰت: ۲۱]۔

سورۃ الانعام، آیت ۱۳۰ میں انفسا اور انفسم سے مراد بھی اپنی ذات ہے۔ سورۃ الانعام میں بصورت جمع جان اور روح کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے (نیز ۵۰ آیت: ۱۶)۔

قرآن مجید میں لُفْس کے تین اوصاف بیان ہوئے ہیں: (۱) لُفْس المارہ: شرکی جانب مائل کرنے والا لُفْس یہ لُفْس مجرم، سرکش اور خود سر لوگوں کا ہوتا ہے۔ (۲) [یوسف: ۵۳] اس طرح حضرت یوسفؑ نے اس حقیقت کا اظہار کیا کہ لُفْس بشری تو برائی کی جانب رجحان رکھتا ہے۔ ہدیٰ تو سب انسانوں کے لُفْس میں موجود ہے، لیکن وہ مالک حقیقی اپنے رسولوں کو ایک لُفْس پیغمبری بھی عطا کرتا ہے جس کا رابطہ ہر دم اللہ تعالیٰ سے رہتا ہے اور وہ اپنے نیک بندوں کو اخلاقی لغزشوں اور گناہوں کی آلودگی سے بچائے رکھتا ہے۔

(۲) لُفْس لوامہ: ملامت کرنے والا لُفْس ہے: (۷) [القیامہ: ۲] چنانچہ جب مسلمان کوئی نیکی کرے تو یہ لُفْس خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس نیکی میں ہر قسم کی کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے اور اگر کوئی گناہ یا برائی سرزد ہو جائے تو یہ لُفْس ملامت کرتا ہے اور اس گناہ کو ندامت اور توبہ کی توفیق مل جاتی ہے۔

(۳) نفس مُتَمَتِّت: اطمینان والا نفس: (۸۹۹ [الفجر: ۲۷۷]) یہ وہ نفس ہے جسے اسلام کی حقانیت اور صداقت پر یقین محکم ہے اور جسے نہ تو شیطانی وسوسے متزلزل کر سکتے ہیں اور نہ نفسانی خواہشات فریب دے سکتی ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک یہ وہ مقدس نفس ہے جو رضاے الہی اور احکام شرعیہ میں بالکل مطمئن ہے اور مخالفت اور کراہت کے وہم سے بالکل پاک اور مبرا۔ یہ تین اصطلاحیں ہیں جو زیادہ تر بعد کی اسلامی اخلاقیات اور نفسیات کی بنیاد بنیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ لفظ ملائکہ کے لیے استعمال نہیں ہوا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



نقشبندیہ : محمد بن محمد براء الدین البخاری (۷۷۷ھ/۱۳۷۷ء تا ۸۹۰ھ/۱۴۸۹ء) سلسلہ نقشبندیہ کے بانی۔ ان کے لقب نقشبندیہ (لفظی معنی: معصوم) کی تشریح ”علم الہی کی لاثانی تصویر کھینچنے والا“ سے کی گئی ہے (The Darvishes: J. P. Brown، پارہ دوم، ص ۷۲) یا زیادہ صوفیانہ طرز میں ”اپنے دل میں مکمل حقیقی کا نقش رکھنے والا“ (مفتاح الحیۃ، جس کا حوالہ Ahlwardt نے فہرست مخطوطات برلن، عدد ۲۸۸ میں دیا ہے)۔ رشحات کے ایک مرثیے میں انھیں الشاہ کا جو لقب دیا گیا ہے، اس سے مراد ”روحانی رہبر“ ہے۔ نسبت الادبسی سے یہ مراد ہے کہ ان کی نسبت روحانی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تھی۔ ان کے ایک مرید صلاح بن المبارک نے اپنی تصنیف مقالات ”سیدنا الشاہ نقشبندیہ“ میں ان کے فتاویٰ جمع کیے ہیں۔ انھیں سے مصنف رشحات عین الحیۃ (۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) نے مواد حاصل کیا اور جس میں بے شمار اقتباسات بظاہر خود خواجہ نقشبندیہ کی زبانی، لیکن فارسی سے عربی میں ترجمہ کر کے عبدالحجید بن محمد الثانی نے اپنی کتاب المہدات فی الوردیہ فی حقائق اجلاء النقشبندیہ (قاہرہ ۱۳۰۶ھ) میں دیے ہیں۔ حضرت نقشبندیہ کی ولادت بخارا سے ایک فرسخ کے فاصلے پر ایک گاؤں کنک ہندوان میں ہوئی، جسے بعد میں کنک عرفان کہا جانے لگا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں انھیں محمد بابا التماسی سے تصوف کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ چنانچہ (یہ گاؤں رمین سے ایک میل اور بخارا سے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے)۔ ان کے طریقے میں ذکر بالجر ہوتا تھا، لیکن خواجہ نقشبندیہ نے علاء الدلولہ عبدالخالق انجدوانی (م ۵۷۷ھ) کے طریقے کو ترجیح

دی، جو ذکر خفی کرتے تھے۔ اس سے ان کے اور التماسی کے دیگر مریدوں کے درمیان کشیدگی پیدا ہو گئی، لیکن بالآخر التماسی نے تسلیم کر لیا کہ نقشبندیہ حق پر ہیں، چنانچہ بستر مرگ پر انھیں اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ التماسی کی وفات کے بعد وہ سرقد چلے گئے اور پھر بخارا جنس انھوں نے شادی کی اور وہیں سے اپنے آبائی گاؤں میں واپس چلے آئے۔ بعد ازاں وہ سن گئے، جنس انھوں نے التماسی کے ایک خلیفہ امیر کمال کی زیر ہدایت اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصے تک بخارا کے قریب دو گاؤں میں رہے، جن کے نام زور تون اور ابکہ بتائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد سات سال تک، امیر کمال کے ایک خلیفہ عارف الدیک کرانی سے تعلیم حاصل کی۔ پھر انھوں نے سلطان غلیل کے پاس بارہ سال ملازمت کی، جن کے منصب شاہی تک پہنچنے کا ذکر ابن بطوطہ (۳۹۷ھ) نے کیا ہے اور جس کا دارالحکومت سرقد تھا۔ اس بلاشلہ کے زوال (۷۷۷ھ/۱۳۷۷ء) کے بعد وہ زور تون واپس آئے، جنس سات سال خدمت خلق اور جانوروں کی دیکھ بھل اور آئندہ سات سال راستوں کی مرمت کرنے میں صرف کیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زندگی کے آخری سال اپنے وطن میں گزارے۔ رشحات کے بیان کے مطابق انھیں وہیں دفن کیا گیا۔ جس گاؤں میں ان کا مزار ہے اس کا نام Vamberey نے بودین Baveddin دیا ہے (Travels in Central Asia، 1864) جو بخارا سے دو فرسخ کے فاصلے پر ہے اور جنس اس کے قول کے مطابق لوگ زیارت کے لیے چین کے دور دراز اقطار تک سے آتے ہیں، بجائیکہ بخارا کے لوگوں کا معمول تھا کہ وہ یہاں ہر پختہ آیا کرتے ہیں۔ اس گاؤں اور بخارا کے درمیان آمدورفت کا ذریعہ تین سو گدھے تھے، جو یہاں کرایہ پر ملتے تھے۔

تذکرہ نگاروں نے ان کا تعلق مختلف مقالات اور اشخاص کے ساتھ بتایا ہے۔ ہرات میں امیر حسین (بن غیاث الدین الغوری، دیکھیے ابن بطوطہ، حوالہ مذکور) نے ان کے اعزاز میں ایک فیاضت کی مگر انھوں نے کھانے سے انکار کر دیا اور اس کھانے کو خیرات کے طور پر دینا پڑا۔ سرخس میں بھی وہ اس امیر کے ساتھ تھے۔ انھوں نے دو یا تین حج کیے اور ہندو، نیشاپور اور تائی آباد بھی گئے۔ علاء الدین عطار البخاری (م ۸۰۲ھ) کی درخواست پر محمد بن محمد الطاطلی البخاری نے ان کے مخطوطات کو جمع کیا (موزہ بریطانیہ، عدد ۲۳۹۳)

(Add.)۔ حدائق میں ان کی فارسی تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔

مآخذ : مذکورہ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) 'نعمات الانس'

عدد ۳۳۲، (۲) 'شقائق النعمانیہ' ترجمہ Rescher، ص ۱۴۵۔

○

نکاح : (ع) : ماہہ ن۔ ک۔ ح (نکح) سے مصدر

معنی عقد ازدواج، شادی بیاہ، معاملہ تزویج، یعنی "یک ایسا شرعی معاہدہ جس کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان جنسی حلق جائز اور اولاد کا نسب صحیح ہو جاتا ہے اور زوجین کے درمیان واپائی حقوق و فرائض پیدا ہو جاتے ہیں (نزہل الرحمٰن: مجموعہ قوانین اسلام، ۵۱: ۵۲ دفعہ ۳ وغیرہ)۔

اسلام سے پہلے عرب میں نکاح کے تقریباً آٹھ طریقے رائج تھے۔ اسلام نے اس میں سے ایک کے سوا تمام طریقوں کو ختم کر دیا۔ نکاح کا یہی طریقہ شرفائے عرب، بالخصوص قریش و خاندان بنو ہاشم میں مروج تھا اور یہ "ملت ابراہیمی" کی باقیات میں سے تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام اجداد و جدات کے نکاح اس طریقے سے مطابق انجام پائے تھے، البتہ دور جاہلی میں بہت سی غیر ضروری رسموں کا اضافہ کر لیا گیا تھا، جن سے بالخصوص عرب معاشرے میں عورت کی سماجی اور معاشرتی حیثیت متاثر ہو رہی تھی۔ اسلام نے ان تمام بیہودہ رسموں کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے اللآوسی: بلوغ الارباب، ۲: ۲۶۰ تا ۲۱۵، محمد جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کی اہمیت واضح کرتے ہوئے اسے اپنی سنت قرار دیا اور اس کے تارک کو وعید سنائی کہ وہ ہم میں سے نہیں (الیستی: السنن الکبریٰ، ۷: ۷۷ وغیرہ)۔ ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا: اسلام میں مجرد رہنے (ضرورت) کی کوئی گنجائش نہیں (احمد بن حنبل: مسند، ج ۳، ح ۲۸۳۵)۔ ایک اور روایت میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے (مسند رک حاکم، ۲: ۱۲)۔ انہی روایات کی بنا پر فقہانے لکھا ہے کہ جذبات میں پہچانی کیفیت (توکل) اور نکاح کی قدرت ہونے پر نکاح فرض، بدکاری میں مبتلا ہونے کے اندیشے پر واجب اور حالت اعتدال میں نکاح سنت مؤکدہ (مگر نفل نماز سے افضل) ہے (مجم الفقه الحنبلی، ۲: ۸۰، علم الفتنہ، ص ۲۸۰ وغیرہ)۔

(۲) نکاح کا مسنون طریقہ: نکاح کا پیغام بھیجنے سے پہلے فریقین یا ان کے اعزہ کو ایک دوسرے کے حالات، عادات اور حسب و نسب وغیرہ کی خوب تحقیق کر لینا چاہیے۔ احادیث میں عورت کے دینی رجحان کو بالخصوص زیادہ ملحوظ رکھنے کی ہدایت ملتی ہے۔ اس موقع پر مرد و عورت کا ایک دوسرے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا گیا ہے مزید اطمینان کرنے کے لیے استخارہ کرنا بھی مسنون ہے (علم الفتنہ، ص ۶۸۱ تا ۶۸۲)۔ جب کوئی مرد کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے یا برعکس صورت ہو تو اس پیغام کا جواب ملنے تک کسی تیسرے شخص کا اس گھر میں پیغام بھیجنا منع (مکروہ) ہے۔ پیغام قبول ہونے کی صورت میں دونوں کی رضا مندی سے نکاح کے لیے دن کے نفیس کی جانی چاہیے۔ مستحب یہ ہے کہ نکاح جمعہ کے دن مسجد میں (سلاطی کے ساتھ) کیا جائے۔

مجلس نکاح میں اگر غیر لوگ ہوں تو دلہن کو شریک مجلس نہ کیا جائے، بلکہ اس کا ولی یا عاقلہ ہانڈ ہونے کی صورت میں اس کا بااختیار وکیل اس کی نیابت کے فرائض انجام دے۔ اس موقع پر بالغ دلہن کی رضا مندی بھی ضروری ہے (دیکھیے ذیل)۔ دلہن کا ولی یا اس کا وکیل یا اس کی اجازت سے کوئی تیسرا شخص نکاح کا خطبہ مسنونہ پڑھے، جس کا سننا ہر سماع پر واجب ہے۔ بعد ازاں وہ دو نامزد کردہ گواہوں کی موجودگی میں دلہا سے ایجاب و قبول کرائے۔ یہ ایجاب و قبول بصریہ ماضی ہونا چاہیے یا ایک ماضی اور دوسرا مستقبل یا ایک امر اور دوسرا مستقبل۔ ایجاب و قبول کے موقع پر دلہا کے سامنے دلہن کا اور اس کے والد کا نام اس طرح لیا جائے کہ تمام حاضر لوگ سمجھ جائیں کہ کس خاتون سے دلہا کا نکاح ہو رہا ہے۔ اس موقع پر ہر کاتین بھی ضروری ہے، جو ہر شخص کی اپنی اپنی استطاعت کے مطابق ہونا چاہیے (نیز رکب بہ مر)۔ بعد ازاں دعا کی جائے اور کوئی میٹھی چیز (مثلاً "چھوہارے وغیرہ) حاضرین میں تقسیم کی جائے، اور پھر عائدین کے اعزہ کو مبارکباد دی جائے۔ شب زفاف گزارنے کے بعد مستحب ہے کہ دلہا اپنے دوست احباب اور اعزہ و اقارب کو دعوت (ولیمہ) کھلائے۔ اس کا کھانا اور کھانا دونوں باعث ثواب ہیں (عبد الفکر: علم الفتنہ، ص ۶۸۰ تا ۶۸۱)۔

دلہن کی رضا مندی ہاں کرنے، خاموش رہنے یا مسکرانے سے اور ناراضگی انکار کرنے یا رونے سے ظاہر ہوتی ہے (ہدایہ، ج ۲)۔

دو گواہوں (دو نون مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں) کی موجودگی (امام مالکؒ کے نزدیک اس کے بجائے اعلان عام، اگرچہ بذریعہ دف ہو) عورت کا نام محرم ہونا، نابالغ اور دیوانہ ہونے کی صورت میں اس کے ولی کی اجازت، کفو سے باہر نکاح کرنے کی صورت میں کنواری لڑکی کے ولی کی اجازت، اگر نکاح ولی کر رہا تو اس کا عاقل بالغ ہونا، مہر کی تقسیم اور نکاح کو کسی مدت کے ساتھ محدود نہ کرنا وغیرہ۔ نکاح کے گواہوں کا امام شافعیؒ کے نزدیک عادل و صالح ہونا بھی شرط ہے، مگر احناف کے ہاں یہ پابندی غیر حاضری ہے۔

تعدد ازدواج: اسلام میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہے، مگر یہ اجازت ”عدل“ کے ساتھ مشروط ہے۔ بعض علما (مثلاً مفتی محمد عبدہ اور مفتی رشید رضا وغیرہ) کے نزدیک حکومت ان شرائط کے مطابق قانون بنانے اور اسے وضع کرنے کی مجاز ہے، چنانچہ متعدد اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج سے روکنے کے قوانین موجود ہیں، جبکہ علما کی اکثریت ان قوانین کے خلاف ہے۔

ایک صحیح نکاح کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان دائمی رشتہ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور مرد عورت کو اپنے گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس سے جسمانی مقاربت کا اور شریعت کے احکام کے تحت اس سے دیگر قسم کے فوائد حاصل کا حق رکھتا ہے۔ دوسری طرف بیوی اپنے خاوند سے اپنے لباس، کھانے پینے اور قیام و رہائش (بقدر استطاعت) کے حقوق کا استحقاق رکھتی ہے نیز وہ اپنے مہر کی فوری یا مؤخر وصولی کی بھی حقدار ہو جاتی ہے، نیز نکاح سے حرمت معاہرت، تولید نسل، ثبوت نسب اولاد اور اولاد کا حق وراثت فیما بین الزوجین بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

حسن معاشرت: مرد و عورت نکاح کے ذریعے دائمی رفاقت کا عہد کر کے زندگی کا ایک نیا سفر شروع کرتے ہیں۔ اسی لیے اس سفر میں انہیں ایک دوسرے کی مدد، تعاون اور سہارے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن و حدیث میں انہیں ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اسلوبی سے گزر بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے، سورۃ النساء میں ارشاد ہے: ”اور تم ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح سے رہو سمو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ اس میں کوئی بڑی بھلائی پیدا کر دے“ (۴۱ النساء: ۱۹) نیز فرمایا ”مرد عورتوں پر حاکم ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

ولی حسب ذیل افراد میں سے بہ ترتیب ذیل ہو سکتا ہے: (۱) آبائی رشتہ میں قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۲) باپ کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۳) دادا کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۴) ماں اور اس کے رشتہ دار مرد اور عورتیں، تقسیم وراثت کے اصول پر؛ (۵) ان کی عدم موجودگی میں قاضی یا اس کا مقرر کردہ نمائندہ، یا ان کا خود منتخب کردہ کوئی نمائندہ۔

(پ) کفو: کفویت سے مراد نسب، اسلام، حریت، دیانت، مال اور معیشت میں یکسانیت ہے۔ عام حالات میں اگر نکاح دہن اور اس کے اولاد کی باہمی رضامندی سے انجام پایا تو کفو کا اصول غیر موثر ہوتا ہے، تاہم اگر نکاح غیر کفو میں کیا جائے اور اس پر لڑکی یا اس کا ولی رضا مند نہ ہوں، تو اس نکاح کو عدالت میں چیلنج کیا جاسکتا ہے (دیکھیے فتاویٰ عالمگیری، ۲۹۰: ۲۹۳)۔

(۳) محرمات: نکاح: چند موانع کی بنا پر بعض عورتوں سے نکاح حرام اور قطعی ناجائز ہے، ایسی عورتوں کو فقہ میں ”محرمات“ کہا جاتا ہے۔ ان موانع میں پہلی قسم موانع قسبہ کی ہے، جس کے مطابق ماؤں، بہنوں، بیٹیوں، صیہوں، خالائوں، بھتیجیوں اور بھانجیوں وغیرہ سے، خواہ وہ کتنی ہی پشت پہلے کی یا بعد کی ہوں، نکاح حرام اور ناجائز ہے، موانع کی دوسری قسم موانع رضایہ ہے، جس کے تحت رضاعی ماں، بہن، بیٹی (ریبہ) وغیرہ سے نکاح ناجائز ہے، تیسری قسم موانع ازدواجی کی ہے، جس سے بیوی (مدخولہ) کی بیٹی یا باپ کی منکوحہ وغیرہ سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے، موانع کی ایک اور قسم موانع سببہ (کسی سبب سے حرمت) کی ہے، جس سے دوران عدت میں یا کسی کی منکوحہ یا پانچویں شادی، ایک ساتھ دو بہنوں یا کوئی ایسی دو رشتے دار خواتین کو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو ان کا باہم نکاح ناجائز ہو، نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے (ان کے بارے میں عدالتی نظائر کے لیے دیکھیے مجموعہ قوانین اسلام، ص ۱۵۵ تا ۱۸۰)۔

(۴) نکاح کے ارکان: عام طور پر تمام مکاتب فکر کے نزدیک نکاح کے دو ارکان ہیں: ایک ایجاب، دوسرا قبول، تاہم ان دو کا باہم مربوط ہونا، کہ ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی موقع پر دونوں انجام پائیں بھی، بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ بعض اشیاء صحت نکاح کے لیے ضروری ہیں، جنہیں نکاح کی شرائط کہا جاتا ہے۔ شرائط نکاح میں

نمرود کوش کا بیٹا یا پوتا تھا۔ محدث ابن کثیر نے اس کو دو نسب نامے نقل کیے ہیں۔ پہلے نسب نامے کی رو سے وہ کنعان بن کوش بن سام بن نوح کا اور دوسرے کی رو سے وہ قاح بن عابر بن صالح بن ارغند بن نوح کی اولاد میں سے تھا (البدایہ والنہایہ، ۷: ۳۸، نیز دیکھیے المعبر، بعد اشاریہ)، مگر یہ دونوں نسب نامے اسرائیلی روایات پر مبنی ہیں جن کا اپنا پایہ محل نزاع ہے، چنانچہ ان نسب ناموں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ جدید محققین کے ہاں نمرود کے کوش کی اولاد میں سے ہونے کی حد تک اتفاق پایا جاتا ہے، اس سے آگے نہیں (Encyclopaedia Britannica، ۱۹۵۰ء، ۲۶: ۴۶۱)۔

الطبری نے مجاہد تاجی کے حوالے سے اسے دنیا کے چار بڑے حکمرانوں (نمرود، ذوالقرنین، سلیمان اور بخت نصر) میں سے شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانہ حکومت چار سو سال تک رہا (الطبری، طبع ڈھویہ، ۱: ۲۱۷، ۲۳۰ بعد)۔ ”چار سو سال“ سے اس کے پورے خاندان کی حکومت کا زمانہ مراد ہو سکتا ہے۔ بقول السعودی اس نے ساٹھ برس حکومت کی (السعودی: مروج، ۲: ۹۲)۔ حسب روایات یہود اس نے اپنے قبیلے والوں کی مختصر فوج سے آل یافث کو شکست دی اور تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ اس نے آذر کو اپنا وزیر (یا کوئی عمدے دار) بنا لیا۔ اس کے بعد وہ اپنی عظمت کے نشے میں خدا سے بیگانہ ہو گیا اور سخت قسم کا مشرک بن گیا (The Jewish Encyclopaedia، ۱۹۵۹ء، ۳۰۹)۔

حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں سکدانیوں کا سرکاری اور قومی مذہب شمس (نجوم) پرستی تھا۔ ان کے عقیدے میں سورج ہی سب سے بڑا دیوتا یا خدا تھا۔ نمرود خود کو اس سورج دیوتا کا مظہر یا اوتار قرار دیتا تھا اور اہل توحید کو اپنا اور اپنے مذہب کا باغی و منکر خیال کرتا تھا (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸، ۱۰۹، بحوالہ Legends of the Jews، ۱۸۵۵ء وغیرہ)۔ دور حاضر کے بعض محققین کے خیال میں نمرود کا نام بھی ان کے دیوتائے اعظم نین اب Nin-ib کے نام پر تھا اور اس کا اصل تلفظ نمرتو Numurth پان مرتو Nin-Murtu تھا، جو بعد میں استعمال ہوتے ہوئے نمرود بن گیا (Encyclopaedia Brit.، ۱۹۷۱ء)۔ چنانچہ وہ دیوتائے اعظم کا مظہر یا اوتار ہونے کی حیثیت سے خود کو خدائی اختیارات کا حامل خیال کرتا تھا اور اسی لیے اس نے حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ مناظرے میں یہ کہا کہ میں

ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس لیے بھی کہ مرد اپنا مال خرچ کرتے ہیں تو جو نیک بیسایا ہیں وہ اطاعت کرنے والی ہیں اور پیٹہ پیچھے اللہ کی حفاظت و توفیق سے (مل و آبرو) کی حفاظت کرتی ہیں (۳: [التساء] ۳۴)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی متعدد موقعوں پر عورتوں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی۔ آپؐ کا ارشاد ہے: ”تم میں سے بہتر وہ ہے جس کا سلوک اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا ہے اور میں اپنی بیویوں کے ساتھ حسن سلوک میں تم سب سے بہتر ہوں“ (مسلم: الحج، کتاب النکاح)۔ دونوں کے مابین تقسیم کار اس طرح کی گئی ہے کہ مرد کو باہر (کما کر لائے وغیرہ) کا اور عورت کو گھر (امور خانہ داری) کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے (۳: [التساء] ۲۴)۔ اپنی بیٹی حضرت فاطمہؑ اور ان کے خاوند حضرت علیؑ کے مابین آپؐ نے اسی طرح تقسیم کار فرمائی تھی جو دنیا بھر کے مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے مشعل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



تکبیر: رک بہ منکر و کبر



نمرود: (نمرود: بابل میں نمرود Nimrod) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں بابل کی آشوری سلطنت کا جابر و ظالم اور مشرک بادشاہ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیغمبرانہ دعوت کا شدید ترین مخالف۔

قرآن و حدیث میں کسی جگہ اس کا ذکر نام کی صراحت کے ساتھ نہیں آیا، البتہ قرآن مجید میں چند ایک مقامات پر اس کا ذکر نام لیے بغیر کیا گیا ہے۔ ان میں سے سب سے اہم مقام سورۃ البقرۃ میں ہے، جہاں ارشاد ہے: ”بھلا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جو اس غرور کے سبب سے کہ خدا نے اس کو سلطنت بخشی تھی، ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں جھگڑنے لگا۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے، وہ بولا کہ زندگی اور موت تو میں ہی دیتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے مغرب سے نکل دکھا، یہ سن کر کافر لا جواب ہو گیا (۲: [البقرۃ] ۲۵۸) تمام مفسرین کے خیال میں اس مقام پر نمرود کی طرف بھی اشارہ ہے (نیز دیکھیے ۲۹: [المکذبت] ۲۴)۔

ایک اور مشہور قول کیانی بادشاہ کی کاؤس کے بارے میں بھی ملتا ہے (الخوارزمی: مفاتیح العلوم) مگر یہ سب بے سند دعویٰ ہیں۔ خود عیسائی اور یہودی محققین بھی اس ضمن میں کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکے۔ بقول بعض یہ ہابی حکمران مردوک Marduk تھا جب کہ بعض دوسرے ماہرین ازود بار Izdobar کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ (The Jewish Encyclopaedia ۲۹: ۳۰۹، عمود ۲)۔ اس کے علاوہ دو خیال اور بھی نقل کیے گئے ہیں، مگر کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہیں۔ اس کی تصحیح کے لیے شاید تاریخ کو کچھ اور انتظار کرنا پڑے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



نوح : (ہابیل: Noah) ایک جلیل القدر اور صاحب شریعت نبی۔ حضرت آدمؑ کے بعد پہلے صاحب شریعت رسول (الہجری ۲/۱۰: ۳/۲۲۳) حضرت نوحؑ کی ولادت کا تخمینہ زمانہ ۳۸۰۰ تا ۲۸۵۰ ق۔ م قیاس کیا گیا ہے (تفسیر مابدی، ص ۳۲۸)۔ قرآن مجید (دیکھیے ۱۱: ۱۰۷) جہاں کوہ جودی کا ذکر آتا ہے اور توریت دونوں کے اشارات سے پتا چلتا ہے کہ نوحؑ اور قوم نوح کا مسکن سرزمین عراق تھی۔ ہابیل [آدمؑ کی کھدائی سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے (تفسیر القرآن، ۳۰: ۲۲ بعد)۔

حضرت نوحؑ نے ایک ہزار سال کی عمر پائی۔ اس میں سے انھوں نے ساڑھے نو سو سال تبلیغ و دعوت میں صرف کیے (۲۹: ۱۱)۔ دنیا میں اتنی طویل زندگی کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔ بقول ابن کثیر، انھیں منصب نبوت پچاس سال کی عمر میں ملا (البدایہ، ۱۰: ۱۰۱)۔

حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ کے درمیان بعض مرفوع احادیث کے مطابق دس قرون کا ذکر آتا ہے۔ اندریں صورت قرون سے صدی نہیں، بلکہ ”وقت اور زمانے کا یک دور“ مراد لیا جانا چاہیے جو ایک صدی سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے (البدایہ، ۱۰: ۱۰۱)۔ اس عرصے میں دنیا کے اس خطے (عراق) میں طرح طرح کی برائیاں اور مذہبی و معاشرتی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں۔ قرآن مجید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوم نوح اس وقت شدید ترین کفر و شرک میں مبتلا تھی (۱۱: ۱۰۷)۔

ہی زندگی اور موت دیتا ہوں، مگر جب ابراہیمؑ نے جواب میں سورج کو مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع کر کے کائنات کے خدائی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کیا تو نمود لا جواب ہو گیا [آدمؑ یہ ابراہیمؑ]

ہابیل میں نمود کا ذکر محض تین مقامات پر آیا ہے۔ دو مقامات پر اسے کوش کا بیٹا اور سورما شکاری کہا گیا ہے (پیدائش، ۱۰: ۸ تا ۱۰: ۱۰) تاریخ، ۱۰: ۱۱) جب کہ تیسری جگہ آسور کو ”سرزمین نمود“ بتلایا گیا ہے (میکا، ۵: ۶ تا ۵: ۷)۔ ہابیل میں کسی جگہ بھی حضرت ابراہیمؑ اور نمود کے باہمی مباحثے یا مناظرے کا ذکر نہیں ملتا، اسی بنا پر مستشرقین وغیرہ نے قرآن مجید میں مذکورہ بالا مناظرے کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ لیکن اول تو موجودہ ہابیل کا پایہ استناد ہی مشتبہ ہے [آدمؑ یہ (۱) تورات، (۲) انجیل، دوسرے کسی واقعے کا عدم ذکر اس کے عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں جوں جوں انسانی تحقیق و تفتیش کے قدم آگے بڑھ رہے ہیں، محققین کو قرآنی صداقت کا ثبوت ملتا جاتا ہے۔ چنانچہ Encyclopaedia Britannica (چودھواں ایڈیشن، ۳۰: ۱۱۵) میں اعتراف ہے کہ نصف صدی پہلے ان قصوں کو بے اصل اور نامعتبر سمجھا گیا تھا، وہ خیال اب مزید تحقیق سے غلط ثابت ہو گیا ہے، یہاں تک کہ نمود کے ساتھ مناظرہ ابراہیمؑ کا قصہ بھی (تفسیر مابدی، ص ۱۰۸)۔

نمود کی ابتدائی زندگی اور خاتمے کے بارے میں یہود و نصاریٰ میں بہت سی بے سروپا کمائیاں مشہور تھیں، جو ابتدائی صدیوں میں مختلف لوگوں، بالخصوص کعب احبارؑ وغیرہ کی وساطت سے مسلم ادب خاص طور پر تاریخ اور تفسیر پر اثر انداز ہوئیں، حالانکہ ان قصوں کی کوئی سند موجود نہیں ہے (دیکھیے مثلاً اللہبری، یہود اشاریہ، ۱: ۱۷۵)۔ قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۳۶ تا ۳۷، الکسانی: عراق، ۱۳۵: ۱۳۹ تا ۱۳۹)۔

نمود کے بارے میں اتنا تو یقینی ہے کہ یہ انتہائی طاقتور اور بہت بڑا حکمران تھا، جس کی حکومت کی حدود بہت وسیع تھیں (پیدائش، باب ۱۰، میں مختلف علاقوں کے نام گنوائے گئے ہیں)۔ تاہم یہ مسئلہ ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ اس سے کوئی حکمران شخصیت مراد ہے۔ بعض مسلمان مورخین نے پیشدادی سلسلے کے مشہور ایرانی حکمران شہاک کو اس کا مصداق قرار دیا ہے (اللہبری، ۲: ۲۵۳) مگر خود اللہبری نے اس کی تردید کی ہے (۲۲۳ تا ۲۲۴) جب کہ

گئی۔ اس موقع پر حضرت نوحؑ نے مذکورہ افراد کو (جانوروں کو چلی، انسانوں کی وسطی اور پرندوں کو پلائی منزل میں) سوار کیا اور کہا: بسم اللہ نَحْرُحًا وَنَحْرُسًا ﴿۱۱﴾ [تو: ۳۱] یعنی اللہ کے نام سے ہی اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا ہے۔

ابن کثیر (البدایہ ۱: ۱۱۶) کے مطابق یہ طوفان ۱۵۰ دن تک رہا، مگر تورات میں ۱۵۰ دنوں تک پانی کے چڑھنے اور ۱۵۰ دنوں میں اترنے کا ذکر ہے، جب کہ یہودی روایات میں ۳۶۵ دنوں میں کشتی کے پہاڑ پر اترنے کا ذکر ملتا ہے (The Jewish Ency- clopaedia ۲۰: ۳۲۰)۔ اتنی بھاری مقدار میں پانی کے خشک ہونے میں بھی وقت لگتا ہے۔ جوہی پہاڑ کردستان کے علاقے جزیرہ ابن عمر کے شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ بائبل میں جو ارارات کا ذکر آتا ہے، وہ اسی سلسلہ کوہ کا معروف نام ہے اور جبل جوہی اسی سلسلے کا ایک پہاڑ ہے اور اسی پہاڑ نے ارارات اور کردستان کے سلسلہ ہائے کوہ کو باہم ملا دیا ہے۔ قدیم تاریخوں میں کشتی ٹھہرنے کی یہی جگہ بتائی گئی ہے۔ بائبل کی کھدائی سے جو آثار قدیمہ دریافت ہوئے ہیں ان سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ طوفان نوحؑ کا زمانہ ۳۲۲۲ ق م اندازہ کیا گیا ہے (عبدالجبار دریا بادی: مسائل و قصص، ص ۱۰۷)۔

قوم نوحؑ پر آنے والا یہ طوفان عالمگیر تھا یا مقامی؟ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مابہ النزاع رہا۔ تورت اور یہودی روایات اس کے عالمگیر ہونے کے حق میں ہیں، مگر قرآن مجید میں اس کے عالمگیر ہونے کا ذکر نہیں ملتا بعض مفسرین نے طوفان نوحؑ کا کل رقبہ چالیس ہزار کیلو میٹر (۳۰۰ x ۱۰۰) بتایا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ طوفان دو عظیم دریاؤں، دجلہ و فرات کے درمیان علاقے میں آیا تھا، لیکن چونکہ اس زمانے میں انسانی آبادی فقط اسی علاقے تک محدود تھی، اس لیے تباہی و بربادی کے لحاظ سے ﴿۱۱﴾ [تو: ۲۱] قسم کی آیات بھی منطبق ہو جاتی ہیں (دیکھیے روح المعانی، تفسیر مظہری، نیز سیوہاروی، ۱: ۷۶ و بعد) جبکہ بعض مفسرین نے اس طوفان کو عالمگیر قرار دیا ہے۔ بہر حال اس واقعے کی صدائے بازگشت ہر ملک اور ہر قوم میں سنائی دیتی ہے۔

اسرائیلی روایات کے تحت عام طور پر یہ مشہور ہے کہ طوفان کے بعد انسانی نسل فقط حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (حام، سام، یافث) سے چلی اور اسی بنا پر ان کو آدم ثانی بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن

۲۱ تا ۲۳)۔ مرور ایام سے انھوں نے مختلف انسان کی پرستش شروع کر دی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو یکسر فراموش کر دیا تھا (۷ [الاعراف: ۵۹] و بعد)۔ ان کے ہاں اس وقت زیادہ تر پانچ دیوتاؤں (سواع، یفوث، یعوق اور نسر) کی پرستش ہوتی تھی (۱۱ [تو: ۲۳])۔

حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کے ذریعے راہ راست پر لانے کی بڑی کوشش کی، مگر بے سود۔ قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس مقصد کے لیے رات دن ایک کر دیا تھا۔ ﴿۱۱﴾ [تو: ۵۵]۔ حضرت نوحؑ کی اس وعظ و نصیحت سے قوم ان کے سخت خلاف ہو گئی اور انھیں مجنوں و دیوانہ قرار دینے لگی (۵۳ [القمر: ۹])۔ جلد ہی انھیں صریح گمراہ ﴿۱۱﴾ [الاعراف: ۶۰] بھی کہا جانے لگا اور پھر قوم انھیں سنگسار کرنے کی دھمکیاں بھی دینے لگی (۲۱ [الشعراء: ۱۱۶])۔

بالآخر حضرت نوحؑ اپنی قوم کی اصلاح سے بالکل مایوس ہو گئے اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس قوم کی ہلاکت و بربادی کے سوا دنیا کی بقا و سلامتی کی کوئی سبیل نہیں، چنانچہ انھوں نے ہر طرف سے مایوس ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی ﴿۱۱﴾ [تو: ۲۱] تا ۲۷)۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کی دعا اور آہ و زاری قبول فرمائی ﴿۱۱﴾ [الصافات: ۷۵]۔ حضرت نوحؑ کو حکم ملا کہ ”تمہاری قوم میں سے جو لوگ ایمان لا چکے (سولا چکے)“ ان کے سوا کوئی ایمان نہ لائے گا۔ جو یہ کام کر رہے ہیں ان کی وجہ سے غم نہ کھاؤ اور ایک کشتی ہمارے حکم سے ہمارے درپردہ بناؤ ﴿۱۱﴾ [تو: ۳۱] تا ۳۷)۔

جب یہ کشتی تیار ہو چکی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو آنے والے طوفان اور اس سے بچنے کی تدابیر سے آگاہ کیا۔ اس موقع پر حکم آیا کہ ”تم کشتی میں ہر قسم کے (کار آمد و مفید) جانوروں میں سے جوڑا جوڑا (نر و مادہ) اور اپنے گھروالوں اور اہل ایمان کو سوار کر لو“ ﴿۱۱﴾ [تو: ۳۰] نیز دیکھیے روح المعانی، ۳: ۵۲ تا ۵۴)۔ تورت میں سات سات جوڑوں کا ذکر ہے، مگر اہل ایمان کا کوئی ذکر نہیں۔ اب بخور (زمین کی سطح واضح یا معروف معنوں میں کسی خاص طور) دیکھیے البدایہ، ۱: ۷۶) سے پانی جوش مارنے لگا اور آسمان سے بھی موسلا دھار بارش شروع ہو گئی۔ تورت میں ہے کہ چالیس دنوں تک (شب و روز) بارش ہوتی رہی اور پانی پہاڑوں سے پندرہ ہاتھ اوپر چڑھا (بدائش، ۶: ۷۶)۔ جلد ہی کشتی پانی میں اوپر اٹھ گئی اور چلنے

ضوء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لہذا یہ دعویٰ درست معلوم ہوتا ہے کہ نور عام اور وسیع تر لفظ ہے اور ضوء کا لفظ علم ریاضی اور علم طبیعی کی ایک اصطلاح ہے۔

ابن البیثم نے بصریات پر اپنی کتاب المناظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ خاص اس کے متعلق ایک رسالہ قول الحسن بن الحسن بن البیثم فی الضوء کے نام کے لکھا تھا جسے J. Baermann نے مع جرمن ترجمہ Z.D.M.G. ۳۶ (۱۸۸۲ء): ۱۵ تا ۲۳ میں شائع کیا ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



نور بخشش : محمد بن محمد عبداللہ المعروف بہ نور بخش (۵۷۹۵/۱۳۹۳ء تا ۵۸۶۹/۱۳۶۵ء) کے نام سے منسوب ایک مذہبی فرقہ یا جماعت۔

(۱) ہانی کے حالات زندگی: نور بخش کی سرگزشت حیات مفصل طور پر نور اللہ الشہری رکت ہائی کی تصنیف مجالس المؤمنین (مخطوطہ پارلین، عدد ۳۶۶ Ous. نیز دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی موزہ بریطانیہ) میں ملتے ہیں اور بڑی حد تک محمد بن محمد السمرقندی کے تذکرہ پر مبنی ہیں۔

۲۔ اس کی تعلیمات: وہ اپنی منظومات (غزلیات، مثنویات اور رباعیات) میں اپنی ذات کی اہمیت کے ساتھ ساتھ صوفیہ کے عقیدہ وحدت الوجود پر بہت زور دیتا ہے، مثلاً ”ہم نے لوح وجود سے ہر نقش ہموا کو مٹا دیا اور دیکھ لیا کہ عالم ہمہ صفات ہے اور عین ذات۔“ اس کی منشور تصنیفات میں ایک رسالہ عقیدہ ہے، جو غالباً فارسی میں ہے۔ اس کے علاوہ فقہ پر ایک عربی رسالہ اللہ الاحوط ہے۔ ان میں سے کوئی کتاب اب تک یورپ میں نہیں پہنچی۔

۳۔ فرنے کی تاریخ: مجدد: مجالس المؤمنین میں نور بخش کے دو خلیفے مذکور ہیں: اول: شمس الدین محمد بن یحییٰ اللہجانی اگیلانی، معروف بہ امیری، جو ایک دیوان کا مصنف تھا (مخطوطہ در موزہ بریطانیہ) نور جس نے شیراز میں ایک خانقاہ تعمیر کی، دوم: نور بخش کا بیٹا شاہ قاسم فیض بخش، جس کا ذکر پہلے پہل عراق میں اس وقت سنا گیا جب آق قویونکو سلطان یعقوب (۵۸۸۳/۱۳۶۹ء تا ۵۸۹۳/۱۳۸۹ء) کی اجازت سے اسے خراسان جانے دیا گیا تاکہ اپنی ”برکت“

مجید سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خاندان نور پر اللہ تعالیٰ کی خاص نظر التفات تھی اور حضرت ابراہیمؑ سمیت دنیا کے مشہور و معروف انبیاء کا آہلی تعلق انہیں کے خاندان سے تھا (۲۷ [الفہرست: ۷۷، ۸۳]، لیکن ان کے آدم ثانی ہونے کا کسی جگہ ذکر نہیں ملتا، بلکہ اس کے بجائے قرآن حکیم میں آیا ہے: اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے لوح کے ساتھ اٹھایا (سوار کیا)۔ (۷۱ [آئی اسرائیل]: ۳۳، نیز دیکھیے ۱۹ [مریم]: ۵۸) جس سے پتا چلتا ہے کہ نسل انسانی کی ہٹا اور پرورش میں حضرت نور کے تین بیٹوں (سام، حام، یا لث) کے ساتھ ان کے ان رفقاء کار نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا جنہیں اللہ تعالیٰ نے کشتی میں سوار ہونے کی وجہ سے بچا لیا تھا۔

قرآن مجید (اور تورات) سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نور کو اللہ تعالیٰ نے مستقل شریعت بھی عطا فرمائی تھی اور یہ کہ ان کی شریعت شریعت اسلام کے نسبتاً قریب تر تھی (۲۲ [التھوری]: ۳۳)۔ ابن کثیر نے بخش مرفوع روایات کے حوالے سے حضرت نور کے روزوں، ان کے حج اور ان کی وصایا کا بھی ذکر کیا ہے (البدایہ: ۱: ۸۸ تا ۱۱۹)۔ الازرقی (اخبار مکہ) وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضرت نور نے طوفان کے بعد بیت اللہ شریف کی تعمیر بھی مکمل کی تھی۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



نور : (ع) ’روشنی‘ ضوء (نیز ضوء) اور ضیاء کا مترادف۔ بعض مصنفین کے نزدیک نور کے مقابلے میں ضوء (ضیاء) زیادہ گہرے مفہوم کا حامل ہے (دیکھیے Arabic Lane: English Dictionary ’بذیل مادہ ضوء)۔ اس خیال کی بنیاد خود قرآن مجید کی اس آیت پر ہے جس میں سورج کو ضیاء اور چاند کو نور کہا گیا ہے (۱۰ [انعام]: ۵) ’ضو قلن اجرام (آفتاب) سے نکلے اور نور ان اجرام کی متکسر شدہ روشنی ہے جو بذات خود ضو قلن نہیں (چاند)۔ قرآن مجید میں یہ فرق ہر جگہ ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ آفتاب کے لیے یا بحر ضیاء ہے (۲۵ [الفرقان]: ۷، ۸ [النہا]: ۱۳) یا بحر ضیاء ہے (۱۰ [انعام]: ۵)۔ برخلاف اس کے مانتاب کو ہر جگہ نور یا سیر فرمایا گیا ہے (۷ [نور]: ۱۱، ۱۲ [انعام]: ۵، ۲۵ [الفرقان]: ۷، ۸) ’قرون وانی کے بہترین زمانے میں طبعی علوم اور علم الکائنات پر عرب مصنفین، (ابن البیثم، القزوینی وغیرہ) کی جو کتابیں لکھی ہیں ان میں وہ بڑی کثرت سے

مآخذ : متن میں مندرج ہیں: نیز دیکھیے مولوی محمد شفیع لاہوری: فرقہ نور بخشی، در اوری انٹل کالج میگزین لاہور، فروری و مئی ۱۹۳۵ء و اگست ۱۹۳۹ء۔

○

النَّوَوِيُّ : (یا النُّوَوِيُّ) محی الدین ابو ذکریا یحییٰ بن شرف بن مروی (النووی) کے اپنے بیہاء کے مطابق سیوطی: ورق ۵۳ ب) بن حسن بن حسین بن محمد بن جعد بن حزام حزامی الدمشقی، ایک شافعی فقیہ اور جلیل القدر مصنف۔ وہ ماہ محرم ۶۳۱ھ / اکتوبر ۱۲۳۳ء میں بمقام لوا پیدا ہوئے، جو دمشق کے جنوب میں علاقہ جولان میں واقع ہے۔ بچپن ہی سے ان میں قابلیت کے آثار نمایاں دیکھ کر ان کے والد ۶۳۹ھ میں ان کو مدرسۃ الرواحیہ دمشق میں لے آئے، جہاں پہلے تو وہ علم دین کی تحصیل کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ۶۵۱ھ میں وہ اپنے والد کے ہمراہ مشرف بہ حج ہوئے۔ ۶۵۵ھ میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اور دمشق کے مدرسہ حدیث الاشرفیہ میں ان کو ابو شامہ کی جگہ، جن کا انھیں دنوں انتقال ہو گیا تھا، متعین کر دیا گیا۔ اگرچہ زمانہ طالب علمی میں ان کی صحت بے حد خراب ہو چکی تھی، پھر بھی وہ انتہائی عسرت سے بسراوقات کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے تنخواہ قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا۔ ایک عالم اور شریف انسان کی حیثیت سے ان کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ وہ بلا خوف و خطر سلطان بیبرس کے پاس جا پہنچے اور اس سے درخواست کی کہ وہ اہل شام پر عائد کردہ خراج معاف کر دے اور مدرسین کے ساتھ یہ رعایت کرے کہ ان کی آمدنی میں جنگ کی وجہ سے کمی نہ آئے پائے، لیکن ان کی یہ کوشش بیکار ثابت ہوئی اور بیبرس نے النووی کو دمشق سے نکال دیا، کیونکہ صرف انھیں نے اس قسم کے استحصال کے جواز کے فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کیا تھا۔ انھوں نے ۶۷۷ھ میں بحر شادی نہیں کی اور چار شنبہ ۲۳ رجب ۶۷۶ھ / ۲۲ دسمبر ۱۲۷۷ء کو لوا میں اپنے والد کے گھر میں وفات پائی۔ ان کے مقبرے کا وہاں اب تک بہت احترام کیا جاتا ہے۔

النووی کی اعلیٰ شہرت آج تک قائم ہے۔ ان کو علم حدیث میں درجہ کمال حاصل تھا اور ان کے اصول فقہ علمائے متاخرین کی بہ نسبت زیادہ سخت تھے۔ انھوں نے مسلم کی مشہور ترین شرح کلمی (پاد) جلدوں میں طبع ہوئی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ)۔ اس شرح کے مقدمہ

سے وہاں کی عامل حسین میرزا کی ایک بیماری کا علاج کر سکے۔ اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر اسے شاہ اسماعیل صفوی (۹۰۷ھ / ۱۵۰۰ء تا ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء) کا تقرب حاصل ہوا۔ غفرلہ کے حوالے سے فرشتہ بیان کرتا ہے کہ شاہ قاسم کا ایک مرید شمس الدین ۹۰۲ھ / ۱۴۹۶ء - ۹۱۶ھ / ۱۵۰۰ء میں عراق سے کشمیر گیا، جہاں فتح خان نے بڑی عزت و تکریم سے اس کی پذیرائی کی اور اسے وہ اراضی واپس کر دی جو قبل ازاں جتی سرکاری ضبط ہو گئی تھی۔ قلیل عرصے کے اندر بہت سے کشمیری، خصوصاً جن کا تعلق چک قبیلے سے تھا، نور بخشی فرقے میں شامل ہو گئے۔ فرشتہ، ترجمہ Briggs، کلکتہ ۱۹۱۰ء)۔ بقول میرزا حیدر بن میرزا حسین (مصنف تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. ROSS، لندن ۱۸۹۵ء، ص ۲۳۵)، کشمیری پشتر ازیں حنفی العقیدہ مانی تھے۔ جب میرزا حیدر بن میرزا حسین نے اس ملک پر تصرف حاصل کیا تو اس نے الفقہ الاحوط کے بارے میں علمائے ہند کی رائے دریافت کی، جنھوں نے اسے لحدانہ تصنیف قرار دیا۔ اس پر اس نے فرقہ مذکور پر تشدد کر کے اسے نیست و نابود کرنا چاہا (نواح ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء)۔ اس فرقے کے متعلق اس کے اچھے ہوئے خاصانہ بیانات سے بعض یورپی مصنفین مغالے کا شکار ہو گئے ہیں۔ ہر کیف تشدد کے باوجود یہ فرقہ باقی رہا۔ I. Biddulph نے Tribes of the Hindoo Koosh (کلکتہ ۱۸۸۰ء) میں لکھا ہے کہ اس کے پیروؤں کی تعداد میں ہزار ہے اور ان کی اکثریت بلتستان میں شکر اور خیولور میں آباد ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس فرقے کے کچھ لوگ کشواڑ میں بھی آباد ہیں، جہاں انھیں گلاب سنگھ نے بلتستان فتح کرنے کے بعد جلاوطن کر دیا تھا۔ اسی کتاب میں ان کے معمولات کی بعض تفصیلات ملتی ہیں، لیکن ان میں انسانی رنگ آمیزی ہے اور الفقہ الاحوط دیکھے بغیر یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ درحقیقت یہ سلسلہ کیا ہے، شیعہ ہے یا سنی یا ان دونوں کے بین بین؟ (خود اس فرقہ کے علماء دو حصوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک حصہ خود کو اتباع مشرہوں کے قریب اور ان کا فرقہ خیال کرتا ہے۔ لیکن دوسرا فرقہ خود کو صوفی (ج = صوفی) کہتا ہے۔ اور اس بات کا مدعی ہے کہ ان کی جماعت کا اہل تشیع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک مستقل سلسلہ کے لوگ ہیں۔ یہ لوگ کچھ عبادتیں، اہلسنت کی طرح ادا کرتے ہیں اور کچھ اہل تشیع کی طرح۔ پاکستان کے شمال علاقہ جات میں واقع ریاست بلتستان میں ان کی اکثریت ہے)۔

بستان العارفین فی الزہد و التصوف (غیر مکمل)۔ دستخط (ص ۳۵ بعد) نے ان کی پانچ سو تصانیف کی فہرست دی ہے، جو تقریباً مکمل ہے۔ جو تصانیف ابھی تک قلمی نسخوں کی صورت میں محفوظ ہیں، ان کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمن: GAL: ۳۹۳: بعد و بعد اشاریہ، مطبوعہ تصانیف کی تفصیل سرکیس: معجم، عمود ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۹ میں ملے گی۔

مآخذ: (۱) ابن الخطار (م ۵۷۲۳/۱۳۲۳ء): تحفۃ الطالبین فی ترجمہ شیخنا امام النووی (کئی مرآت کے ساتھ)، قلمی نسخہ، Tubingen عدد ۱۸، (۲) الطاہوی (م ۹۰۲/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء): ترجمہ قطب الاولیاء... النووی، مخطوطہ برلن، ۱۷۲۲: ۲ ورق ۱۳۰ تا ۲۰۷ (Ahlwardt) عدد ۱۰۳۵: (۳) السیوطی: المنہج فی ترجمۃ النووی، مخطوطہ برلن، Wetzstein ۱۸۰۷: ۲ ورق ۵۳ الف تا ۶۸-ب (Ahlwardt) عدد ۱۰۱۲۶: (۴) البکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۵: ۱۵۵ تا ۲۱۸: (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد، بدون تاریخ، ۳: ۲۵۹ تا ۲۷۳: (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدرآباد ۱۳۳۹ھ، ۲: ۱۸۲ تا ۱۸۶۔



نیت: (ع) نیت قصد، ماہ ن وی، لونی، بیوی، معنی ارادہ کرنا، نیت کرنا، اعمل شری کا خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب، تقاضا یہ ہے کہ ان کی بجا آوری سے پہلے اس امر کا ارادہ کر لیا جائے کہ وہ شخص کس عمل کو سرانجام دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس ارادے کو جو، یا تو بلند یا دل ہی دل میں کیا جاتا ہے، نیت کہتے ہیں۔ نیت نہیں تو اس عمل کو باطل [رکعت باطل] سمجھا جائے گا۔

مختلف عبادات، مثلاً، وضو، غسل، نماز، زکوٰۃ، روزہ، اعتکاف، حج، قربانی وغیرہ کو سرانجام دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ان کی نیت کر لی جائے (احیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۳: ۳۲۶)۔ اس کے باوجود اگر ہم ہر مہلوت کے لیے نیت کے بارے میں فقہاء کی آرا کا جائزہ لیں تو معلوم ہو گا کہ ان کے ہاں صرف نیت صلوٰۃ ہی کے متعلق اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔

مزید برآں ضروری ہے کہ عمل سے فوراً پہلے نیت موجود ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ یہ اپنی خصوصیت کو محض ایک ارادہ (عزم) بن کر رہ جائے۔ پھر جب تک عمل پورا نہیں ہو جاتا، نیت کا قائم رکھنا

میں انھوں نے ہم تک صحیح مسلم کے پہنچنے کی اسناد بہ تفصیل لکھی ہیں اور فن حدیث کا بھی جائزہ پیش کیا ہے۔ شرح میں انھوں نے نہ صرف احادیث کی اسناد پر بحث کی ہے اور احادیث کی نحوی ترکیب کو واضح کیا ہے بلکہ ان کی زیادہ تر دیلی اور لغوی لفظ نظر سے بھی شرح کی ہے اور حسب ضرورت نہ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب کے حوالے دیئے ہیں، بلکہ فقہائے حنفی، مثلاً، الادراعی اور عطاء وغیرہ کے اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ انھوں نے صحیح مسلم میں تراجم اور ابواب معین کر کے ایک نیا اضافہ کیا۔ ان کی دیگر تصانیف میں سے قابل ذکر ان کی کثیر الشرح کتاب الاربعین ہے (مطبوعہ بولاق ۱۲۹۳ھ اور بعد ازاں کئی بار)۔ اس کے علاوہ ابن الصلاح کی تصنیف علوم الحدیث کا اختصار و التیسیر کے نام سے خلاصہ لکھا، جس کے کچھ اجزا کا ترجمہ Marcis نے J.A. سلسلہ ۱۸: ۹ تا ۱۸ میں کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۰۷ء میں السیوطی کی شرح تدریب الراوی کے ساتھ قاہرہ میں طبع ہوئی۔

فقد ہونے کے لحاظ سے النووی کی شہرت غالباً اس سے بھی زیادہ ہے۔ شافعی حلقوں میں ان کی تصنیف منہاج الطالبین (مکمل ۶۶۹ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ اور اس کے بعد کئی بار) بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان کو الرافعی کے پہلو بہ پہلو سب سے اونچے طبقے کا امام مانا جاتا ہے اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی سے منہاج الطالبین کی دو شرحوں، ابن حجر کی تحفہ اور الرملی کی التہایہ کو شافعی مذہب کی کتب فقہ میں چوٹی کی کتابیں مانا جاتا ہے۔ یہاں النووی کی ایک اور کتاب کا ذکر بھی مناسب ہے، یعنی الغزالی کی وجیزہ روضہ فی مختصر شرح الرافعی، جو ۶۶۹ھ میں مکمل ہوئی اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں النووی نے شیرازی کی المہذب اور التبیہ (G.A.L. ۱۱: ۸۸) اور الغزالی کی الوسیطہ پر بھی شرحیں لکھی ہیں، جو بظاہر محفوظ نہیں رہ سکیں۔ ان کے شاگرد ابن الخطار نے ان کے فتوے کا مجموعہ بھی جمع کیا تھا (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)۔

انھوں نے التشریح کے رسالہ کا درس لیا تھا اور بعد میں دوسروں کو بھی پڑھایا تھا، چنانچہ ان کے صوفیانہ رجحانات کی بدولت ہمیں یہ کتابیں حاصل ہوئی ہیں: (۱) اوراد و ادعیہ سے متعلق کتاب اللادکار (مکمل ۶۶۷ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۱ھ اور بعد ازاں کئی بار): (۲) ریاض الصالحین (مکمل ۶۷۰ھ، مطبوعہ مکہ ۱۳۰۲ و ۱۳۲۱ھ) اور (۳)

ضروری ہے ابو اسحق اشیرازی: تنبیہ، طبع 'duynbol' ص ۳)۔ نیت کا مقام قلب ہے، جو عقل اور توجہ کا مرکز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی مجنون صحیح نیت پر قادر نہیں، اسی لیے نیت بجائے خود ایک شرعی عمل بن گیا ہے، جسے عموماً واجب ٹھہرایا جاتا ہے، لیکن بعض حالتوں مثلاً، غسل میت میں یہ مستحب ہے۔ یہ سوال بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ نیت سے مقصود کیا ہے؟ الباجوری (۱: ۵۷) کی رائے میں نیت کے لیے چار شرائط کا پورا کرنا لازم ہے: (۱) جو شخص نیت کرے وہ مسلمان ہو؛ (۲) اسے ذہنی سکون میسر ہو؛ (۳) جو عمل وہ ادا کرنا چاہتا ہے اس سے پوری پوری واقفیت رکھتا ہو اور (۴) اس عمل کا کوئی مقصد بھی ہو۔

دینی معاملات و عبادات میں نیت کو بے حد اہمیت حاصل ہے۔ امام بخاریؒ اپنی ^{المعجم} کا آغاز ایک حدیث سے کرتے ہیں، جو ظاہر ہے یہیں بطور مقولہ استعمال کی گئی ہے۔ یہ حدیث یوں ہے: "اعمل کا وارودار نیت پر ہے۔" کتب حدیث میں یہ حدیث اکثر منقول ہے۔ اور اس سے ایسا دینی اور اخلاقی معیار سامنے آتا ہے جو قانونی معیار

سے بلند تر ہے۔ عبادت کی قدر و قیمت نیت پر منحصر ہے۔ اگر نیت درست نہیں تو چاہے احکام شریعت کی پوری پوری متابعت کے ساتھ اسے سرانجام دیں، یہ عبادت بالکل بے معرف ہو گئی، حدیث میں آیا ہے کہ محمد نبویؐ میں فتح مکہ کے بعد ہجرت تو ختم ہو گئی، مگر جلدو اور نیت باقی ہے (امام بخاریؒ، مناقب الانصار، باب ۳۵ و جلدو، باب ۱، حدیث ۲۷) لہذا ان معنوں میں نیت بجائے خود ایک ایسا عمل بن جاتی ہے جیسے کہ قانون کی نظر میں ارادہ، خواہ اسے عملی جامہ نہ بھی پہنایا جائے۔ یوں اعمال کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے۔ برعکس اس کے کسی برے عمل کی نیت کرنے کے بعد اس سے احتراز کو بھی نیکی کے طور پر شمار کیا جاتا ہے (البخاریؒ، رقائق، باب ۳۱)۔

ماخذ : (۱) الباجوری : حاشیہ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۵۷: ۵۷ (۲) الشرنبلالی : المیزان الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۸۷ھ، ۱۳۵: ۱۳۶، ۱۱۱ و ۱۱۲: ۲۰۲، ۳۰: ۳۲ (۳) الغزالی : کتاب الوعیر، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱۱: ۳۰، ۸۷: ۱۰۰ بعد، ۱۰۶: ۱۱۵ (۴) وہی مصنف: احیاء، ج ۳، کتاب ۷۔



واصل بن عطاء : ابو حذیفۃ الغزال، معتزلہ [رک ہاں]

کا امام۔ وہ ۸۰ھ/۶۹۹-۷۰۰ء میں مدینہ طیبہ میں پیدا ہوا۔ وہ بنو نذیر یا بنو مخزوم کے موالیٰ میں سے تھا۔ پھر وہ ترک وطن کر کے بصرہ چلا گیا اور وہاں حضرت حسن بصریؒ کے حلقے میں داخل ہو گیا۔ یہاں اس نے ہم بن صفوان [رک ہاں] اور بشار بن مردیجہ بصری مشاہیر سے دوستانہ مراسم پیدا کر لیے، لیکن مذکورہ ہلا تینوں شخصیتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی اس کے مراسم ہموار نہ رہے۔ اس کی بیوی عمرو بن عبیدہ ابو عثمان کی بہن تھی، جو قدیم ترین معتزلہ میں سے اس کے بعد سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ واصل حرف راء کو حلق سے نکالتا تھا جو ایک ناگوار آواز بن جاتی تھی، لیکن چونکہ اسے زبان پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی اس لیے وہ اپنے خطبات اور گفتگو میں راء کا حرف ہی نہیں آئے دیتا تھا۔ اس کے کلام کے ایسے نمونے محفوظ ہیں جن میں راء کے استعمال سے پرہیز کیا گیا ہے۔ مزید برآں وہ اپنی دراندہ سی گردن کی وجہ سے بھی سب میں نمایاں نظر آتا تھا اور اس کا یہ عیب اس کے سابق دوست بقرہ نے اپنے جویہ اشعار میں خوب اچھلا ہے۔

واصل کا حضرت حسن بصریؒ سے نظریاتی اختلاف ہی فرقہ معتزلہ کی وجہ بنیاد بنا، تاہم اس فرقے کی وجہ تسمیہ کو اس واقعہ پر مبنی نہیں قرار دیا جاسکتا (رک ہ معتزلہ)۔

واصل سے چار خاص عقیدے منسوب کیے جاتے ہیں: (۱) اللہ کی صفات ازلیہ (قدیمہ) کا انکار (رک ہ صفہ)؛ (۲) انسان کے ارادے کو آزاد و با اختیار مانتا، جس میں وہ قدریہ کا اہم لواحق: (۳) گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان کو مسلم اور کافر کے بین بین مانتا؛ (۴) اس بات کا اقرار کہ جو فریق قتل عثمانؓ جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک تھے ان میں سے ایک ضرور باطل پر تھا، لہذا جیسا کہ لعن [رک ہاں] کی صورت میں ہوتا ہے، فریقین میں سے ایک کو ضرور

جمولی قسم کا مرکب ماننا پڑے گا۔

کتاب الانتصار (ص ۱۷۰، سطر ۶) کے مصنف نے اس آخری نظریے کو واصل کے دینی عقائد کے پورے نظام کا نقطہ آغاز قرار دیا ہے۔ وہ اسے اس صورت میں پیش کرتا ہے: کسی صحابی [رک ہ اصحاب] کے قتل کا ارادہ کسی مسلم کو فاسق نہیں بنا دیتا (ص ۱۷۰) تاہم اسے اعتراف ہے کہ مسئلے کو اس صورت میں پیش کرنے کی بنا پر اسے ہدف ملامت بنایا گیا کیونکہ واصل صحابہ کرامؓ میں سے کسی کے قتل کے ارادے کو کفر خیال کرتا ہے [رک ہ کافر]۔

کہا جاتا ہے کہ واصل نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے داعی بھیج کر اپنے خیالات کی تبلیغ کی۔ اشعرستانی نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں الواسلیہ نام کا ایک فرقہ مغرب میں موجود تھا تاہم الاشعری کے مقالات میں الواسلیہ کا کوئی ذکر نہیں۔ اس کتاب میں واصل کا نام صرف ایک دفعہ آیا ہے (طبع Ritter: ۲۲۲)۔ کہا جاتا ہے (دیکھیے مثلاً ابن خلکان) کہ اس نے اپنے وقت کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر بہت سی کتابیں یا رسائل تصنیف کیے۔ اس نے ۳۸/۷۴۸-۷۴۹ء میں وفات پائی۔

ماخذ : (۱) ابو الحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الجلیلی: کتاب الانتصار، طبع Neyberg، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۲) المسعودی: مروج الذهب، مطبوعہ بیروت، ۷: ۲۲۳؛ (۳) الجلیلی: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ ۸: بعد؛ (۴) ابن قتیبة: ادب الکاتب، طبع Grunert، ص ۱۵: بعد؛ (۵) ابو الفرج الاصلبانی: کتاب الاغانی، ۳: ۲۳؛ ۱۱: (۶) عبدالقادر البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۷) اشعرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۱ تا ۳۳؛ (۸) البرہۃ الکامل، طبع Wright.



الواقعی : ابو عبد اللہ محمد بن عمر، ایک عرب مورخ اور

یہی قریب قریب یہی ہے۔ ان تصانیف کا بہت بڑا حصہ تاریخی نوعیت کا ہے اور بعض قرآن مجید، حدیث شریف اور فقہ سے متعلق ہیں۔ (دیکھیے ۲۲۲، بذیل ماہ)۔

الواقدی کا تاریخی ذوق مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کی ابتدائی تاریخ اور مسلمانوں کے ابتدائی عہد کو حاوی ہے۔ اسکی تمام تصانیف میں صرف کتاب المغازی بطور ایک مستقل کتاب کے بچ سکی ہے۔ طبقات، جو ۱۸۶ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے، طبقات ابن سعد رکت بہ ابن سعد کی اساس و بنیاد ہے۔ ابن سعد نے سیرت (دیکھیے Bibl. ARab Hisp. '9: ۲۳۱) جمع اور ازواج سے معتد بہ قائمہ اٹھایا ہے۔ اپنی کتب کے ان تمام حصوں میں، جن کے موضوعات الواقدی سے ملتے جلتے ہیں، نیز مغازی میں ابن سعد کی اصل اور بڑی سند الواقدی ہی ہے۔ البربری تاریخ الکبیر کا بکثرت حوالہ دیتا ہے، جس میں لازماً ۷۹ء تک کے واقعات قلمبند کیے گئے ہوں گے۔ الواقدی نے اپنی اہم ترین اسناد کی لہرت اپنی کتاب المغازی کے شروع میں درج کر دی ہے، جس کا تیسرا حصہ کمر Kremer H. von نے شائع کیا ہے۔ بہت سے راویوں (مثلاً ابو معشر، معمر بن راشد، موسیٰ بن عقبہ) نے، جن سے الواقدی نقل کرتا ہے، خود بھی مغازی پر کتابیں لکھی ہیں۔ دوسری طرف الواقدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کے میدان میں اپنے نامور پیشرو محمد بن اسحاق کا کبھی نام لے کر ذکر نہیں کرتا۔ یہ چیز اس لحاظ سے اور بھی زیادہ تعجب انگیز ہے کہ وہ نہ صرف اس کے حلقہ پورے اچھے جذبے کا اظہار کرتا ہے (البربری '۳: ۲۵۲) بلکہ شک و شبہ اس نے اس کتاب سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے اور بظاہر مولد کی ترتیب میں بھی اس کا نتیجہ کیا ہے۔

الواقدي کی اصل خوبی یہ ہے کہ وہ معلومات کا بڑا ذخیرہ فراہم کر رہا ہے۔ مختلف واقعات کی تاریخیں متعین کرنے میں علامہ اسلام بھی الواقدي کو تاریخ کے میدان میں مسلم اور متحدہ تسلیم کرتے ہیں (ماقت: آباء، ۷: ۵۵) حالانکہ خالص فہن حدیث میں وہ اسے مسترد کرتے ہیں (ابن حزمہ تہذیب، ۹: ۳۱۳، بعد) مجموعی طور پر الواقدي کی جمع کردہ روایات تائید و توثیق کے لیے تو قبول کر لی جاتی ہیں، مگر جہاں کوئی اہم مسئلہ ہو اور الواقدي روایت کرنے میں مغلوہ ہو تو اس کی روایت محل نظر سمجھی جاتی ہے۔ اس کی اسی کمزوری کے

سیرت نگار، ولادت ۳۰/۱۱/۷۴۷ء بمقام مدینہ منورہ؛ الوالدی کی نسبت اس کے دادا الوالد الاسلمی کے نام سے ہے، جو مدینہ کے بنو اسلم کے ایک گندم فروش عبداللہ بن بریدہ کا غلام تھا (عمر رضا کھلم، ۱۱: ۹۶)۔ ۵۰ھ/۷۸۶ء میں جب خلیفہ ہارون الرشید حج کے لیے آیا تو اس کا تعارف مدینہ منورہ کے ایک مستند عالم کی حیثیت سے کرایا گیا، چنانچہ جب خلیفہ اور اس کے وزیر یحییٰ برکی نے مقامات مقدسہ کی زیارت کی تو الوالدی نے ان کے معلم (رہنما) کے فرائض انجام دیے (اللبری، ۳: ۶۰۵) اس موقع پر دربار خلافت سے جو مراسم پیدا ہو گئے تھے ان سے اس نے ۱۸۰ھ میں فائدہ اٹھایا (دیکھیے ابن سعد، ۷/ ۲: ۷۷)۔ جب اسے کچھ مالی مشکلات پیش آئیں تو وہ بغداد اور وہاں سے رقم روانہ ہو گیا، جہاں ان دنوں ہارون الرشید مقیم تھا (اللبری، ۳: ۶۰۵)۔ یحییٰ نے اس کی بڑی مدارات کی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں پیش کیا۔ خلیفہ نے مدینہ منورہ کا سفر یاد کر کے اسے مخالف سے لالچ کر دیا۔ اس نے دربار خلافت تک پہنچنے اور وہاں اپنی مدارات کے منصل حالات قلبند کیے ہیں۔ یہ سب کچھ ابن سعد (۷: ۳۴۳) میں موجود ہے۔ قدیم تاریخہ میں یہ ذکر نہیں ملتا کہ اسے خلیفہ ہارون الرشید کی طرف سے بغداد کے مشرقی حصے کی قضاۃ کا منصب بھی عطا ہوا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ مامون الرشید نے بغداد میں داخل ہونے کے بعد ۲۰۳ھ میں اسے رسانہ میں قاضی عسکر مقرر کر دیا تھا (اللبری، ۳: ۱۰۳)۔ خلیفہ مامون الرشید کے ساتھ الوالدی کے تعلقات نہایت گہرے تھے۔ اس نے خلیفہ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور جب الوالدی ۲۰۷ھ کے اختتام پر وفات پا گیا (ابن سعد، ۵: ۳۲۱/ ۷: ۲/ ۷۷: ۷۷) ابن قتیبہ، معارف، ص ۲۵۸ تو مامون الرشید نے بذات خود ان فرائض کو سرانجام دیا (ابن سعد، ۵: ۳۲۱)۔ الوالدی نے براہِ کمال کے زوال کے بعد بھی یحییٰ برکی کے ساتھ اپنی احسان مندی کے اظہار میں کبھی انھما سے کام نہیں لیا۔ وزیر موصوف نے متعدد مرتبہ الوالدی کو ان مالی مشکلات سے نجات دلائی تھی، جن میں وہ بار بار مبتلا ہو جانے کا عادی تھا۔ خود الوالدی نے اس کی مثل بیان کی ہے (ابن سعد، ۵: ۳۱۹) بعد، جس نے وزیر موصوف کے جود و کرم کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔

الفہرست (ص ۹۸ بعد) میں الواقدی کی تصانیف کی ایک
فہرست دی گئی ہے۔ یا قوت نے جو فہرست دی ہے (ابواب: ۵۸) و

پیش نظر محدثین نے ہمیشہ الواقدي پر تنقید کی ہے۔
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وتر : (ع) . معنی طاق عدد۔ اہل حجاز کے ہاں واؤ پر ذر اور اہل بحد کے نزدیک ذیر ہے (لسان العرب، بذیل مادہ) مگر مؤخر الذکر ہی زیادہ مشہور ہے۔ لغوی مفہوم میں اس کا استعمال قرآن مجید (۸۹ [الفجر] ۳) میں بھی ہوا ہے۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد عشا (اور تہجد) کے بعد پڑھی جانے والی اسی نام سے موسوم نماز ہے۔ احادیث میں وُتروں کو ادا کرنے کی بہت تاکید ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا معمول بھی وُتروں کو پابندی سے ادا کرنے کا تھا۔ (البہار، مطبوعہ لاڈن، ۲۵۳: بعد، ابواب الوتر)۔ انھیں تاکید احکام کے باعث تمام فقہی مذاہب میں وُتروں کو لمبایاں اہمیت دی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث میں میثاق امر استعمال ہونے کے باعث ان کو قابل قضا واجب قرار دیا ہے اور احتیاط کا اسی پر تعامل ہے (بدایہ، ۱۰۵: ۱۰۵) مگر ائمہ عظام، امام محمدؒ و ابو یوسفؒ اور خواہر نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (الجزیری، ۵۲۲: ۵۲۳)۔ امام مالکؒ وُتروں کے تارک کو مجروح اشدۃ قرار دیتے ہیں (ابن حزم، ۲۲۱: ۲۲۱)۔

مسائل فقہ اس امر پر تو متفق ہیں کہ وُتروں کی تین رکعات ہو سکتی ہیں اختلاف اس امر پر ہے کہ آیا یہ تین رکعات ایک سلام سے ادا کی جائیں یا دو سلاموں سے۔ اختلاف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اول الذکر طریقہ درست ہے، مگر امام مالکؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ، احمد بن حنبل اور امام مالکؒ کے نزدیک دوسری صورت بھی صحیح ہے، یعنی دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد سلام پھیر دیا جائے، پھر کھڑے ہو کر ایک رکعت ادا کی جائے اور آخری رکعت میں رکوع کے بعد کھڑے ہو کے دعائے قنوت پڑھی جائے (الجزیری، ۵۳۵: ۵۳۵)۔ محض ایک وتر خواہر اور امام مالکؒ کے نزدیک درست، مگر امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکروہ اور اختلاف کے نزدیک ناجائز ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۵۸: ۵۸)۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وُتروں کی رکعات گیارہ تک ہو سکتی ہیں (الجزیری، ۳۳۵: ۳۳۵)۔ اس صورت میں وُتروں کو نماز تہجد کا حصہ قرار دیا جاتا ہے۔ (دیکھیے الحنفی، ۲۲۹: ۲۲۱)۔ وُتروں کی

تین رکعت کا مسئلہ متعدد صحابہؓ سے مروی ہے (البہاری، ۲۵۳: ۲۵۳)۔ بعد)۔ وتر رات کی آخری نماز ہے۔ تہجد کی نماز پڑھنے والے عشاء کے بعد وتر نہیں پڑھتے، بلکہ پچھلی رات اٹھ کر تہجد کی نماز کے بعد پڑھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک وُتروں کی تیسری رکعت میں دعائے قنوت بھی پڑھنی چاہیے، اول الذکر کے نزدیک رکوع سے پہلے اور مؤخر الذکر کے مطابق رکوع کے بعد (بدایہ، ۱۰۵: ۱۰۵)؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۵۲: ۸۲۹: ۸۳۰)۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وُتروں میں قنوت نہیں، البتہ امام شافعیؒ رمضان کے آخر نصف کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں (الجزیری، ۵۳۳: ۵۳۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) کتب حدیث، بذیل باب الوتر، نیز بعد مقالہ کنوز السنہ، بذیل مادہ الوتر، (۲) ابن حجر العسقلانی، فتح البہاری، (۳) الشوکانی، نیل الاوطار

○

وحدت الشہود : رکعہ تصوف۔

○

وحدت الوجود : رکعہ تصوف۔

○

وُحی : (ع) . مادہ وحی، وحی کے لغوی معنی ہیں لطیف اور عقلی اشارہ، پیغام (رسالت)، دل میں ڈالنا (الہام)، چھپا کر بات کرنا (کلام خفی)، کتابت (لکھنا)، کتاب اور مکتوب، نیز جو کچھ تم کسی دوسرے کے خیال میں ڈالو۔ اہل لغت کے نزدیک وحی کے اصل معنی یہ ہیں کہ کسی سے اس طرح چپکے چپکے باتیں کی جائیں کہ کوئی دوسرا سن نہ پائے۔ فعل کی صورت میں اوحی یوحی (الی) استعمال ہوتا ہے اور اس کا مفہوم القا یا الہام کرنا اور دل میں بات ڈالنا ہے (لسان العرب) قرآن مجید میں ان مختلف معانی میں اوحی اور یوحی کا استعمال عام ہے، مثلاً (۱) (۲۸ [قصص] ۷)؛ (۲) (۵ [الاعراف] ۸) وغیرہ۔

ان تمام آیات میں لفظ وحی اپنے لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید کے مذکورہ بالا مقالات میں اس کے مفہوم میں عقلی تلقین، فطری تعلیم، لطیف اور خفیہ اشارے، فطری حکم، دل میں بات ڈالنا اور دوسرے پیدا کرنا سب شامل ہیں۔ جب لفظ وحی ذی روح کے

لئے استعمال ہو تو اس کے ساتھ الی بطور صلہ لایا جاتا ہے اور غیر ذی روح کے لئے استعمال ہو تو فی اور ل' جیسا کہ اوپر کی آیات (۵) و (۶) سے ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو ایسے مخفی اور لطیف طریقوں سے تعلیم دیتا ہے کہ معلم بظاہر نظر نہیں آتا اسی لیے اسے وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

شریعت اسلام کی اصطلاح میں وحی بالخصوص اس ذریعہ نبی کا نام ہے جس کے سبب اللہ تعالیٰ کے خاص لطف و کرم اور فضل و عنایت سے کسی نبی کو کوئی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس حصول علم میں کسی نبی یا رسول کے اپنے غور و فکر، کوشش و سعی اور جدوجہد کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ وحی نبوت اپنی خصوصیات کے لحاظ سے دوسری تمام اقسام وحی سے مختلف ہوتی ہے اور نبی کو پورا یقین اور شعور ہوتا ہے کہ وحی اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ یہ وحی علم و ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے اس میں قصص و اخبار، عقائد و عبادات اور احکام و قوانین سب شامل ہوتے ہیں اور اس کا مقصد نبی کے ذریعے بنی نوع انسان کی ہدایت و رہنمائی ہوتا ہے۔

وحی کی ایک نوع ظاہر ہے اور دوسری باطن۔ ظاہر وحی ان الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے جو فرشتے سے سن کر نبی یاد کر لیتا ہے۔ قرآن مجید اسی قسم کی وحی ظاہر ہے۔ جب فرشتہ آکر کلام و بیان کے بغیر محض اشارے سے کوئی بات سمجھا جائے تو اسے وحی باطن کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وحی باطن میں اجتہاد کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ تیسری نوع الہام ہے۔ یہ تینوں صورتیں حجت مطلق ہیں البتہ اولیاء اللہ کا الہام ان کے اپنے لیے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے (تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۶: ۵۲۳)۔ اب لفظ وحی انبیاء کے لیے خاص ہے اور الہام اولیا اور بندگان خاص کے لیے البتہ لفظ القام عام ہے۔ وحی اور الہام میں فرق یہ ہے کہ الہام ایک وجدانی کیفیت ہے جس کے ذریعے نفس کو شئی مطلوب کا علم حاصل ہو جاتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت کہاں سے آتی ہے اور اس کے علم کا مبداء کیا ہے؟ وحی آسمان سے نازل ہوتی ہے اور یقینی اور قطعی علم پر مشتمل ہوتی ہے۔ وحی علم کا ایسا نبی ذریعہ ہے جو کسی غیر نبی کو میسر نہیں ہے۔

وحی کے مختلف طریقے: قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: (الشوری) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء سے مخاطبت کے

حسب ذیل طریقے بیان فرمائے ہیں (۱) بطریق وحی (۲) بواسطہ حجاب (۳) فرشتے کے ذریعے نبی کو وحی۔ مسکنہ۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزید تشریح فرماتے ہوئے احادیث میں نزول وحی کے مختلف طریقے اور صورتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) روایے صادقہ یعنی سچے خواب، آپ کی وحی کا آغاز سچے خوابوں سے ہوا۔ آپ جو خواب دیکھتے وہ سیدہ صبح کی طرح حقیقت بن کر نظر آ جاتا (البخاری، ۱: ۲۸۷)؛ (۲) بغیر نظر آئے فرشتہ آپ کے ذہن و قلب میں کوئی بات ڈال دیتا تھا: (۳) نزول وحی کے وقت گھنٹی کی سی آواز (سَلْسَلَةُ الْجَبَرَس) پیدا ہوتی۔ یہ شدید ترین صورت وحی ہوتی تھی۔ سخت سردی کے موسم میں بھی آپ پیٹھ سے تر ہو جاتے تھے۔ اگر آپ اونٹ پر سوار ہوتے تو وہ بھی بوجھ کے مارے بیٹھے جاتا تھا۔ گھنٹی کی آواز کے سلسلے میں ایک توجیہ تو یہ ہے کہ وحی کی اس آواز کے لیے کوئی خاص جہت و سمت نہیں ہوتی تھی اور وہ آواز گھنٹی کی آواز کی طرح مسلسل اور لگاتار ہوتی تھی اور ہر طرف اور ہر جہت سے سنی جا سکتی تھی۔ وحی کی صورت میں آپ آواز سنتے، مضمون سمجھتے اور سب کچھ یاد رکھتے لیکن بولنے والا نظر نہیں آتا تھا: (۴) فرشتہ کسی انسان کی شکل و صورت میں نمودار ہو کر آپ سے بات کرتا، یہاں تک کہ وہ بات مکمل طور پر آپ کو یاد ہو جاتی۔ اس صورت میں کبھی کبھی صحابہ کرام نے بھی اس فرشتے کو دیکھا ہے: (۵) فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آتا اور اللہ تعالیٰ کا پیغام آپ کو پہنچاتا تھا۔ آپ نے حضرت جبریل کو ان کی اصلی شکل میں دو تین مرتبہ دیکھا (البخاری، ۴: ۲۳ تا ۲۴)؛ (۶) کسی فرشتے یا آواز کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا براہ راست اپنے نبی پر وحی کرنا جیسا کہ شب معراج میں (جب آپ آسمانوں پر تھے) نماز و بجلانہ فرض کی اور دوسرے احکام صادر فرمائے: (۷) فرشتے کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے گفتگو کرنا جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس کا ذکر آتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے بھی ایسی براہ راست گفتگو قرآن مجید سے ثابت ہے۔

بعض علماء نے وحی کے مذکورہ بالا طریقوں کے علاوہ ایک طریقہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ واسطوں، پردوں اور حجابوں کو اٹھا کر جلوہ نما ہو اور اپنے نبی سے ہم کلام ہو۔ اس سلسلے میں اکثر اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معراج کے موقع پر اپنی چشم مبارک سے اللہ تعالیٰ کا دیدار

کیا۔ یہ طبقہ رویت بصری کا قائل ہے، لیکن بعض علماء رویت بصری کی نفی کرتے ہیں۔

قرآن مجید وحی الہی اور کلام اللہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف انبیاء کے حالات بیان فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تاریخی حقائق سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ یہ غیب کی وہ خبریں ہیں جو ہم آپ کو بذریعہ وحی بتا رہے ہیں۔ اس سے پہلے نہ تو آپ خود ان تاریخی واقعات و حقائق کو جانتے تھے اور نہ آپ کی قوم جانتی تھی۔

وحی محمدی کا آغاز و تسلسل: سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کا آغاز نیند میں روپائے صادقہ سے ہوا۔ آپ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کے تڑکے کی طرح صبح اور صبح لگتا۔

سب سے پہلے وحی چالیس برس کی عمر میں فرشتے کی زبانی غار حراء میں ہوئی۔ روپائے صادقہ کے بعد آپ غار حراء میں جا کر یکہ و تما اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور ذکر و فکر میں مشغول رہنے لگے تھے۔ آپ چند دنوں کا سامان خورد و نوش ساتھ لے جاتے۔ جب وہ ختم ہو جاتا تو گھر واپس آتے اور پھر نیا سامان لے کر غار حراء میں تشریف لے جاتے۔ آپ کی یہ عبادت کچھ عرصہ جاری رہی یہاں تک کہ ایک دن اللہ تعالیٰ کا مقرب فرشتہ حضرت جبریل علیہ السلام آپ کے سامنے اچانک نمودار ہو کر کہنے لگا: پڑھیے! آپ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں۔ اس پر فرشتے نے آپ کو اتنا بھیجا کہ آپ تھک گئے۔ پھر اس فرشتے نے آپ کو چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے! آپ نے وہی جواب دہرایا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس پر حضرت جبریل نے آپ کو پھر اتنے زور سے بھیجا کہ آپ تھک گئے۔ پھر جبریل نے آپ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ پڑھیے۔ آپ نے پھر وحی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ تیسری مرتبہ جبریل نے پھر آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات کی تعلیم دی (۹۶) [العلق]: ۱ تا ۵ اس کے بعد وحی کا آنا کچھ عرصے کے لیے بند ہو گیا بقول حافظ ابن حجر وحی کے رک جانے (فترت وحی) میں مصلحت یہ تھی کہ پہلی وحی سے آنحضرت کو جو دہشت ہوئی تھی وہ جاتی رہے اور آپ آہستہ آہستہ نزول وحی کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور فرشتے کو دوبارہ دیکھنے کا اشتیاق بھی پیدا ہو جائے۔

انقطاع وحی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا رنج و

ملال ہوا۔ آپ سخت پریشان اور اضطراب و قلق کی حالت میں گھر سے نکلتے تو حضرت جبریل علیہ السلام ظاہر ہو کر آپ کو تسلی دیتے، جس سے آپ کو سکون قلب حاصل ہو جاتا۔ وحی کے رک جانے کے بعد بھی آپ برابر غار حراء میں تشریف لے جاتے رہے۔ ایک روز غار سے لوٹتے ہوئے ولعہ آسمان سے ایک غیبی آواز سنی۔ اوپر دیکھا تو وہی فرشتہ تھا جو غار حراء میں آیا تھا۔ اب کی مرتبہ یہ فرشتہ اپنی اصل شکل میں بھد جاہ و جلال فضائے آسمانی میں ایک کرسی پر جلوہ افروز تھا۔ آپ یہ منظر دیکھ کر ہراساں اور مرعوب ہوئے اور گھر تشریف لا کر حضرت خدیجہ سے فرمایا کہ مجھے کبل اڑھا دو۔ اسی حالت میں سورۃ المدثر کی پانچ ابتدائی آیات نازل ہوئیں آیات کریمہ نازل ہوئیں: (۵۴) [المدثر]: ۱ تا ۵ اس کے بعد وحی مسلسل نازل ہوتی رہی۔ آخر عمر میں وحی کا نزول بکثرت ہونے لگا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تھی۔ اطراف و اکناف سے وفود آنے لگے تھے اور روز افزوں ضروریات و استفسارات کے باعث مسائل و احکام بھی بڑھ گئے تھے، لہذا تقسیم دین اور توضیح و تشریح شریعت کے پیش نظر بکثرت نزول وحی ضروری تھا۔ سلسلہ وحی تئیس سال تک جاری رہا۔ سب قرآنی سورتوں کی ترتیب نزول کے لیے دیکھیے ۲۲/۱۱۹۱ و ۳۲۶/۱۱۹۱ و ۳۲۷/۱۱۹۱ الفیروز آبادی: بصائر ذوی التیسر: ۱ و ۹۸ و ۹۹: الترکشی: البرہان، ص ۱۹۳ و ۱۹۴: ابن حجر مفتح الباری: ۸: ۲۵۷ و ۲۷۷ (نیز رک بہ قرآن مجید)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



وَرْد: (ع) جمع اوران۔ اس اصطلاح کے لغوی معنی ہیں پانی پینے کی جگہ تک آنا۔ صوفیہ ورد کی اصطلاح کو (پانچ فرض نمازوں کے علاوہ) ہر روز کی اختیاری باقاعدہ تلاوت کے لیے، جو قرآن مجید کی آیات یا دیگر کلمات سے ہو، استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعے سے وہ ثواب و برکت الہیہ کا ”شرب“ حاصل کرنے کے امیدوار ہوتے ہیں۔ پہلے پہل اس اصطلاح (ورد) کا اطلاق قرآن مجید کی ایک منزل (ساتواں حصہ) یا نصف منزل روزانہ کی باقاعدہ تلاوت کرنے پر کیا جاتا تھا اور اس لحاظ سے یہ لفظ حزب (جمع: احزاب) دیکھیے الہکی: قوت القلوب: ۱: ۸۱ تا ۸۴ و ۲: ۲۲ تا ۲۴ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ بعد میں اس اصطلاح کی ذیل میں بعض دیگر اختیاری

سے مطابقت رکھتے ہیں اور محافت، محبت اور معرفت کے مماثل ہیں جو مسلک تصوف کی تین اہم منزلتیں ہیں اور العام میں دوسری زیادہ مفصل اور شرح تلاوتوں کا لفظ مضمون بھی شامل ہے۔ یہ مخصوص مواقع کے لیے مختص ہیں۔ اکثر سلسلہ ہائے طریقت ایک طریل اور دوسرے سے ممتاز جلیل دار ورد رکھتے ہیں جن کو الوراء الکبیر یا وظیفہ کہا جاتا ہے (دیکھیے فاطمۃ ایشروتیہ: رحمة الی الحق، مطبوعہ بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۴۵)۔ عموماً الوراء العام سلسلے میں داخل ہونے والے ہر نووارد کو پڑھنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ الوراء القاص کی اصطلاح بعض اوقات الذکر النبی کے لیے استعمال کی جاتی ہے (رکب بہ ذکر [ابو] اسماء الحلی میں سے ایک اسم (شلا) السوسہ کے ہیں "یا لطیف") یا کلمہ شہادت ہوتا ہے۔ یہ ذکر شیخ یا پیر کی طرف سے بعد میں مرید کو بیعتہ راز بتایا جاتا ہے (دیکھیے حسن قادری: ارشاد الراغبین، ص ۲۷ تا ۲۸) یہ رسالہ احمد بن مسطفی العلوی ابن علیہ مستغنی، القول المتجمل، ۱۳۳۹ھ کے آخر میں چھپا ہے)۔

ماخذ : اس باب میں اہم ترین کتاب (۱) عبدالحی الکتانی: لہرس الشارح، ۱۳۳۶ھ، ۲ جلد ہے، نیز دیکھیے: (۲) طاش کوہری دارود: صلاح العبادۃ، طبع حیدر آباد، ۱۳۲۲ھ و ۱۳۳۰ھ، ۳ جلد، ۸۳ تا ۱۵۲؛ (۵) علاء الدین علی بن احمد، النوری: کنز العباد فی شرح الادراء، در ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ مذکور، ص ۹۹۔



ورقہ بن نوفل : بن اسد بن عبدالمزی بن قصی زمانہ جاہلیت کا ایک عالم جو مکہ مکرمہ میں رہتا تھا۔ اس نے دین حق کی تلاش میں انجیل کا مطالعہ کیا اور اس سے متاثر ہو گیا۔ وہ علی اور عیسیٰ دونوں زبانیں پکڑنے لگا پڑھ لیتا تھا۔ اس زمانے میں وہ انجیل کو عربی زبان میں لکھا کرتا تھا اور خلاصہ عمر رسیدہ ہو چکا تھا۔ آخر عمر میں بصارت جاتی رہی تھی۔

ورقہ بن نوفل ان عرب دانش مندوں اور بزرگوں میں سے تھا جنہوں نے زمانہ جاہلیت میں جو شراب اور دیگر نشہ آور اشیاء کو ترک کر دیا تھا (المعبر، ص ۲۳)۔ امام بخاری (۱) کتاب بدو الوحی، حدیث (۳) کی روایت کے مطابق جب غار حراء میں حضرت جبریل پہلی وحی لے کر آنحضرت کے پاس آئے تو آپ عجیب حالت میں اپنے گھر تشریف لائے اور اپنی رقیۃ حیات ام المؤمنین حضرت

معمولات بھی شامل کر لیے گئے، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں "نوافل" کی عام اصطلاح کے تحت آتے تھے "شلا" اللہ تعالیٰ کے نعوے اسماء الحلی کی تلاوت (دیکھیے مسلم، ذکر، ۲) اور قرآن و حدیث سے لیے ہوئے متفرق کلاموں کو مقرر و معین دفعہ پڑھنا و دہرانا (شلا، سملہ، جلیل، کبیر، تسبیح، تحمید، تہلیل، استغفار، استعاذہ)۔ یہ معمولات قدیم زمانے ہی میں اہلسنت و الجماعت کے ہیں اختیار کیے گئے، نیز شیعوں (۱) کلینی: کافی، آخر کتاب) بلکہ خارجیوں کے ہیں بھی (دیکھیے الجلیل: قائل الخیرات، ۳: ۳۹۷ تا ۴۱۱)۔ چھٹی صدی ہجری سے جب کہ صوفیہ کے سلسلوں نے منظم صورت اختیار کر لی (رکب بہ طریق) الوراء کی اصطلاح عمومیت کے ساتھ اس فعل کے لیے استعمال ہونے لگی۔ جو تصوف کے ہر طریقے میں "الوراء العام" کی اصطلاح کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد بار بار پڑھی جانے والی بعض عبارتیں ہیں جن کے اندر جابجا قرآن مجید کی آیات آ جاتی ہیں اور جن کو اس طریقے سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ ان سے ایک ہی جلیل دار ورد بن جاتا ہے جو عبارت بار بار پڑھی جاتی ہے اسے تسبیح پر شمار کیا جاتا ہے۔ تین اہم عبارتیں جو ان جلیل دار اویہ میں وسیع طور پر مروج ہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) استغفار: اللہ سے بخشش کا طلب گار ہونا (اس کی تکرار کے لیے دیکھیے، مسلم، ذکر، ۱۲؛ بخاری، دعوت، ۲)۔

(۲) السلوۃ علی النبی: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام بھیجا [۳۳] [الاحزاب: ۵۶] اس کی تکرار کے لیے دیکھیے الترمذی، وتر، ۲۱ الدارمی، رتق، ۵۸) اس کے ساتھ آنحضرت کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

(۳) اہلت توحید: جس کی ترتیب خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن مجید کے بعض جملوں کے اجزاء کو بار بار پڑھنے کی صورت میں دے رکھی تھی (البخاری، دعوت، ۶۱)۔

ان تین عبارتوں میں سے ہر عبارت ایک سو مرتبہ دہرائی جاتی ہے۔ یہ معمول متعدد سلسلہ ہائے طریقت کے ہیں معمولی سے اختلافات کے ساتھ اہم درود ہے، صرف یہی نہیں بلکہ یہ درود ایسے اصولوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے جو سارے تصوف کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تینوں مرتبہ انکار بالترتیب روحانی ترقی کے تین مدارج، یعنی (۱) تزکیہ نفس؛ (۲) تکثیر حسنات اور (۳) فنا فی الذات

اس ماورے کا اس معنی میں استعمال خاصا معروف ہو چکا تھا، دور جاہلی کی عرب شاعری میں بھی اس کے بکثرت استعمال (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس وغیرہ)۔

(۱) قرآن حکیم میں کچھ مقامات پر وصیت کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی ہے (مثلاً) ایسے مقامات پر وصیت سے مراد تاکید حکم (فرض) ہوتا ہے (مفردات القرآن، بذیل ماہ، روح المعانی، ۲۶: ۲۶)۔

(۲) قانون انتقال ملکیت کے لحاظ سے اس اصطلاح کا سب سے اہم استعمال مرنے والے یا سفر پر جانے والے شخص کی اپنے ”ترکے“ سے متعلق ہدایات پر کیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿الْبَقْرَةُ: ۱۸۰﴾ اس آیت مبارکہ میں صاف اور صریح فقرہوں میں وصیت کرنے کو فرض قرار دیا گیا ہے (بیر دیکھیے، ۲: [البقرة: ۲۳۰]۔ اسی مفہوم کی تاکید ایک حدیث مبارکہ میں بھی ہوتی ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہے جس کے متعلق اسے وصیت کرنا چاہیے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ وصیت لکھے بغیر ایک یا دو راتیں گزارے (البہاری، ۱/۵۵، ۱۸۵: ۱) تاہم قرآن و حدیث پر مجموعی نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وصیت کی فرضیت کا یہ حکم ابتداء سے دور اسلام کا ہے، جبکہ ابھی وراثت کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور چونکہ دور جاہلیت میں وراثت کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ طاقتور پس ماندگان کا فطری حق ہے، اسی بنا پر ترکے سے کمزور رشتے داروں (مثلاً بیٹیوں وغیرہ) کو محروم کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے پہلے تو حکم دیا گیا کہ مرنے والے کو اپنے مستحق رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہیے۔ بعد ازاں سورۃ النساء میں روایت کے تفصیلی احکام بیان کر دیئے گئے، چنانچہ اس وضاحت کے آجانے کے بعد اس بارے میں وصیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے، پس اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت (کی گنجائش) نہیں“ (احمد بن حنبل: مسند، روح المعانی، ۵۳: ۵۳)۔ اس مضمون کو بعض مفسرین نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اول الذکر آیت سورۃ النساء کی آیات سے منسوخ ہے (البغوی: معالم، قاہرہ ۱۳۶ھ، ۳۹۶: ۳۹۶) بعض علماء تفسیر نے قرآنی آیت کے بجائے حوالہ بلا فرمان

خدیجہ کو سارا ماجرا سنایا۔ انھوں نے آپ کو تسلی دی۔ مزید اطمینان کے لیے وہ آپ کو اپنے ابن عم درقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اسے تمام حالات و کوائف سے مطلع کیا۔ درقہ نے آپ کی ساری روداد سن کر کہا کہ گھبرائے اور فکر مند ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ وہی مقدس فرشتہ (ناموس) ہے جو شریعت لے کر حضرت موسیٰ کے پاس آیا کرتا تھا۔ درقہ بن نوفل نے یہ بھی کہا: کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں جب آپ کی قوم آپ کو شہر بدر کر دے گی، کیونکہ جب بھی کوئی نبی اللہ کا پیغام لے کر آیا تو اس کی قوم نے اس سے اذیت ناک سلوک کیا اور شہر چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آپ کی تصدیق و حمایت کروں گا۔ تھوڑے عرصے بعد درقہ وفات پا گیا۔

درقہ بن نوفل کی کوئی اولاد نہ تھی (نحرۃ انساب العرب، ص ۳۹۱)۔ درقہ بن نوفل کے دو بھائی تھے: ایک صفوان، دوسرا عدی۔ درقہ کی ایک بھتیجی بسرہ بنت صفوان صحابیہ تھیں اور مبارزہ بھی۔ عدی بن نوفل نے بھی اسلام لا کر ہجرت کی اور مسجد نبوی اور سوق (منڈی) کے درمیان بلاط میں قیام پذیر رہے، پھر عدی فاروقی اور عثمانی میں حضرت موت کے والی رہے۔ آخر عدی بن نوفل کی نسل بھی ختم ہو گئی (نحرۃ انساب العرب، ص ۱۲۰)۔

ماخذ: (۱) البہاری: المسند، کتاب بدء الوحی، حدیث ۳ مع شروح خصوصاً فتح الباری وغیرہ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ (طبع: رشتہ)، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۰۵، (۳) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۳۰، ۸۵۰؛ (۴) السیوطی: الروض الانف، ۲: ۱۲۲ تا ۱۵۶، ۱۷۷۔



وصیت: (= وصیت، ج: وصایا، ع) اسلامی ادب کی ایک کثیر الاستعمال اور انتقال جائیداد کی ایک قانونی اور فقہی اصطلاح۔ ماورہ و مری (وصی وصیا، ملانا، عہد کرنا) سے اسم مصدر، ”مخنی آنے والے واقعے سے متعلق خصوصاً“ مرنے والے یا سفر پر جانے والے کا کسی کو کچھ سمجھانا (البجہری: الصحاح، تاج العروس، مفردات القرآن، بذیل ماہ)۔

قرآن و حدیث میں جس وسعت اور کثرت کے ساتھ اس ماورے کا استعمال ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دور جاہلیت میں

نبوی کو مانع قرار دیا ہے، جس کا درجہ حدیث متواتر کا ہے (روح المعانی ۲: ۵۳) جبکہ بعض تفسیروں میں منہج کی نسبت اجمال است کی طرف کی گئی ہے (تفسیر مظہری ۲: ۲۸۶)۔

مفسرین کے ایک دوسرے طبقے نے ان دونوں آیات کو مانع منسوخ ماننے کے بجائے انہیں ایک دوسرے کی توضیح و تشریح پر محمول کیا ہے۔ مشہور مفسر امام فخر الدین الرازی (تفسیر کبیر ج ۱) ابو مسلم الاصطغانی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ سورہ البقرہ کی (نحوہ بالا) آیت کی سورہ انشاء کی آیت سے تشریح کی گئی ہے۔ اس صورت میں مضموم یہ ہو گا کہ جن رشتے داروں کو وراثت کے مقررہ راستے سے حصہ وراثت نہیں ملتا مثلاً "کافر رشتے دار" انہیں وصیت کے ذریعے اس کا حقدار بنایا جائے۔ امام رازی نے اکثر مفسرین اور فقہائے معتبرین کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی ہے۔ متأخر دور میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے (الفوز الکبیر ص ۱۸-۲۲)۔ فقہ حنبلی میں ایک قول (بمجم الفتا الحنبلیہ ۲: ۱۰۲۱) اور فقہ الاہری (بمجم فقہ ابن حزم الاہری ص ۱۰۷۷) کے مطابق اندریں صورت اس کا وجوب باقی ہے۔ دیگر مسالک میں اس کی حیثیت محض مستحب کی ہے (دیکھیے ہدایہ ۲: ۶۳۸)۔

وصیت کرنے والے (موصی) کے لیے فقہانے کچھ شرائط رکھی ہیں مثلاً یہ کہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، چنانچہ دیوانے، نابالغ اور غلام کی وصیت معتبر نہیں (ہدایہ ۲: ۶۳۳ بعد)۔ فقہ حنبلی میں صاحب شعور بچے کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے (بمجم الفتا الحنبلیہ ۲: ۱۰۲۲)۔ وصیت کے قابل فقہ ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وصیت کل مال کے تہائی حصے سے زائد نہ ہو، کیونکہ اس سے زیادہ وصیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت نہیں دی (البخاری ۲: ۱۸۵)۔

ایک اور نکتہ جس پر قرآن و حدیث میں اسامی طور پر زور دیا گیا ہے یہ ہے کہ وصیت کا مقصد کسی رشتے دار کو ضرر (نقصان) پہنچانا نہیں ہونا چاہیے (دیکھیے ۳ [النساء] ۱۲)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ایک مرفوع روایت میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ ایسے شخص نے اگر ساٹھ سال تک بھی خدا کی عبادت کی ہوگی تو وہ دوزخ میں جائے گا (البغوی ۲: ۳۹۹)۔

وراثت کے بیان میں گو وصیت کا ذکر قرض (دین) سے مقدم

آیا ہے۔ (۳ [النساء] ۱۱، ۱۲) مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیشہ قرض کو وصیت پر مقدم فرمایا (البخاری ۲: ۱۸۸، باب ۹: ترمذی، باب ۵: الداری، وصایا، باب ۲۱)۔ اسی بنا پر فقہ میں کفن و دفن کے اخراجات اور قرض کی ادائیگی کو وصیت کے نفاذ پر مقدم حدیث دی جاتی ہے (ہدایہ ۲: ۶۳۲ بعد)۔

قرآن مجید میں وصیت کی ایک اور قسم کا تذکرہ بھی ملتا ہے جس سے مراد نیک لوگوں کا اپنی آل اولاد اور متوسلین کو نیک کاموں کی وصیت کرنا ہے (دیکھیے ۲ [البقرہ] ۱۳۳، ۳۱ [التین] ۱۲ تا ۱۹)۔ ایک مقام پر اہل خیر کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو حق اور صبر پر قائم رہنے کی وصیت کرتے رہتے ہیں (۱۰۳ [العصر] ۳)۔ چنانچہ قدیم زمانے سے اہل علم کے ہاں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ زندگی کے آخری لمحات میں اپنے متعلقین کو وصیت کرتے ہیں۔ دور قدیم میں ارسطو، بقراط، نیشا غورث کی وصایا کے علاوہ لقمان حکیم کی وصیتیں دستیاب تھیں۔ مؤخر الذکر کا تو فارسی زبان میں بھی ترجمہ کیا گیا تھا (کشف الظنون ۲: ۲۰۱۳)۔

مآخذ : متن متالہ میں مذکور ہیں۔

○

وضو : (ع، ماہ وضاء) شریعت اسلامیہ کی ایک اہم اور کثیر الاستعمال اصطلاح، بقول ابن منظور اور الفیروز آبادی وضاء بمعنی حسن و نظافت ہے، اصطلاحاً ایک خاص طریقے سے نماز ادا کرنے کی خاطر ہاتھ، منہ اور پاؤں وغیرہ کو ترتیب سے دھونا وضوء کہلاتا ہے۔ اس کا تلفظ حرف واؤ کی پیش کے ساتھ ہے، اگر واؤ کی زیر پڑھی جائے تو اس سے مراد وضو کا پانی ہوتا ہے (الصحاح بذیل ماہ)۔

اسلام میں طہارت کی بڑی اہمیت ہے، حتیٰ کہ اسے نفع ایمان قرار دیا گیا ہے (مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ۲: ۲۰۳ حدیث ۲۲۳)۔ نیز ارشاد نبوی ہے: طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی (البخاری، مطبوعہ لائڈن، ۲۸/۲)۔ اسلام کے نظام طہارت کی دو اقسام ہیں: خصوصی اور بڑی طہارت غسل [رک باقی] ہے، جبکہ چھوٹی اور عمومی طہارت وضو ہے۔

وضوء اور غسل کی اساسی اہمیت کے پیش نظر خود قرآن حکیم میں ان کا طریقہ تعلیم دیا گیا ہے، (دیکھیے ۵ [الأنعام] ۶:، تفصیلات کے

پنچوں تک دھوا، کلی کرنا، سواک کرنا، ناک صاف کرنا، ہاتھ اور پاؤں نیز گھنی داڑھی کا خلال کرنا، ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھوا، پورے سر اور کان کا مسح کرنا، مولات اور ترتیب کا لحاظ رکھنا، ہر عضو کو دائیں طرف سے شروع کرنا، وغیرہ (مکروہات اور نوافض وضو کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: ہدایہ، ۱۰۵ تا ۱۲۳؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۳۸، بعد؛ امجد علی: بہار شریعت، ۲: ۹۰ تا ۹۱؛ عبدالمکرم: علم الفقہ، ص ۶۸)۔

طریقہ مسنونہ کے مطابق وضو کرنے کی احادیث میں بے شمار فضیلت بیان ہوئی ہے۔ بعض احادیث میں اس پر سابقہ گناہوں سے معافی، درجات کی بلندی اور قیامت کے دن اعضائے وضو کے چمکدار ہونے کی بشارت دی گئی ہے (دیکھیے مسلم: التیمم، ۱: ۲۰۵ تا ۲۰۶، حدیث ۲۲۷-۲۲۸، ۲۵۹، حدیث ۴۳۹؛ نیز دیگر کتب حدیث)۔

مآخذ: متن متفقہ میں مذکور ہیں۔

○

وقف: (نیز جس 'ع') ایک عربی مصدر، جس کے معنی "رکھنے اور باز رکھنے" کے ہیں۔ اس کا مطلب کسی چیز کو محفوظ کرنے اور اسے ایک تیسرے آدمی کی ملک میں جانے سے بچانے کے ہیں (الرحمنی: مبسوط، ۳: ۲۷)۔ اصطلاحاً اس سے مراد ہے: (۱) وہ سرکاری (یا بیت المال کی) اراضی جو مفتوح و مسخر ہونے پر بسبب حصول غلبہ، ملت اسلامیہ کی ملکیت قرار پائے، یا ایسے معاہدوں کی رو سے اس کی ملکیت فہرے کے ان کے سابق مالک خراج ادا کرنے کی شرط پر ان پر قابض رہیں گے، لیکن وہ نہ تو اپنے طور پر بیع کر سکیں گے اور نہ ان کو رہن رکھ سکیں گے (دیکھیے، مثلاً: المادودی: الاحکام الاسلامیہ، طبع Enger، ص ۲۳۷، بعد) اور (۲) بالعموم کسی چیز کا فی سبیل اللہ اچھے مقاصد کے لیے مخصوص کر دینا، جس کی تعریف مسالک فقہ کے مطابق مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، ان مختلف طریقوں کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقف (جس: اوقاف) سے مراد ایک ایسی چیز ہے جو خود کو قائم رکھتے ہوئے بعض منافع کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے اور جس کی خرید و فروخت سے متعلق جملہ حقوق سے اس کا مالک کلی طور پر دست بردار ہو جاتا ہے اور یہ شرط لگا دینا ہے کہ اس کا منافع مطلوبہ کار خیر پر صرف ہوتا رہے گا، مگر وقف کا بنیادی مطلب وہ قانونی عمل ہے جس کے ذریعے ایک شخص کسی چیز

کے لیے دیکھیے القرطبی: المایع لاحکام القرآن، تفسیر سورة المائدہ، نیز الجصاص رازی: احکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۳: ۳۵۷ تا ۳۷۷)۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے وضو کا جو مسنون طریقہ مروی ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ پنچوں تک تین مرتبہ دھوئے جائیں، پھر ناک اور منہ میں پانی ڈال کر کلی اور استنشاق کرنا چاہیے، پھر تین مرتبہ چہرہ اور تین تین مرتبہ دونوں کھنٹیوں تک ہاتھ دھوئے جائیں، پھر تمام سر کا مسح کرنا اور پھر اپنا دایاں، پھر بائیں پاؤں تین تین مرتبہ دھونا چاہیے (البخاری، ۱: ۵۳؛ مسلم، ۱: ۲۰۳-۲۰۵؛ ابو داؤد، ۱: ۷۸ تا ۸۵، حدیث ۱۰۶ تا ۱۱۷)۔ ضرورت کے مطابق اعضائے وضو کو دو دو اور ایک ایک مرتبہ بھی دھونا ثابت ہے، جو فقہائے کے نزدیک دھوئے کی کم از کم مقدار ہے (ابو داؤد، ۱: ۹۳ تا ۹۶، حدیث ۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

وضو میں کچھ امور فرض اور کچھ سنت و مستحب ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے فرائض کا درجہ مقدم ہے۔ اہل تحقیق کے نزدیک قرآن حکیم سے وضو کے چار فرائض (چرے) دونوں ہاتھوں اور پاؤں کا دھونا، سر کا مسح) ثابت ہیں۔ اختلاف کا یہی مسلک ہے (الرفیعی: ہدایہ، ۱: ۹۰، مطبوعہ لکھنؤ)؛ شوافع اور ظواہر اس پر نیت کا اضافہ کرتے ہیں (الجزیری: اردو ترجمہ، مطبوعہ لاہور، ۱: ۹۷ تا ۹۹؛ معجم الفقہ الکلاہری، مطبوعہ بیروت، ۱: ۱۰۸ تا ۱۰۹)۔ امام احمد بن حنبل نے اس پر مولات (تسلل کے ساتھ دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے) کا بھی اضافہ کیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۳۲-۱۰۳۸، مطبوعہ کویت)۔ امامیہ کے ہاں بھی فرائض کی تعداد سات ہی ہے، البتہ ان کے نزدیک پاؤں دھونے کے بجائے ان پر مسح ضروری ہے (محمد جواد مغنیہ: الفقہ علی المذاهب ائمہ، مطبوعہ بیروت ۱۹۳۲ء)۔ امام مالکؒ نے گو فرائض کی تعداد تو سات ہی رکھی ہے، مگر انھوں نے دھونے میں ملنا شامل کیا ہے (الجزیری، ۱: ۹۳ تا ۹۸)۔ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ وضو میں استیعاہ ضروری ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ موزوں اور پٹی (بیسرہ) پر مسح جائز ہے (الترمذی، ۱: ۲۲ تا ۲۳؛ ہدایہ، ۱: ۲۵ تا ۳۰)۔ مقیم کو ایک دن اور رات (چوبیس گھنٹے) تک اور مسافر کو تین دن اور تین رات (بتر گھنٹے) تک موزوں پر مسح کی اجازت ہے [رکبہ مسح]۔

وضو میں حسب ذیل امور سنت ہیں: بسم اللہ پڑھنا، دونوں ہاتھ

صرف مدت ہو گا۔

۵۔ ایک جائز وقف کی تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل مزید شرائط کا پورا کرنا لازمی ہے (۱) : اس کے لیے موبد (یعنی دائمی) ہونا ضروری ہے۔ جس کا منافع، مخصوص یا معین افراد کے حق میں وقف ہونے کی صورت میں، ان کی موت کے بعد غریب میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ لہذا یہ ناقابل انتقال بھی ہوتا ہے؛ (ب) اس پر فوراً عمل درآمد شروع ہو جانا چاہیے۔ اس میں التوا تاخیر کی کوئی شرط نہیں ہونی چاہیے (مجنن)۔ بجز واقف کی موت کے، لیکن اس صورت میں، نیز وصیت کی صورت میں، بانی اپنی جائداد کے صرف ایک ٹکٹ کو وقف کر سکتا ہے؛ (ج) یہ ”عقد لازم“ یعنی ناقابل فسخ قانونی معاہدہ ہوتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (مگر ان کے تلامذہ اور متاخرین احناف کے نزدیک نہیں) وقف قابل فسخ ہے الا یہ کہ وہ واقف کی وفات کے ساتھ مشروط ہو، یعنی اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی قابل انفساخ نہیں ہے (الرحمنی: مبسوط، ۱۳: ۲۷) لہذا حنفی واقف کو اپنی جائداد کی بحالی کے لیے اس کے منتظم (ناظر و ناظم) کے خلاف باقاعدہ مقدمہ دائر کرنا پڑتا ہے۔ قاضیؒ نے اس وقت امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے فتاویٰ کے درمیان انتخاب کا اختیار ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ کے فتوے کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے، جو اسے ناقابل انفساخ بتلاتے ہیں؛ (د) احناف میں (نیز ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک: الرحمنی، ۱۳: ۳۵) اور امامیہ میں وقف کی ”تسلیم“ بھی ضروری ہے، یعنی ان لوگوں کو اس کی اطلاع پہنچانا بھی ضروری ہے، جن کے حق میں وقف ہوا ہے یا کم از کم اس کے ناظم کو، مگر امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مالک فقہ کے نزدیک ایسا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک واقف کی خواہش کے اعلان (قول) کے ساتھ ہی وقف مکمل ہو جاتا ہے۔ وقف عامہ (مسجد یا قبرستان وغیرہ) کی صورت میں ایک شخص کے اسے استعمال کر لینے سے بھی تسلیم ہو جاتی ہے۔

اس کے برعکس مندرجہ بالا شروط مالکیہ کے ہاں لازمی نہیں ہے۔ مثلاً ”وقف کی تنفیخ کا حق نہ صرف واقف ہی کو حاصل ہے، بلکہ اس کے ورثہ کو بھی اختیار تنفیخ ہے (غلیل، ترجمہ Santillana، ۵۶۰: ۵۶۱)۔“

۶۔ قانون جائداد میں وقف کی حیثیت سے متعلق آراء مختلف

کو وقف کرتا ہے (وقت کا مترادف ہے تحبیس، سیل یا تحریم) اور عام بول چال میں اس کا اطلاق شی موقوفہ پر بھی ہونے لگا ہے، جس کے لیے صحیح لفظ ”موقوف“ ”محبوس“ ”مبس“ ”حسب“ ہے۔ مالکیوں میں اور اسی لیے مراکش، الجزائر اور تونس میں جس (جس کی جمع) کا لفظ یا حذف حرکت کے ساتھ جس (ج: احباس) بہت زیادہ مستعمل ہے (اسی لیے فرانس کی قانونی زبان میں Habous لکھا جاتا ہے)۔

(الف) فقہ کے بڑے بڑے اصول:

۱۔ واقف (بانی وقف) کو اپنی جائداد کی فروخت کا پورا پورا حق حاصل ہو، لہذا اسے کامل ذہنی اور جسمانی قوتی کا مالک ہونا چاہیے۔ وہ عاقل، بالغ اور حر (آزاد) ہو۔ مزید برآں اسے شے موقوفہ کی ہلاکی قسم کی قید و پابندی کے ملکیت حاصل ہو۔
۲۔ شے موقوفہ (وقف کی جانے والی) مستقل (پائیدار) قسم کی چیز ہو اور اس سے منافع حاصل ہوتا ہو، گویا وہ بنیادی طور پر ایک صحیح اور قابل انتفاع جائداد ہو۔ موقوفہ جائداد کے بارے میں اختلاف رائے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آراء، بذیل مادہ)۔

۳۔ وقف کا مقصد صرف رضائے الہی (قربت خداوندی) ہونا چاہیے۔ اگرچہ یہ مقصد بعض اوقات نمایاں طور پر واضح نہیں ہوتا۔ وقف کی دو قسمیں ایک دوسرے سے بالکل متمیز ہیں: (۱) وقف خیری، یعنی وہ اوقاف، جو خاص طور سے دینی مقاصد یا عامہ الناس کے فائدے کے لیے ہوں، مثلاً ”مساجد مدارس، شفا خانے، پل، ذخائر آب وغیرہ اور (۲) وقف اہلی یا ذری، یعنی خاندان کے لیے وقف کردہ اوقاف، مثلاً بیٹیوں، پوتوں یا دوسرے اعزہ و اقارب کے لیے یا دوسرے اشخاص کے لیے، لیکن ایسے اوقاف کی غایت بھی قربت (رضائے الہی) ہونی چاہیے (مثلاً مذکورہ بالا اشخاص کی امداد و دیکھیری کے لیے جبکہ وہ خود بے پایہ ہوں)۔

۴۔ وقف کے لیے تحریری ہونا ضرور نہیں، اگرچہ عملاً عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے۔ واقف کو نہایت وضاحت (صفائی) کے ساتھ اپنی خواہش کا اظہار و قفٹ یا جفٹ، یا کفٹ کہہ کر کرنا چاہیے کہ یہ نہ تو فروخت ہو سکتی ہے نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ بطور میراث تقسیم کی جا سکتی ہے (یہ فقرہ اوقاف کی جملہ دستاویزات میں پایا جاتا ہے، دیکھیے حدیث مذکورہ ذیل اور امام شافعیؒ کی دستاویز وقف در کتاب الام، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۳، اس اضافے یا وضاحت کے بغیر یہ

ہیں مہلبی، قریبی، سرپرست، محسن، حمایتی اور دوست اس کا اطلاق قریبی رشتہ داروں پر بھی ہوتا ہے اور ان معنوں میں اس کا استعمال ترکی زبان میں خاص طور پر زیادہ ہے۔

(۱) ولی کا لفظ دینی اصطلاح کے طور پر استعمال ہو تو اس کے معنی اللہ تعالیٰ کا مقرب، خدا رسیدہ، اور برگزیدہ شخص ہیں۔

۲۔ اہل سلوک و تصوف کے ہاں بقول الجرجانی (کتاب التفریقات) ولی سے مراد عارف باللہ ہے۔ یہ شخص جہاں تک ممکن ہوتا ہے، طاعات میں مداومت کرتا، معاصی سے اجتناب کرتا اور لذات و شہوات میں انہماک سے اعراض کرتا ہے۔ مخدوم سید علی بجوریؒ "کشف المحجوب" (طبع زوکوفسکی، ایران، ص ۲۶۵ تا ۲۶۷) میں لکھتے ہیں کہ اپنے بندے کو ان صفات کی بنا پر خداوند تعالیٰ اسے اپنے قرب (اپنی دوستی) کے لیے مخصوص کر لیتے ہیں اور اسے معصیت سے محفوظ رکھتے ہیں، اس کے ناصر بن جاتے ہیں اور اس کی کئی طرح نصرت ہوتی ہے، معانی و اسرار کے بیان کرنے میں اس کی عقل کی رہنمائی کی جاتی ہے، رسالہ، تفسیر میں ان امور کے ساتھ اس وصف کا اضافہ کیا گیا ہے کہ فراخی ہو یا تنگ حالی، ولی ہر صورت حقوق اللہ پر قائم رہتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے (مترجمہ پیر محمد حسن راولپنڈی ۱۹۷۰ء ص ۵۳۸)۔ عبدالرحمن جامی نعمات الانس (کلیں پور ۱۸۹۳ء) میں لکھتے ہیں کہ ولی کی ولایت کا مطلب قرب الہی ہوتا ہے اور یہ دو قسم کی ہوتی ہے: ایک ولایت عامہ، جو تمام مومنوں میں مشترک ہوتی ہے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کو ظلمت کفر سے نکال کر ایمان کی روشنی میں لے آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲: ۲۵۷) دوسری ولایت خاصہ ہوتی ہے، جو ارباب سلوک میں سے واسطین کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور اس کا مطلب ہوتا ہے عبد کا حق میں فنا ہو جانا اور اس کا مشاہدہ۔ وہ اسی کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے اور اسی سے باقی ہوتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲: ۲۶۳)۔

جب ولی کی شخصیت کلمہ کے دینی زندگی میں اس طرح کے اثرات بیان کیے جاتے ہیں تو نبی اور ولی تقابلی ذکر کیا جاتا ہے۔ الجوریؒ "کشف المحجوب" میں کہتے ہیں کہ اہم اوقات و احوال میں اولیاء انبیاء کے تابع ہوتے ہیں اور ان کی دعوت کے مصدق (تصدیق کنندہ) ولایت کی نہایت نبوت کی ہدایت (ابتدا) ہوتی ہے۔ ہر نبی ولی ہوتا ہے، مگر ہر ولی نبی نہیں ہوتا۔ ولی کا جو حال ہوتا ہے وہ نبی کا

ہیں۔ فقہاء کی ایک جماعت (یعنی امام محمد اشعریؒ، امام ابو یوسفؒ اور متاخرین احناف، نیز امام شافعیؒ اور ان کے مکتب فکر) کے مطابق واقف کا حق تملیک ختم ہو جاتا ہے، عام طور سے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مگر اس سے قانونی طور پر مقصود وقف کر دینے کے بعد دراصل مالک یا کسی بندے کے استحقاق تملیک کا ختم کرنا ہے۔ دوسرے گروہ (یعنی امام ابو حنیفہؒ، نیز اس کے لیے دیکھیے: الشافعیؒ: ام، ۳: ۲۷۵) بعد اور مالک کے مطابق واقف اور اس کے ورثا کا حق تملیک کو استعمال نہیں کر سکتے۔

۷۔ وقف کا اتمام (اختتام): اگر واقف اسلام کو ترک کر دے تو وقف باطل ہو جاتا ہے اور موقوفہ جائداد کی ملکیت کا حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس طرح وہ اوقاف جن کا مقصد وقف فوت ہو جائے وہ قانون جائداد کی رو سے صورت حالات کے متعلق قائم شدہ خیال کے مطابق جائز وارثوں کو مل جاتا ہے (مالکیوں کے ہاں یہ صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ ورثا غریب و نادار ہوں) یا وہ صرف غریب پر استعمال ہونے چاہیے یا مفاد عامہ میں صرف ہونے چاہیں، لیکن کسی صورت میں بھی حکومت وقت انہیں ضبط نہیں کر سکتی۔ وقف کی تاریخ اور اس کی اہمیت وغیرہ کے لیے (رکبہ ۲۲۲) بذیل مادہ)۔

ماخذ: احادیث کے مشہور و معروف مجموعے اور فقہی تصانیف کے علاوہ اس موضوع پر متعدد مخصوص کتابیں ہیں، جن میں مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں: (۱) الحنفی (م ۱۳۱۱ھ/ ۸۷۵ء): احکام قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲) ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی (م ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۲ء): الاسعاف فی احکام الاوقاف، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ترجمہ از B. Adda اور E.D. Ghalioungui بعنوان 'le walk' اسکندریہ ۱۷۹۳ء؛ (۳) ابن قدامہ: المغنی؛ (۴) مجمع الفتاویٰ، مطبوعہ کویت بذیل مادہ؛ (۵) الجزیری: الفتاویٰ علی المذاهب الاربعہ؛ (۶) محمود الحسن عارف: اسلام کا قانون وقف، مطبوعہ دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، ۱۹۹۳ء۔

وقف یا وقف حج : رکبہ حج

ولایت (ولی): (ع) مادہ و۔ ل۔ ی بولی ولایت کے انوی معنی ہیں قریب ہونا، حکمرانی کرنا، کسی کی حفاظت کرنا۔ ولی کے معنی

مقام ہوتا ہے اور نبی کا جو مقام ہوتا ہے وہ دلی کا حجاب ہوتا ہے۔ دلی نہایت کو پہنچتا ہے تو مشاہدے کی خبر دیتا ہے، مگر نبی کا پہلا قدم مشاہدے میں ہوتا ہے، اس لیے کہ رسول کی ہدایت (ابتدا) دلی کی نہایت ہوتی ہے ولایت کی ہدایت اور نہایت ہوتی ہے، مگر نبوت کی کوئی نہایت نہیں ہوتی۔ اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوئے سید علی ہجویریؒ کہتے ہیں کہ جس طرح اولیا کا مرتبہ اور اک خلق سے پہلے ہوتا ہے، اسی طرح انبیاء کا مرتبہ اولیا کے تصرف سے ماوراء ہوتا ہے۔ اولیا کا کام صرف متابعت انبیاء ہوتا ہے۔ صفا و پاکیزگی اور قرب کے لحاظ سے پیغمبروں کا تن اولیا کے دل اور سر باطن کی طرح ہوتا ہے (کشف المحجوب، طبع ذکو فکس، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷)۔ فصوص الحکم کی فص عزیزیہ میں ابن عربیؒ کہتے ہیں کہ ولایت اور قرب الہی کو انقطاع نہیں۔ نبوت و رسالت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد منقطع اور ختم ہو گئی ہے۔ عرفان اور معرفت [رک باقی] کو اللہ تعالیٰ نے باقی رکھا ہے، جو دار ثمان انبیاء کے لیے ہے، جو اولیا اور عرفا ہوتے ہیں۔ انبیاء دلی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا کلام عرفانی دلی اور مقرب الہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ رسول صاحب تشریع و شرع ہونے کی حیثیت سے اتم و کامل و اکمل ہوتے ہیں (فصوص الحکم، طبع عنینفی، فص عزیزیہ، ص ۱۶۵ تا ۱۷۵)۔ عبدالکریم بن ابراہیم الجلی: الانسان الکامل میں لکھتے ہیں کہ جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اللہ کی طرف خلق کو دعوت دی وہ آپؐ کی پیروی کرنے والا ہے، اب حضور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد مستقل دعوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ دلی صاحب شریعت نہیں ہوتا، لیکن نبی دلی بھی ہوتا ہے اور صاحب شریعت بھی (دیکھیے انسان کامل، ترجمہ فضل میزان، کراچی ۱۹۹۷ء، ص ۳۲۲ تا ۳۲۳)۔

علامہ اقبالؒ تفکیک جدید انبیاء اسلامیہ میں کہتے ہیں کہ دلی کو واردات اتحاد میں جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر وہ نہیں چاہتا کہ زبان و مکان کی دنیا میں واپس آئے، لیکن نبیؐ کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے، وہ مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرتا ہے۔ انبیاء میں واردات اتحاد سے ایسی نفسیاتی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں۔ علامہ وحی و رسالت کو الہام صوفیہ سے بلند تر قرار دیتے ہیں (جیسا کہ عقائد کی کتابوں میں تصریح کی گئی ہے) اور شعور ولایت پر شعور نبوت کی برتری ثابت کرتے ہیں (کتاب مذکور، ترجمہ نذیر

۳۔ اکابر مصنفین صوفیہ کے نزدیک سلسلہ ولایت کا ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے متعدد مدارج ہیں۔ اس نظام کو مختلف مصنفوں نے قریب قریب ایک سے انداز میں بیان کیا ہے۔ دنیا اولیا کے وجود سے کبھی خالی نہیں رہتی، لیکن ان کی ولایت ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتی، نہ ان میں سے ہر کوئی دنیا والوں کو ہمیشہ دکھائی دیتا ہے یہ مخفی دلی ہوتے ہیں، لیکن اس نظام میں کبھی کوئی گزیر نہیں ہوتی، یہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ کوئی دلی وفات پا جائے تو نئے آدمی سے اس کی جگہ فوراً پر کی جاتی ہے اور اس طرح نظام ولایت کے ارکان کی تعداد ہمیشہ پوری رہتی ہے۔ ان میں سے چار ہزار تو ایسے ہیں جو دنیا میں رہ کر دنیا والوں ہی کی نگاہوں سے اوجھل نہیں، بلکہ خود اپنے سے بھی بے خبر رہتے ہیں۔ باقی آپس میں ایک دوسرے کو جانتے پہچانتے ہیں اور پوری ہم آہنگی سے کام کرتے ہیں۔ ان کے مختلف مدارج نیچے سے اوپر تک یہ ہیں: (۱) اخیر ۳۰۰؛ (۲) ابدال ۴۰؛ (۳) ابرار ۷؛ (۴) اوتاد ۳؛ (۵) نقیاء ۳؛ (۶) قطب یا غوث ۱۔ قطب یا غوث کا لقب کئی صوفیا کو باقاعدہ ملا ہے، مثلاً "جنید" اپنے وقت کے قطب تھے۔ ابن مسروقؒ اوتاد (یعنی ارکان یا ستونوں) میں سے تھے۔

الجزائر کے لوگوں کے نزدیک اس نظام کا ڈھانچا قدرے مختلف ہے۔ Douite لکھتا ہے اس کے سات مراتب ہوتے ہیں، سب سے نیچے تین سو نقبا ہیں، جن میں سے ہر ایک نقیب اولیا کے ایک ایسے گروہ کا سربراہ ہوتا ہے، جن کا کوئی خطاب نہیں۔ ان سے اوپر نجبا ہیں، پھر ابدال کا درجہ آتا ہے، جن کی تعداد چالیس سے ستر تک ہوتی ہے۔ خیار (یعنی پنے ہوئے) ان سے بھی اوپر کے درجے کے ہیں، ان کی تعداد سات ہے۔ یہ ہمیشہ ایک جگہ پھرتے رہتے ہیں اور دنیا میں اسلام پھیلاتے ہیں۔ ان سے اوپر چار اوتاد (یعنی ستون) ہیں جو مکہ معظمہ کے مشرق و مغرب اور شمال و جنوب میں ایک ایک متعین ہیں۔ ان سے اوپر قطب کا درجہ ہے جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا دلی ہوتا ہے، غوث اس سے بھی اونچا ہوتا ہے اور اس کی روحانی قوت بہت ہوتی ہے۔

ہجویریؒ جن کا اپنا زمانہ پانچویں صدی ہجری (= گیارہویں صدی عیسوی) کا ہے، کہتے ہیں کہ طبقات اولیا کی تقسیم و تفسیم ابو عبد اللہ محمد الترمذی نے کی تھی، جو ان سے تھوڑی ہی دیر پہلے ہوتے ہیں

پانچویں سال کتب میں بشمار دیا گیا۔ ساتویں سال والد باب نے نماز روزہ شروع کرایا۔ اسی سال کے آخر میں قرآن مجید ختم (حفظ) کر کے فارسی اور عربی کی تعلیم شروع کی۔ دسویں سال شرح ملا جانی بھی پڑھ لی اور مطالعہ کتب کی خاص استعداد پیدا ہو گئی۔ چودھویں سال شادی کر دی گئی۔ ایک سال بعد والد سے بیعت سلوک کی اور صوفیہ خصوصاً مشائخ نقشبند کے اشغال میں مشغول ہو گئے۔ اس سلسلے میں معاملات، توجہ، تلقین، تعلیم اور آداب طریقت سے تعلق پیدا کر لیا۔ قرآن مجید کا سادہ ترجمہ بھی والد ہی سے پڑھا اور اس میں غور و تدبر کا طریقہ سیکھا (الجزء اللطیف)۔ والد شروع ہی سے پائیدار و مفید مشاغل کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے، چنانچہ شاہ صاحب ایک مرتبہ دوستوں کے ہمراہ باغ کی سیر کے لیے چلے گئے، لوٹے تو پوچھا کیا کوئی ایسی چیز حاصل کی جو تجھ سے بطور یادگار باقی رہے (انفاس العارفين، ص ۶۳)۔ اس اثنا میں اس زمانے کے مروجہ علوم عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، ادب، کلام، معانی، منطق، فلسفہ، تصوف اور طب وغیرہ سے فارغ ہو کر باقاعدہ سند اور تدریس کی اجازت حاصل کی (الجزء اللطیف)۔ صحاح ستہ کی سند حاجی شیخ محمد افضل سے حاصل کی (القول الجلیل)۔ عمر کی سترھویں سال (۱۱۳۱ھ) والد نے وفات پائی۔ ان کے بعد تقریباً بارہ سال دہلی میں درس دیتے رہے۔ ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء میں حج کی غرض سے حجاز چلے گئے۔ واپس آئے حج کے علاوہ چودہ مہینے حرمین میں رہے۔ مشائخ حرمین سے حدیث کی کتابیں پڑھیں۔ نیز الشیخ عبداللہ بن سالم البدری سے حدیث کی سند کی اجازت حاصل کی (انسان العین فی مشائخ الحرمین، بمنہ انفاس، ص ۱۹۱)۔ شیخ ابو طاہر مہدی نے شاہ صاحب کو جو سند دی ہے اس میں شاہ صاحب کو بڑے اچھے الفاظ میں یاد کیا ہے (اتحاف النبی، الیالیح، ۱۱۳۱ھ)۔ خود شاہ صاحب نے رخصت کے وقت شیخ سے کہا کہ وہ جو کچھ میں نے پڑھا تھا اسے بھلا دیا۔ صرف علم دین، یعنی حدیث یاد ہے (ملفوظات شاہ عبدالعزیز، ص ۹۳)۔

رجب ۱۱۳۵ھ/دسمبر ۱۷۲۲ء میں واپس دہلی پہنچے (الجزء اللطیف)۔ سرج میں التہلیہ فی غریب الحدیث واللائر مولفہ ابن اثیر کا قلمی نسخہ تین سو روپے میں خریدا تھا۔ یہ نسخہ دارالعلوم دیوبند کے کتب خانے میں موجود ہے (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۲۴)۔ دہلی واپس آ کر اپنے والد کی درسگاہ (درسہ رحیمیہ) واقعہ کوٹہ فیروز

(کشف الجوب، طبع دو کو فکس، ص ۲۶۵) یہ بزرگ محمد حکیم کے نام سے معروف تھے، صوفیہ کے سلسلہ سکیہ کی بنیاد انہی کی رکھی ہوئی ہے۔ ختم الولایۃ (یعنی مرولایت) کے نام سے ایک کتاب بھی انہوں نے تصنیف کی ہے۔ ابو بکر الوراق جو ”مؤدب الاولیاء“ یعنی ولیوں کو تربیت دینے والے کے نام سے مشہور ہیں، انہی کے شاگردوں میں سے تھے۔

راخ العقیدہ علما اور مسلمانوں کے نزدیک نظام ولایت کی بعض انتہا پسندانہ صورتوں کی اسلام کی حقیقی روح کے ساتھ تطبیق ذرا مشکل ہے۔ انہوں نے اس نظام کو صرف اس صراحت کے ساتھ قبول کیا ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو جائے، ہر صورت انبیاء سے درجے میں فروتر ہی رہے گا اور حضور سب کا سرچشمہ فیضان ہیں۔

۵۔ راعون کے نزدیک اولیا کی پرستش دعا، نذر اور ان کے تقرب کے لیے قربانی وغیرہ غیر اسلامی چیز ہے اور روح قرآنی کے منافی۔ حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوٹان و انساب، مقابر وغیرہ کی عبادت کی ہر قسم کی عبادت کو ناجائز قرار دیا ہے۔ شیعہ سنی سبھی اولیا کو مانتے ہیں، البتہ بعض لوگ اظہار عقیدت میں غلو کر جاتے ہیں۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں مختلف اولیاء و مشائخ کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(شاہ) ولی اللہ دہلوی : ولی اللہ ابو الفیاض قطب

الدین احمد بن ابو الفیاض شاہ عبدالرحیم بن شاہ وجیہ الدین بن معظم العربی الدہلوی۔ نسب والد کی طرف سے ۲۹ واسطوں سے حضرت عمر فاروق تک پہنچتا ہے۔ والدہ کی طرف سے حضرت موسیٰ کاظمؑ سے ملتا ہے (انفاس العارفين، ص ۱۵۳)؛ التخصیصات الالہیہ، ص ۱۵۳)۔ ان کی پیدائش سے پچھتر شاہ عبدالرحیم (والد) کو اشارہ ہوا تھا کہ مولود کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ ولادت پر والد نے قطب الدین احمد کے علاوہ ولی اللہ کو بھی نام کا جز بنایا (انفاس العارفين، ص ۳۵)؛ لیکن قطب الدین نام مشہور نہ ہوا۔ تاریخی نام عظیم الدین ٹھہرا (الجزء اللطیف، ص ۲۰۲)۔ وہ ۳ شوال ۱۱۳۳ھ/۱۰ فروری ۱۷۲۳ء ظلوع آفتاب کے وقت موضع پعلت ضلع مظفر نگر (بھارت) میں پیدا ہوئے (مختصر حالات شاہ ولی اللہ بمحقہ تویل الاحداث، مطبع احمدی دہلی)۔

شاہ میں مصروف تدریس ہو گئے۔ ہر فن کی تعلیم کے لیے ایک ایک استاد تیار کر لیا تھا اور متعلقہ فن کی تعلیم اس کے ذمے لگا دی تھی۔ خود معارف کے بیان اور اسرار دین کی تشریح میں مصروف رہتے تھے۔ حدیث پڑھنے پڑھانے کے بعد مراقبہ کرتے، جو کچھ قلب پر منکشف ہوتا قلم بند کر لیتے۔ شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ والد ماجد بیسا آدمی بہت کم دیکھا گیا۔ علوم و کمالات کے علاوہ ضبط اوقات کا یہ عالم تھا کہ اشراق کے بعد بیٹھ جاتے اور دوپہر تک جتے رہتے۔ ان جیسا حافظہ بھی کسی کا نہ دیکھا تھا۔ علاج معالجہ ان کا خاندانی ذریعہ معاش تھا، وہ بھی ترک کر دیا (ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ، بمواقع عدیدہ)۔ جب تحصیل کرنے والوں کے ہجوم کی وجہ سے درسگاہ ریمیمہ ناگہانی ثابت ہوئی تو محمد شاہ بادشاہ ہند نے کوچہ چیلان میں ایک عالی شان اور وسیع حویلی شاہ صاحب کے حوالے کر دی (بشیر الدین: واقعات دارالحکومت دہلی، بحوالہ الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۱۷۸)۔ عمر کے باقی ایام درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بسر کر کے ۶۱ برس کی عمر پر ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ / ۲۱۰ اگست ۱۷۶۲ء کو ظہر کے وقت وفات پائی۔

شاہ صاحب کے ہاں چار صاحبزادے پیدا ہوئے: شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ رفیع الدینؒ، شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالنسیؒ (مختصر حالات شاہ ولی اللہ صاحب، ملحقہ تاویل الاحادیث)۔ ان چاروں صاحبزادوں نے شاہ صاحب ہی سے سند فراغت حاصل اور علوم کی تکمیل کر لی تھی (ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ، ص ۸۰)۔

اپنے گھر کے مروجہ علوم و فنون میں شاہ صاحب کو جامعیت حاصل تھی۔ باوجود ہندی نزاد ہونے کے عربی اہل زبان کی طرح نہایت شستہ لکھتے تھے اور مشکل سے مشکل علمی مباحث کو گفتہ طریق سے بیان کرتے تھے۔ فارسی بھی بہت اچھی تھی، نیز عربی اور فارسی میں شعر و سخن کا بھی ذوق تھا۔ قصیدہ الطیب النغم عربی میں ہے اور فارسی میں ان کے اشعار کا ذکر کلمات طیبات کے آخر میں ہے۔ شاہ صاحب کی تصانیف علوم دین میں روشنی کا ایک مینار ہیں۔

ان کے خاص کارنامے مختصر طور پر درج ذیل ہیں: (۱) انھوں نے مسلمانوں کے مختلف علمی اور فقہی طبقوں کے افکار میں مطابقت کے پہلو نمایاں کر کے ان کے درمیان صلح و آشتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اختلافی مسائل میں الجھے رہنے کے بجائے انہیں متفق علیہ

مسائل کی طرف مائل کیا۔ تطبیق ان کا خاص فن ہے۔ مثلاً "حقی، شافعی، مالکی اور اہل حدیث کے درمیان یا صوفیائے کرام اور غیر صوفی علمائے عظام کے درمیان" یا عقائد میں معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور اہل الحدیث کے درمیان یا فلسفہ و شریعت کے مابین قرب کی فضا پیدا کی (ملاحظہ ہو بحث نمبر ۲، ج۲: ج۲ اللہ البالغہ، الخیر الکثیر وغیرہ)؛ (۲) تعلیمی نصاب کے پرانے ڈھانچے میں اصلاح و ترمیم کو بطور خاص پیش نظر رکھا اور اسے عقلی موشگافیوں (بے ضرورت معقولات) یا نظری الجھنوں (اخلاقیات) سے بچد امکان پاک کر دیا۔ ان کی تجویز یہ ہے کہ ابتدا میں قرآن حکیم کا لفظی ترجمہ ضرور پڑھنا چاہیے۔ اسی طرح حدیث کی تعلیم بھی زیادہ بحث و تحقیق کے بغیر سادہ طریق پر دینی چاہیے (وصیت نامہ، وصیت نمبر ۶)؛ (۳) وقت کے بادشاہوں، امیروں، پیشروں و دولتمندوں، حکومتی عہدے داروں، علما و صوفیہ اور عوام کے حالات کا پورا جائزہ لیا اور ان سب کو ان کی غلط روی کے خوفناک نتائج سے آگاہ کیا، عقیدہ و عمل کی کئی خرابیاں دور کرنے کی کوشش کی اور امیر و غریب کے درمیان جس طبقاتی کشمکش کا آغاز ہو چکا تھا، اسے رفع کرنے کے لیے کتاب و سنت سے اقتصادی اور معاشی نظریے پیش کیے (دیکھیے ج۲ اللہ البالغہ، اتنسیسات، وصیت نامہ، وغیرہ)؛ (۴) صحیح حکمرانی کے اصول بیان کیے اور اسلامی نظام حکومت کی توجیح ایسے انداز میں کی جس سے حاکم و محکوم کے درمیان خوشگوار تعلقات استوار ہوں اور کوئی تلخی باقی نہ رہے (ازالہ الخفا، ج۲ اللہ البالغہ، اتنسیسات)؛ (۵) اسرار شریعت کی توجیح میں ان جیسے عالم بہت کم نظر آتے ہیں۔ انہیں جاری کردہ سلسلہ تدریس و دعوت تھا جس نے مسلمانوں میں نئے سرے سے دین الہیم کا ذوق صحیح پیدا کیا اور پاک و ہند کی سرزمین میں اشاعت علوم دین کے جتنے سلسلے جاری ہوئے، ان میں سے اکثر شاہ صاحب ہی کے فیضان سے بہرہ یاب تھے۔ قرآن حکیم کے ترجمے اور حدیث پاک کی تعلیم انہیں کی بدولت عمومی طور پر اشاعت پذیر ہوئی؛ (۶) علمی، تصنیفی اور تدریسی کاموں کے ساتھ طوائف الملوکی کے اس دور میں مسلمانوں کی سیاسی خدمات (سلسلہ احیائے غلبہ اسلام) ممکن حد تک سرانجام دیں۔ چنانچہ مرہٹوں کی سرکوبی کے لیے احمد شاہ کو بلانا، اس سلسلے کا سب سے اہم واقعہ ہے (دیکھیے نظامی: شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، ملفوظات شاہ عبدالعزیز وغیرہ)۔

تصانیف: ان کی تصانیف علوم دینیہ کے تقریباً ہر موضوع (قرآن، حدیث، فقہ و اصول، کلام، تصوف، تاریخ، سیرت، اسرار شریعت وغیرہ) پر موجود ہیں۔

ان کی تصانیف کی تعداد ۳۰ کے قریب ہے۔ جن میں تفسیر 'الفوز الکبیر' المنقح (شرح الموطا) بحمد اللہ الباقی، شرح تراجم ابواب بخاری، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، عقد الجید، ازالۃ الخفا، قرۃ العین، الطاف القدس، القول الجمیل وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل ماہ)۔

ماخذ : (۱) شاہ ولی اللہ: اناس العارفين، دہلی ۱۳۳۵ھ؛ (۲) وہی مصنف: التتمات الالہیہ، بجنور ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء؛ (۳) محمد حسن زہتی: الیالیع الجنی فی اسانید الشیخ عبداللہ، دہلی ۱۳۳۹ھ / ۱۹۳۰ء؛ (۴) شاہ عبدالعزیز: ملفوظات، میرٹھ ۱۳۱۳ھ؛ (۵) شاہ ولی اللہ: اتحاف الابیہ (مخطوطہ)؛ (۶) شاہ عبدالعزیز: عجائب نافذہ؛ (۷) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتتین، ص ۳۲۸ تا ۳۳۲ (کاپیور)؛ (۸) وہی مصنف: ایجد العلوم، ص ۹۱۳ تا ۹۱۴ (بمطالعہ)؛ (۹) تقصار جنود الاحرار من تذکار جنود الارار، ص ۱۰۷ تا ۲۰۸ (بمطالعہ)؛ (۱۰) رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲ (نول کشور)؛ (۱۱) عبید اللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ؛ (۱۲) وہی مصنف: شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تاریخ؛ (۱۳) مناظر احسن گیلانی: تذکرہ شاہ ولی اللہ؛ (۱۴) شمس الرحمن محسنی: شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریئے؛ (۱۵) شیخ بشیر احمد لدھیانوی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ عمرانیات اور معاشیات؛ (۱۶) صدر الدین

اصلاحی: افادات حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی؛ (۱۷) شیخ محمد اکرام: ردود کوثر؛ (۱۸) لائیڈن یونیورسٹی کا پروفیسر ڈاکٹر جے ایم لیس بلیمان Baljon ایک عرصے سے شاہ ولی اللہ پر کام کر رہا ہے اس نے ایک دو کتابوں کے انگریزی تراجم کے علاوہ ابن عربی کی فصوص الحکم اور شاہ ولی اللہ کی تاویل الاحادیث کا تقابلی مطالعہ بھی ایک مقالے میں پیش کیا ہے 'Religion and Thought of Shah Wali Ullah Dihlawi' لائیڈن ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف: A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim؛ (۲۰) Shah Waliullah's Ta, Wil Alahadith لائیڈن ۱۹۷۳ء۔



وہابیہ : رگ بہ عرس۔



وہابیہ : وہاب اللہ تعالیٰ کے اسماء حسہ میں سے ہے اس لیے "وہابیہ" کا لغوی مفہوم "اللہ والا" ہے، لیکن مغرب نے ایک خاص مقصد کے تحت یہ نام شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے متبعین کو دیا اور پھر یہی لفظ حضرت سید احمد شہید کی تحریک جہاد کے لیے نیز ہندوستان کے ان فرقوں کے لیے استعمال کیا جانے لگا جو رد بدعات میں پیش پیش تھے۔ [رگ بہ محمد بن عبدالوہاب]۔



ہابیل و قابیل : حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کا نام جن کا ذکر قرآن مجید میں نام لے کر لیا گیا ہے (۵) (الْاِنْسَانُ عَلٰی رَءْیِہٖ ۲۷ تا ۳۱)۔

اس واقعے کی بعض جزئیات وضاحت طلب ہیں: قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات میں اس واقعے کو "ابنی آدم" (آدم کے دو بیٹوں) کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ان کے اسی بیان نہیں کیے گئے، اسی طرح بعض احادیث (مثلاً دیکھیے احمد بن حنبل: مسند: البری: تفسیر: مطبوعہ قاہرہ ۲۳۰: ۱۰ روایت ۱۱۷۶ تا ۱۱۷۹) میں بھی "ابنی آدم" کی ترکیب ہی استعمال ہوئی ہے، تاہم مفسرین نے اس سے آدم علیہ السلام کے دو بیٹے ہابیل (مقتول) اور قابیل (قاتل) ہی مراد لے لی ہیں، غالباً اس ضمن میں مفسرین کا مآخذ اسرائیلی روایات، بالخصوص تورات (دیکھیے پیدائش ۴: ۱ تا ۱۰ وغیرہ) ہیں، جن میں ان کے نام ہابیل (Abel) اور قابیل (Cain قائن) مذکور ہیں (دیکھیے حمد نامہ قدیم: پیدائش ۴/۱ تا ۶/۱ نیز The Jewish Encyclopaedia بذیل (۱۷)۔

قربانی کا سبب بھی مختلف فیہ ہے۔ خود قرآن مجید میں یہ مسئلہ سرے سے اٹھایا ہی نہیں گیا۔ (۵) (الْاِنْسَانُ عَلٰی رَءْیِہٖ ۲۷) میں جیسے آغاز کلام کیا گیا ہے۔ اس سے متبادر ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین مقابلہ قربانی یا نیاز کی قبولیت و عدم قبولیت کے بارے میں تھا۔ مشہور مفسر البری نے مختلف صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ سے نقل کیا ہے کہ یہ قربانی انھوں نے اپنی مرضی سے یا حکم خداوندی کے تحت کی تھی۔ انہیں حکم ہوا تھا کہ اپنا بہتر اور عمدہ مال خدا کے راستے میں صدقہ کرو جبکہ بعض اسرائیلی اور مشہور عوام روایات میں وجہ قتل تھا ہابیل کی بیوی بتائی جاتی ہے۔ جس سے قابیل شادی کرنا چاہتا ہے، مگر معتبر اور ثقہ روایات میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ہابیل کی قربانی اس کی حسن میت و غلوس کی وجہ سے قبول ہوئی اور قابیل کی غیر مقبول نصری

(البری ۲۰۳: ۱۰ بعد)۔ یہ قبولیت آگ کے ذریعے ظاہر ہوئی کہ اول الذکر کی قربانی کو آگ نے جلا ڈالا، مگر ثلث الذکر کی قربانی جوں کی توں پڑی رہی (تفسیر کبیر ۳: ۲۰۱)۔

وجہ قتل کا مسئلہ اسی سے سمجھا جاسکتا ہے کہ قربانی کی مذکورہ بالا عمل کے دوران میں دونوں میں خاصیت پیدا ہو گئی۔ یہ خاصیت بر بنائے حسد تھی (حوالہ مذکور)۔ خود تورات سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے (پیدائش ۴/۱ تا ۱۱ Abal J. F. Macc '۱۷ در The Jewish Encyclopaedia بذیل (۱۷)۔

قابیل نے جب ہابیل کو قتل کرنا چاہا تو ہابیل نے ممانعت کیوں نہ کی؟ مفسرین نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس وقت ہابیل محو آرام تھے اور یہ کہ ان کو دھوکے اور فریب سے قتل کیا گیا، قابیل نے سوے ہوئے ہابیل کا سر ایک بھاری پتھر سے کچل ڈالا جس سے موقع پر ہی ان کی ہلاکت ہو گئی (البری ۳: ۲۰۳ روایت ۱۱۷۶ تا ۱۱۷۹)۔

چونکہ یہ دنیا میں انسان کی پہلی موت تھی، اسی بنا پر اس پر قاتل کا پریشان اور سرگرداں ہونا فطری امر تھا۔ پریشانی اس بنا پر اور بھی زیادہ تھی کہ قاتل مقتول کی لاش کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ نہ جانتا تھا، چنانچہ اسے سمجھانے کے لیے ایک کوئے یا کون کی جوڑی کو اس کے سامنے لایا گیا۔ دونوں آپس میں لڑ پڑے کی اور پھر ایک نے دوسرے کو مار ڈالا اور اسے زمین کرید کر اس میں چھپا دیا۔ ان طرح اولاد آدم کو مردوں کی تدفین کا طریقہ معلوم ہوا (مدح الحال ۱: ۱۵ تا ۱۱ و دیگر تفاسیر)۔ دمشق کے شہل میں جبل قاسیون پر لبارت گہ "مقل ہابیل" کے نام سے مشہور ہے جس کے متعلق علامہ ابن جبار (تاریخ دمشق) نے احمد بن کثیر کے تذکرے میں ان کا ایک خواب بھی نقل کیا ہے (سید ہادی: قصص القرآن ۱: ۶۷) مگر حیرت ہے کہ قدیم آثار (تاریخی و مذہبی) میں اس قبر کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، غالباً

یہ بعد کی انسانہ طرازیوں ہیں (دیکھیے تفاسیر قرآن، بذیل آیات مہارکہ)۔

ماخذ : (۱) قرآن کریم، ۵ [النمل: ۲۷ تا ۳۱]؛ (۲) حفظ الرحمن سیوہادی: نقص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۵۸ تا ۶۲؛ (۳) الکسائی: مراکس، ص ۷۰ تا ۷۵؛ (۴) البری: تاریخ، طبع دغویہ، ۱۳۷۷ھ بعد؛ (۵) ابن الاثیر: طبع Tornberg، ص ۳۰۔

○

ہاروت و ماروت : ہاروت و ماروت کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک ہی مرتبہ آیا ہے، (۲ [البقرہ: ۱۰۲]) جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہود بجائے اس کے کہ تورات میں نبی آخر الزماں کی بابت پیش گوئیوں کی تصدیق کرتے ہوئے، رسول اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لے آتے اور وحی الہی کی اتباع کرتے، انھوں نے سحر اور جادو جیسے سفلہ علم کے پرچار اور تعلیم سے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلے میں قرآن مجید نے بعض اہم دینی اور تاریخی حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے۔ سحر اور جادو کے فن میں یہودیوں کی مہارت مسلم ہے، جادو سے یہود کا شغف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مہارک میں بھی قائم تھا۔ یہودیوں نے آپ کے خلاف زہر خورانی اور جادو گری کے تمام گھٹیا اور ذلیل حربے استعمال کیے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے یہ تمام ہتھاک مزامنہ اور منصوبے خاک میں ملا دیئے۔

اس سلسلے میں قرآن کریم میں ہاروت و ماروت کا بھی ذکر کیا گیا ہے [البقرہ: ۱۰۲]۔ جس کی تفسیر میں کئی اقوال مروی ہیں:

(۳) (الف) مذکورہ بالا آیت میں ملکین (دو فرشتوں) سے مراد دو بزرگ ہستیاں، یعنی حضرت داؤد اور حضرت سلیمان ہیں، جو اپنی صلاحیت، نیکی اور پاکیزگی کے اعتبار سے فرشتہ خصلت تھے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان دونوں فرشتہ خصلت بزرگ ہستیوں پر بھی سحر اور جادو قطعاً نہیں اتارا گیا، (ب) کچھ علما کا خیال ہے کہ وہ واقعی دو فرشتے (ملکین) تھے اور لوگوں کے لیے آزمائش اور امتحان کا سبب بن گئے تھے، وہ ایک انداز میں لوگوں کو جادو کی برائی سے آگاہ کرنے کے باوجود انھیں جادو سکھاتے اور انہیں جاتے تھے کہ وہ ہرگز یہ جادو کا طریقہ نہ اپنائیں۔

(ج) ایک اور قول یہ ہے کہ ہاروت و ماروت دو ایسے انسان

تھے، جو بظاہر صلاح و تقویٰ کا ادعا کرتے اور لوگوں سے خیر خواہی کا انداز گفتگو اختیار کر کے انھیں اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے اور لوگ ان کے بظاہر جذبہ خیر خواہی اور صلاحیت سے متاثر ہو کر انہیں فرشتہ خصلت انسان کہنے لگے۔ لوگوں کے حسن اعتقاد نے انھیں فرشتہ مشہور کر دیا، چنانچہ قرآن مجید نے اسی عرفی اعتبار سے انہیں دو فرشتوں کے نام سے یاد کیا ہے، یعنی وہ دو آدمی جو اپنی صلاحیت اور خیر خواہی کی وجہ سے لوگوں میں فرشتے کے نام سے مشہور ہو گئے تھے۔ وہ لوگوں سے برملا کہتے تھے: إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، یعنی وہ برملا کہہ بھی دیتے کہ ہم تمہارے لیے آزمائش ہیں، پس تم (جو جادو) کفر اختیار نہ کرو، یعنی ہم تو تمہاری آزمائش و امتحان کے لیے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کون تم میں سے شکر نعمت کرتا ہے اور کون انکار کرتا ہے۔ پھر لوگوں کے اصرار پر وہ انھیں جادو سکھا بھی دیتے وغیرہ

اس سلسلے میں بہت سی اسرائیلیات بھی مشہور ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ماخذ : دیکھیے کتب تفسیر، بذیل آیت مذکورہ۔

○

ہارون بن عمران : (ہارون کے Aaron) (بنی اسرائیل کے ایک مقتدر نبی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے برادر اکبر)۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے تین سال قبل پیدا ہوئے۔ ان کا سال ولادت تخمیناً ۱۵۲۳ ق م ہے (انبیاء قرآن: ۲۸۶)۔ (لکھا جاتا ہے کہ) اسی سال ولادت کو قتل کرنے کے متعلق فرعون کا فریاد جاری ہوا تھا (اشعری، ص ۱۰۰، البری: ۳۳۸)۔ جب حضرت موسیٰ کو خدا کا یہ حکم موصول ہوا کہ فرعون کے پاس جا کر خدا کا پیغام پہنچائیں تو انھوں نے اس موقع پر درخواست کی کہ ان کے بھائی ہارون کو بطور مددگار دیا جائے۔ یہ درخواست قبول ہوئی (۲۰ [طہ: ۳۰ تا ۴۰])، چنانچہ حضرت ہارون کو بھی جو فرعون کی مجلس وزراء کے رکن بھی تھے (الکسائی، ص ۲۸، تورات، خروج)، منصب رسالت سپرد ہوا اور وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مددگار (وزیر) کی حیثیت سے کام کرنے لگے، لیکن ان کی نبوت بہر حال مستقل تھی، مگر شریعت میں وہ دیگر انبیائے بنی اسرائیل کی طرح حضرت موسیٰ کی شریعت کے پابند اور تابع تھے۔ حضرت

ہارون کی زبان میں فصاحت و بلاغت بہت تھی (۲۸) [القصص]: ۳۴ تا ۳۵ 'نیز دیکھیے تورات' خروج' باب ۱۴: ۱۶)۔

حضرت موسیٰ کی عدم موجودگی میں بنی اسرائیل کی محرفین تورات نے اس موقع پر خواہ مخواہ حضرت ہارونؑ کو گوسالہ پرستی میں ملوث کرنے کی ہٹاک کو شش کی ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کی پیغمبرانہ عظمت کو پوری طرح محفوظ رکھا گیا ہے، بہر حال جب حضرت موسیٰ نے کوہ طور سے واپس آنے کے بعد ان سے باز پرس کی تو حضرت ہارونؑ نے اپنی کمزوری اور مخالفین کی قوت کا ذکر کیا، جس پر حضرت موسیٰ نے بھائی کو نہ صرف معاف کر دیا، بلکہ ان کے لیے دعا بھی فرمائی (۷) [الاعراف]: ۱۵۰، ۱۵۱)۔

قرآن مجید کا محولہ بالا بیان تورات، تلمود اور دوسرے اسرائیلی لٹریچر سے مختلف ہے، کیونکہ مذکورہ بالا روایات میں حضرت ہارونؑ کو مذکورہ بت پرستی کا محرک اور شریک کار بیان کیا گیا ہے (دیکھیے خروج) جب کہ قرآن حکیم میں حضرت ہارونؑ کو شرک کرنے والوں سے بالکل الگ تھلگ اور ان کو روکنے والا دکھایا گیا ہے اور حضرت ہارونؑ کا صرف یہ تصور بیان ہوا کہ وہ ان کو چھوڑ کر الگ کیوں نہ ہو گئے (۲۰) [طہ]: ۹۰ تا ۹۳) اس سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ قرآن حکیم کا ماخذ و مصدر وحی ربانی کا اعلیٰ و ارفع سرچشمہ ہے، نہ کہ تاریخی اور مذہبی فرسودہ روایات وادی سینا میں جب قوم نے حضرت موسیٰ کے حکم پر آگے بڑھ کر جہاد کرنے سے انکار کیا تو حضرت موسیٰ نے پارگاہ خداوندی میں اپنے ساتھ جس دوسرے فرد کی ذمہ داری اٹھائی تھی وہ حضرت ہارونؑ تھے (۵) [المائدہ]: ۲۵) چنانچہ قوم کی اس سرکشی کے نتیجے میں بنی اسرائیل کو ۴۰ سال تک صحرا نوردی کے لیے چھوڑ دیا گیا (۵) [المائدہ]: ۲۶) اسی صحرا نوردی کے دوران میں اکثر اکابر کا انتقال ہو گیا، پہلے حضرت ہارونؑ کا انتقال ہوا، بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا۔

حضرت ہارونؑ کے انتقال کا واقعہ قرآن و حدیث میں مذکور نہیں ہے، تاہم بعض اسرائیلی اثرات کے تحت بعض مسلم مورخین نے اس ضمن میں عجیب و غریب روایتیں نقل کی ہیں (دیکھیے الکسائی، ص ۲۳۸؛ الثعلبی، ص ۱۳؛ البری، ص ۵۰۲) حالانکہ ان کی کوئی سند نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ان کی عمر ۱۲ سال تھی۔ تخمیناً یہ ۱۳۰۰ ق م کا واقعہ ہے۔

عمر میں بڑا بھائی ہونے کے باوجود جس طرح حضرت ہارونؑ نے عمر میں چھوٹے، مگر مرتبہ نبوت میں اپنے بڑے بھائی کی اطاعت کی اور ان کے احکام کی تکمیل میں جس طرح جلی شاری دکھائی، ان کی سیرت کا یہ پہلو عوام کے لیے بڑی معنیت رکھتا ہے اور صوفیا کے نقطہ نظر سے اس میں کئی اسباق پائے جاتے ہیں (دیکھیے محمود الالوسی: روح المعانی، بذیل آیات مذکورہ)۔

ماخذ: (۱) البری: تاریخ، ۱، ۲۳۸ تا ۲۹۳، ۵۰۲؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵ و ۱۳۶؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۲۲، بعد ۲۳۸؛ (۴) حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، ۱: ۲۲۵ تا ۵۲۷، دہلی ۱۳۷۷؛ (۵) محمد جمیل: انبیاء قرآن، ۲۸۳ تا ۳۰۳، مطبوعہ لاہور و دیگر کتب تفسیر،



ہامان : ہامان نام کی دو شخصیتوں کا ذکر کتب مقدسہ میں ملتا ہے۔ زمانے کے اعتبار سے مقدم ہامان کا ذکر قرآن مجید میں (تھے مقامات پر) آیا ہے۔ یہ ہامان حضرت موسیٰؑ کا ہم عصر اور دربار فرعون کی اہم شخصیت تھا۔ دوسرے ہامان کا ذکر بائبل کی کتاب "آستر" Esther میں موجود ہے۔ مؤرخ الذکر ہامان ایک ایرانی بادشاہ اشوریوش کا وزیر اعلیٰ بیان کیا جاتا ہے۔ ان دونوں ہامانوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ ہے۔ ہامان کی تاریخی حیثیت مستشرقین کے ہاں مشتبہ ہے۔ سب سے پہلے اس قسم کے اعتراضات ایک رومی عیسائی فاضل مرثی (Marraccio) نے قرآن مجید کے لاطینی ترجمے میں درج کیے، جو اس نے پاڈوا Padova (اطلی) سے ۱۶۹۸ء میں شائع کیا۔ اس کی تقلید میں جارج سیل اور یورپ کے دیگر اہل قلم نے بھی اسی طرح کے اعتراضات دہرائے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین قرآن مجید میں مذکور ہامان کا صحیح تشخص کرنے سے قاصر رہے اور انھوں نے غلط طور پر یہ باور کر لیا کہ بائبل میں مذکور ہامان ہی واحد ہامان تھا، جو تاریخی حیثیت کا حامل تھا، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ بہر حال اگر حسب ذیل حقائق پر نگاہ رکھی جائے تو ہامان کے متعلق قرآن حکیم کی صداقت کا اعتراف ناگزیر ہو جاتا ہے۔

(الف) حضرت موسیٰؑ اور ان کے ہم عصر فرعون کے زمانے میں گو مصر میں ہزاروں دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی، جن میں خود فرعون مصر بھی خدائی کا دعویٰ کرتا تھا، لیکن آسن یا ہامان نامی دیوتا

سلاطین اعظم بھی تھا۔ مذکورہ تحقیق سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہامان کے متعلق قرآن مجید کے یہ بیانات جو بذریعہ وحی نبی الہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر آج سے چودہ سو سال پہلے نازل ہوئے صدائیت پر مبنی ہیں۔

اس ہامان کے متعلق مذکورہ بالا مورخین کے علاوہ مصر قدیم کے آثار قدیمہ کے ماہرین نے بھی بحث کی ہے۔ شائن ڈورف نے اپنی کتاب *The Religious Life of the Ancient Egyptians* (ص ۹۱ تا ۹۷) میں لکھا ہے کہ مذکورہ ہامان کے پاس بت سے منصب تھے اور اس کا دائرہ اختیار بت وسیع تھا، مثلاً دیوتاؤں کی عمارت اور اہرام کی تعمیر و مرمت کا وہ متعمق تھا، دیوتا کی افواج کا سپہ سالار تھا، خزانے کا منصرم تھا، ابلج کے ذخائر کا منتظم تھا، ملک کے چھوٹے بڑے پروہت اس کے زیر نگیں تھے۔ اس کی دولت و ثروت کے لیے دیکھیے *A History of James Breasted Egypt* (ص ۲۲۲: *Flinders Pertie*) *Religious life in* *Ancient Egypt* (ص ۵ تا ۱۵)۔

دوسرا ہامان، یعنی بائبل کی کتاب آستر والا ہامان در حقیقت کوئی تاریخی حیثیت نہیں رکھتا۔ کتاب آستر تو خود ایک یہودی عورت آستر کے عشیقیہ روایں کا ایک فرضی قصہ ہے جس سے تاریخی عنصر بالکل مفقود ہے، چنانچہ *The Jewish Encyclopaedia* (۵: ۲۳۵) *Biblica Encyclopaedia* (جلد ۳) (۲: ۳۰۰ تا ۳۰۷)۔

مآخذ : متن متادل میں مذکور ہیں۔



ہجرت : (ع) مادہ ھ - ج - ر (ہجرت، ہجرت و ہجرت)۔ معنی چھوڑ دینا، مقاطعہ کر لینا، ترک تعلق کر لینا۔ ہجرت کے معنی ہیں کسی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو جانا (ابن منظور: لسان العرب، الزیدی: تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اسلام میں ہجرت بھی ایک مخصوص اصطلاح ہے، اس سے مراد صرف ترک وطن ہی نہیں، بلکہ دینی اور مذہبی وجوہ کی بنا پر دارا کفر (جہاں مسلمانوں کو اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونا ناممکن ہو) سے دارالسلام [رک بائیں] کی طرف نقل مکانی ہے (ہجرت سرور عالم، ۲: ۲۰)۔

ان سب سے بڑا تھا (سر فلنڈرز پیٹری: *Religions Life in Ancient Egypt* (ص ۲۱)۔

(ب) سر فلنڈرز پیٹری کی دوسری کتاب *The Religion of Ancient Egypt* (ص ۳۰) کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ آسن یا ہامان دیوتا کا بڑا پجاری مینڈھے کی کھل کا لہارہ زیب تن کر کے لور سر پر مینڈھے کی کھوپڑی رکھ کر مذکورہ دیوتا کا ہسروپ بھر لیتا تھا اور اس کے نام سے اس کا کردار ادا کیا کرتا تھا، گویا وہ خود ہامان یا ہمن یا آسن کہلاتا تھا۔ ایک مشہور تاریخی واقعہ ہے کہ سکندر مقدونی نے جب مصر فتح کیا تو لیبیا میں واقع اسی دیوتا کے بڑے پروہت نے خود دیوتا کی دعائیں اپنی زبان سے سکندر اعظم کے حق میں دی تھیں۔

(ج) صرف ہامان دیوتا کا بڑا پروہت ہی اپنے دیوتا کا لباس اور نام اختیار کر کے اس کا کردار ادا نہیں کیا کرتا تھا، بلکہ اس زمانے کے دوسرے دیوی دیوتاؤں کے پجاری اور پجاریں بھی بالعموم اپنے اپنے دیوی دیوتاؤں کا روپ یا سوانگ بھر کر ان کا کردار ادا کرتے تھے جیسا کہ *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (۲۰: ۳۹ تا ۲۹۵) میں مرقوم ہے۔ مندرجہ بالا حقائق کے مطالعے سے یہ لازمی نتیجہ نکلا ہے کہ فرعون اور حضرت موسیٰ کا ہم عصر ہامان ہی ہامان دیوتا کا بڑا پجاری تھا اور یہی ہامان فرعون کا مشیر، وزیر اور اس مستند علیہ تھا۔ اس کا ذکر قرآن مجید میں کیا گیا ہے، لہذا قرآنی ہامان کا تشخص اور اس کی تاریخی حیثیت مسلمہ ہے۔

اس ہامان کا ذکر قرآن مجید میں چھ مقامات پر آیا ہے۔ (دیکھیے *معجم المفہرس میں لالفاظ القرآن الکریم*، بذیل مادہ)۔ ان آیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ ہامان فرعون وقت کے ایمان و ارکان سلطنت میں سے مقابلہ زیادہ ذی اثر اور زیادہ جاہ و حشم کا مالک تھا۔ علاوہ ازیں وہ مذہبی امور میں فرعون کا صلاح کار بھی تھا اور گارے کی اینٹیں بنوا کر اور انہیں آگ میں پکوا کر ایک ٹلک بوس عمارت تعمیر کرانے پر قادر تھا، جس پر چڑھ کر فرعون یہ تحقیق کر سکے کہ آیا حضرت موسیٰ کا خدا آسمان پر ہے یا نہیں (۳۰: [الأنس])۔ (۳۶: ۳۷) گو پہلے ہی سے اسے یہ زعم باطل تھا کہ حضرت موسیٰ ایک جھوٹا جادوگر ہے۔ اس زمانے کے عقیدے کے مطابق دیوتا یا خدا آسمان پر رہا کرتے تھے۔ یہ ہامان فرعون کی طرح افواج قاہرہ کا

۵۳۳ ہجرت۔ اگر کسی جگہ سے اہل کفر مسلمانوں کو نکل دیں تو اسے بھی ہجرت کہا جاتا ہے (معارف القرآن ۲: ۲۲۶ ہجرت)۔ ہجرت کا بنیادی مقصد اپنے دینی عقائد و نظریات کا تحفظ اور دفاع ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث کے مطابق حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ انسان وطن چھوڑنے کے ساتھ نفسانی خواہشات، اخلاق ذمیرہ اور عادات شنیعہ کو ترک کر دے۔

یوں تو ہر عمل میں اخلاص نیت ضروری ہے، مگر ہجرت کے عمل میں تو سب سے زیادہ نیت درست رکھنے کی ضرورت ہے۔ ہجرت درحقیقت جہاد کا ایک حصہ اور اعلائے کلمہ اللہ کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث میں جہاد کے ساتھ ہجرت کی نصیحت اور اس کی اہمیت کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ (۲۹ [التکوین: ۵۶]) (نیز دیکھیے ۲۹ [الزمر: ۱۰]) آخری ہجرت (مدینہ) کے بعد جو آیات نازل ہوئیں ان میں ہجرت کے خصوصی مقام و رتبہ کی مزید تفصیلات بیان کی گئیں۔ [البقرة: ۲۱۸]۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرما ہے: (ابو داؤد: ۳: ۵۸) حدیث ۳۳۷۹: الداری، کتاب الجہاد، باب الجہاد حدیث ۱۶۹۱۹: ابن فضال: مسند ۹۹۱۳: دیلمی)۔ اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہجرت کا حکم قیامت تک باقی رہے گا (محمد شفیع: معارف القرآن ۲: ۵۵۵) بعد، بحکم الفتاۃ الحلین ۱۰۳۳: البتہ مختلف حالات کے پیش نظر اس کی حیثیت مختلف ہو سکتی ہے، چنانچہ (۱) ہجرت اس صورت میں فرض ہوتی ہے جبکہ (الف) دارا کفر [رک بائیں] مسلمانوں کو اپنے دین کے اظہار اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہو؛ (ب) اسے ہجرت کرنے سے جسمانی طور پر کوئی عذر (مثلاً: ضعف، بیماری) وغیرہ بھی نہ ہو؛ (ج) اسے ہجرت کرنے میں واضح طور پر جان کا اندیشہ بھی نہ ہو؛ (۲) ہجرت کا حکم اس صورت میں غیر ضروری ہوتا ہے جبکہ مذکورہ ب اور ج میں سے کوئی ایک عذر پایا جائے (دیکھیے ۳ [النساء: ۹۷ تا ۹۸])۔

تاریخ ہجرت: ہجرت کی تاریخ مذاہب کی تاریخ کی طرح بہت پرانی ہے، اس لیے کہ قریب قریب ہر پیغمبر اور مصلح کو اپنی جائے سکونت سے ضرور ہجرت کرنا پڑی۔ اسی لیے دنیا میں ہجرت کی تاریخ بہت قدیم ہے، ذیل میں دور نبوی کی تین اہم ہجرتوں کی بعض تفصیلات دی جا رہی ہیں۔

(۱) حبشہ کو پہلی ہجرت: قریش مکہ نے جب دیکھا کہ اسلام روز بروز پھیلتا اور وسیع ہوتا جا رہا ہے تو انہوں نے پہلے تو اپنے اہل خاندان، عزیز و اقارب اور اپنے موالی میں سے اسلام قبول کرنے والوں کو نرمی اور ملاحظت سے سمجھانے کی کوشش کی، (البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۱۹۸) اور جب وہ ہاز نہ آئے تو ان پر سختی اور شدت شروع کر دی چنانچہ مسلمانوں کی آہ و زاری سے پورا کہ تھلا اٹھا، اس طرح مکہ میں موجود مسلمانوں کے لیے عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۱۹۷ ہجرت)۔ اس پر آپؐ نے ۵ نبوی میں صحابہ کرامؓ کو حبشہ کی جانب ہجرت کر جانے کا مشورہ دیا (ابن سعد: الطبقات ۱: ۲۰۳ مطبوعہ بیروت: البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۱۹۸) چنانچہ آپؐ کے فرماں اقدس پر گیارہ مردوں اور چار عورتوں کا ایک مختصر سا قافلہ اسلام کی پہلی ہجرت کے لیے رجب ۵ نبوی میں عازم حبشہ ہوا (ابن سعد: الطبقات ۱: ۲۰۳؛ ناموں کے لیے دیکھیے ابن ہشام: بصرۃ ۱: ۳۳۳ تا ۳۵۳) یہ لوگ رجب سے رمضان المبارک تک امن و عافیت سے رہے، مگر شوال میں انھیں یہ خبر ملی کہ تمام قریشی مسلمان ہو گئے ہیں اور اب کوئی خطرہ باقی نہیں رہا۔ یہ لوگ تصدیق کیے بغیر فوراً کہ مکرمہ میں لوٹ آئے تو پتا چلا کہ یہ خبر غلط تھی۔ اب کچھ لوگ تو وہیں سے پلٹ گئے، مگر کچھ لوگ مکہ مکرمہ میں دوبارہ داخل ہو گئے (البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸)۔ ان میں سے بھی کچھ لوگ چند ہی دن کے قیام کے بعد دوبارہ حبشہ کی طرف لوٹ گئے۔

(۲) دوسری ہجرت حبشہ: جب مسلمان دوبارہ مکہ مکرمہ لوٹ آئے تو کفار مکہ کے غیظ و غضب اور ظلم و ستم میں اور اضافہ ہو گیا، چنانچہ آپؐ نے صحابہ کو دوبارہ حبشہ کی طرف ہجرت کر جانے کی ہدایات فرمائی اور اس طرح ۶ نبوی ۶۱۵ء میں تراسی مردوں اور ۸ عورتوں (البطانت ۱: ۲۰۷) نے حبشہ کی طرف ہجرت کی (دیکھیے: البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۱۹۷ تا ۲۲۷)۔

(۳) ہجرت مدینہ ۶۱۰ء: آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اور مسلمانوں کی اجتماعی ہجرت کا وقت بھی آگیا۔ آپؐ کو متعدد خوابوں اور بشارتوں کی وجہ سے یقین تھا کہ آپؐ کی جائے ہجرت مکہوروں والی سرزمین ہو گی، اس سے آپؐ کا خیال یمانہ کی طرف جاتا تھا، مگر یہ خوش قسمت سرزمین یثرب تھی، جو آپؐ کی

جہاں سے سمندر نظر آتا ہے (الزرقانی: شرح المواہب: ۳۰۸)۔
یہاں آپ تین دن قیام پذیر رہے۔

شرکین کو جب صبح اس صورت حال کا پتہ چلا تو وہ اس قدر
سراسیمہ ہو گئے اور انھوں نے آپؐ کی تلاش کے لیے دو کھوجیوں کی
خدمت حاصل کر لیں اور وہ تلاش کرتے کرتے غار ثور کے دھانے پر
جا پہنچے۔ دشمن آپؐ سے اس قدر قریب تھے کہ اگر وہ بیٹھ کر دیکھنا
چاہتے تو آپؐ کو دیکھ سکتے تھے۔ اسی لیے حضرت ابوبکرؓ کھڑے ہوئے مگر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کمال اطمینان حضرت ابوبکرؓ کو
تسلی دی اور فرمایا: تم کوئی غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہے (ابن
ہشام) چنانچہ ایسے ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کو ناکام لوٹا دیا۔
۱ (التوبہ: ۴۰) میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔

آپؐ کا غار ثور میں تین ایام تک قیام رہا۔ جب دشمنوں کی
سرگرمیاں سب پر گئیں تو ۳ ربیع الاول ۶۲۲ھ بروز پیر آپؐ مدینہ
کی طرف روانہ ہوئے (البلاذری: انساب: ۲۶۸) اس روز صبح
سورے ہی عبداللہ بن اریقظ دونوں لوفٹیاں لے کر وہاں پہنچ چکا
تھا۔ معروف راستے کو چھوڑ کر غیر معروف راستے سے سفر شروع ہوا۔
حضرت عائشہؓ کے مطابق (البخاری) رہنا انھیں ساحل سمندر
(سواحل) کے ساتھ ساتھ لے کر چلا۔ یہ راستہ جس پر چل کر آپؐ
مدینہ منورہ گئے، جدید و قدیم شاہراہ دونوں کی نسبت سے قریب تر
ہے۔

مدینہ منورہ میں آپؐ کے مکہ مکرمہ سے روانہ ہونے کی خبر پہنچ
چکی تھی، اس لیے انصار روزانہ صبح سے ہتھیاروں سے جج سجا کر
آتے اور مقام حرة العقبہ میں جسے حق قبا بھی کہتے ہیں، دبھر تک
انتظار کرتے۔ دھوپ سخت ہو جاتی تو وہاں لوٹ جاتے۔ اس روز
بھی صحابہ آپؐ کا انتظار کر کے لوٹ چکے تھے کہ ایک یہودی نے اپنی
گڑھی (آطم) سے حضورؐ کو آتے دیکھا لیا۔ اس نے آواز بلند کہا کہ
اے عرب تمہارا سردار آ پہنچا۔ یہ سنتے ہی بنو عوف نے جو قبا میں
آباد تھے، مسرت آمیز آواز سے تکبیر کہی اور آپؐ کے استقبال کو
لپکے۔ اسی اثنا میں آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ اپنی سواریوں سے اتر کر
ایک کجور کے سائے میں تشریف فرما ہو چکے تھے۔ وہیں انصار [رکت
بکلی] جوش و خروش کے ساتھ آپؐ کے پاس جمع ہوئے گئے۔ اس
موقع پر کیا بچے کیا بوڑھے کیا مرد اور کیا عورتیں سب خوش و خرم

تشریف آوری کے بعد مدینہ منورہ [رکت بکلی] کھائی (البخاری: ۳۰۵)
باب الحجرة)۔

حج کے مواقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یثرب
کے دو ممتاز قبیلوں اوس و خزرج کے افراد سے ملاقات کی اور اسی
بیعت عقبہ ثانیہ (۱۳ نبوی) کے موقع پر یثرب کے مسلمانوں سے
آپؐ نے دوسری باتوں کے علاوہ اس بات کی بھی بیعت لی تھی کہ
وہ آپؐ کی اپنے اہل و عیال کی طرح حفاظت و مینات کریں گے (ابن
سعد: ۲۲۲) ہر حال جب یہ بیعت ہو گئی تو آپؐ نے اذان الہی کے
مطابق مکی صحابہ کرام کو مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کی ہدایت فرمائی،
چنانچہ آپؐ کی ہدایت کے مطابق صحابہ کرام نے اکادکا اور ٹولیوں کی
فہل میں مدینہ منورہ کی جانب ہجرت کرنا شروع کر دیا۔

حضرت ابوبکرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ
منورہ جانے سے اس امید پر روک لیا تھا کہ شاید ہجرت میں ان کو
مصاحبت کی اجازت مل جائے (البخاری: ۳۰۷ تا ۳۸) قریش کہہ تو
عرصہ سے کسی موقع کے خطر تھے۔ سو انھوں نے دارالندوہ کے ایک
لماحدہ اجتماع میں جس میں مکے کے ہر خاندان کا ایک ایک ذی رائے
فرد شریک ہوا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کا ناپاک
منصوبہ بنایا اور طے کیا کہ اس کارروائی میں ہر قبیلے کا ایک ایک فرد
شرکت کرے، تاکہ بنو ہاشم اور مسلمانوں کے لیے پورے مکے سے
انتقام لینا ناممکن ہو جائے اور دت [رکت بکلی] لینے پر انھیں آمادہ کیا
جاسکے۔ آپؐ کو حضرت جبریلؑ کی طرف سے اس کی اطلاع اور اذان
خلودندی کا مشورہ ملا۔ اسی روز آپؐ دبھر کو حضرت ابوبکرؓ کے پاس
تشریف لائے اور مناسب تفصیلات طے فرمائیں۔ (البلاذری: ۲۵۹)۔

قرار داد کے مطابق ۱۲ افراد نے (ابن سعد: الطبقات) جن کی
قیادت ابوجہل کر رہا تھا، آپؐ کے مکان کا پوری شدت سے محاصرہ کر
لیا مگر آپؐ ان کے درمیان سے بڑی آسانی کے ساتھ نکل گئے جبکہ
اندر حضرت علیؓ آپؐ کی چادر اوڑھے بستر پر غمو استراحت تھے۔
جنہیں آپؐ نے کفار مکہ کی لمانتیں پہنچانے کے لیے گھر پر چھوڑ دیا
تھا۔ اس لیے دشمن جب جھانکتے تو انھیں یہی گمان ہوتا کہ آپؐ ہی
آرام فرما رہے ہیں۔ پھر آپؐ حضرت ابوبکرؓ سمیت ان کے مکان کے
عقبہ میں پہنچے ہوئے خود سے باہر نکلے اور غار ثور کی طرف روانہ
ہو گئے، جو کہ مکرمہ سے داخلی جانب ایک میل کی بلندی پر واقع ہے۔

نظر آتے تھے ہر ایک کی زبان پر تھا (ابن سعد ۳۳۳: ۵ بعد)۔

قبائلیہ کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ۳ ربیع الاول ۵۳ھ / ۳۱ مئی ۶۳۲ء کو آپؐ قبائلیہ تشریف فرما ہوئے (ابن سعد ۳۳۳: ۵، بلاذری ۲۶۳: ۵)۔ تین دن کے بعد حضرت علیؓ بھی آپؐ سے آئے (ابن ہشام ۱۳۸: ۲)۔ یہاں آپؐ نے 'صحیح قول کے مطابق' چودہ روز قیام کیا (البخاری: ۱۳۳: ۳۰، بخاری ۳۰: ۳۰) اور مسجد قبائلیہ فرمائی جمعہ کے روز دن چڑھے آپؐ نے وہاں سے روانگی کا قصد فرمایا راستے میں بنو سالم کے محلے میں پہنچے تو جمعہ کی نماز کا وقت ہو گیا۔ آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ تقریباً ۱۰۰ آدمی اس میں شریک ہوئے (ابن سعد ۳۳۳: ۲۳۵)۔ انصار کے مختلف قبائل سامنے آئے اور شرف میزبانی حاصل کرنے کی خواہش کا اظہار کرتے، مگر حضورؐ فرماتے میری اونٹنی سامور ہے یہ جہاں رکے گی وہیں قیام ہو گا۔ اس موقع پر جوش و مسرت کا یہ عالم تھا کہ وہ رویہ راستے اور آس پاس کے مکان عورتوں، بچوں اور دیکھنے والوں سے کھپکھپ بھرے ہوئے تھے۔ لوگ فرط مسرت سے کھیریں پڑھ رہے تھے۔۔۔ جب آپؐ کی بابت مہارکہ آپؐ کے فضیلتی خاندان بنو نجار کے محلے میں اس مقام پر پہنچی، جہاں اب مسجد نبویؐ ہے، یہ جگہ اس زمانے میں غلی قحیٰ تو وہاں جا کر وہ خود بخود بیٹھ گئی (ابن ہشام: سیرۃ ۳۰: ۳۰) ۲۰ تا ۲۵ ابن سعد ۳۳۷: ۵ بعد)۔ آپؐ اترے تو حضرت ابو ایوب انصاریؓ (م ۵۱ یا ۵۲ھ) آپؐ کا سالن (رعل) اٹھا کر اپنے گھر لے گئے، جو اس جگہ سے قریب تر تھا۔ اور آپؐ کی اونٹنی کو حضرت

اسعد بن زرہ اپنے ہاں لے گئے (حوالہ مذکور)۔ حضرت ایوبؓ کا مکان دو منزلہ تھا، انھوں نے بالائی منزل پیش کی مگر آپؐ نے زائرین کی سہولت کے پیش نظر پگلی منزل کو پسند فرمایا (الزرقانی: شرح المواہب ۳۵۷: ۵) بعد میں جب مسجد نبویؐ کے ساتھ حجروں کی تعمیر ہو گئی، تو آپؐ ان حجروں میں منتقل ہو گئے، اس طرح سفر ہجرت مکمل ہو گیا۔

(۳) ہجرت تقویم: ہجرت کے اس واقعے سے اسلامی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے، جو ہر لحاظ سے فتح و کامرانی کا دور قرار دیا جاسکتا ہے، سیرت نبویؐ کا یہ حصہ اتنا پرآلام اور مصیبت خیز ہے کہ اس سے ظہورِ محرم کی امید نہیں بندھتی، مگر خداوند تعالیٰ کی مہربانی سے ہجرت ہی وہ اساسی نقطہ ہے جس سے اسلامی تاریخ کی نشرو اشاعت کا وہ عظیم الشان سلسلہ شروع ہوا جو آج تک جاری ہے اور انشاء اللہ قیامت تک جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب عہد فاروقی ۷ھ میں اہل اسلام کو اپنا تقویمی نظام رائج کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو تمام صحابہ کرامؓ نے، حضرت علیؓ کی رائے پر، واقعہ ہجرت ہی سے اسلامی سنہ رائج کرنے کا فیصلہ کیا (ابن عسقلانی: تاریخ ۳۶: ۲) اور حضرت عثمانؓ کے مشورے سے سال کا نقطہ آغاز یکم محرم الحرام کو تسلیم کر لیا گیا (منصور پوری: رحمتہ للعالمین ۳۵۱: ۲)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



مذکورہ (۴۲۳)۔ مولانا آزاد کے محولہ بلا بیان میں خالق سے زیادہ نظریے کو دخل ہے۔

ب۔ قرآن کریم میں یاجوج و ماجوج کا بیان سورۃ کاف میں ذوالقرنین کے حالات بیان کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ جب ذوالقرنین اپنی ایک شہلی مہم کے دوران میں دو دیواروں (پہاڑوں) کے درمیان پہنچا تو وہاں اسے ایسی قوم ملی جس کی زبان ناقابل فہم تھی، تاہم جب ترجمان کے ذریعے گفتگو ہوئی تو انہوں نے عرض کیا ہمارے ہمسائے یاجوج و ماجوج بہت فساد پھیلاتے ہیں، لہذا آپ ہمارے اور ان کے درمیان ایک دیوار بنا دیں۔ (۱۸ [لکنت: ۹۳]) یہ دیوار اتنی بلند تھی کہ مذکورہ قوم کو اس پر چڑھنے کی ہمت نہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح یاجوج ماجوج کلیہ فتنہ وقتی طور پر دب گیا، (۱۸ [لکنت: ۹۹]) دوسرا مقام جہاں اس قوم کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ سورۃ الانبیاء میں ہے جہاں فرمایا۔ ”یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کی راہ کھل جائے گی اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے ہوئے اتریں گے۔ قرآن حکیم کے مجمل بیان کی بعض احادیث سے یوں تشریح ہوتی ہے کہ حضورؐ نے ان کے خروج کو ان علامات میں سے قرار دیا ہے، جن کا ظہور قبل از قیامت ہونا متحقق ہے۔ پھر ان کے خروج سے آپؐ نے قوموں اور ملکوں کے ہلاک ہونے کا بھی عندیہ ظاہر کیا ہے، (احمد بن حنبل: مسند: ۶: ۴۲۸) مجموعی طور پر احادیث اور قرآن پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مذکورہ بلا خروج قیامت سے پہلے ہو گا۔ قیامت کے بالکل قریب ہونا نصوص قرآنیہ سے ثابت نہیں ہے، (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۵: ۶۳۲، بعد)۔

تفسیر ابن جریر طبری میں متعدد صحابہؓ اور تابعین کی مرفوع اور منقطع روایتیں خروج یا جوج و ماجوج کی نسبت ملتی ہیں۔ جن میں اسے فتنے کی مزید تفصیلات ہیں، لیکن یہ تمام روایات ایسے راویوں سے منقول ہیں جو مستند محدثین کے زمرے میں شامل نہیں، بلکہ اکثر

یاجوج و ماجوج : (یاجوج و ماجوج) دو قبائل کے عربی نام۔ قدیم زمانے میں ہی ان کی اصل سے متعلق دو آراء ہیں: (۱) یہ الفاظ عربی الاصل ہیں اور ان کا لہجہ ج (ج) ’ایجا‘ ہے، جس کے معنی آگ کے بھڑکنے اور شعلہ مارنے کے ہیں، اپنی کثرت کی بنا پر ان کے اضطراب کو شعلہ زن آگ سے مشابہت دی گئی ہے۔ یا پھر ان کا اشتقاق ماء اجاج (کساری پانی) سے ہے۔

یاجوج و ماجوج کے نام سب سے پہلے عہد ثانیہ عتیق میں آئے ہیں (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۳۲: ۳۲) عہد ثانیہ عتیق کے بعد یہ نام ہمیں مکاشفات یوحنا میں بھی ملتے ہیں۔ یاجوج اور ماجوج کے لیے یورپ کی زبانوں میں گگ (Gog) اور مے گگ (Maygog) کے نام مشہور ہو گئے ہیں اور شارمین تورات کہتے ہیں کہ یہ نام سب سے پہلے تورات کے سیمینی ترجمے میں اختیار کیے گئے تھے، یعنی تورات کے اس پہلے یونانی ترجمے میں جو اسکندریہ میں شاہی حکم سے ہوا تھا اور جس میں ستر یودی علا شریک تھے، لیکن زیادہ معتبرات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ دونوں نام اسی طرح یا اس کے قریب قریب یونانیوں میں بھی مشہور تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے مطابق شمال مشرقی علاقے کا بڑا حصہ اب منگولیا کہلاتا ہے، یہ حصہ یاجوج کا مسکن بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن منگول لفظ کی ابتدائی شکل کیا تھی؟ اس کے لیے جب ہم چین کے تاریخی مصدور کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قدیم نام ”موگ“ تھا۔ یقیناً یہی موگ ہے جو چھ سو برس قبل مسیح میں یونانیوں میں میک اور مے گگ پکارا جاتا ہو گا اور یہی عبرانی میں یاجوج ہو گیا (کتب مذکور، ص ۴۲۱)۔ چین کی تاریخ میں ہمیں اس علاقے کے ایک اور قبیلے کا ذکر بھی ملتا ہے جو یوچی (Yuch-chi) کے نام سے پکارا جاتا تھا، جس نے مختلف قوموں کے خارج و تحتظ کی کوئی ایسی شکل اختیار کر لی تھی کہ عبرانی میں یاجوج ہو گیا (کتب

مجموع المل ہیں، ان میں سے بیشتر روایات اسرائیلیات میں سے ہیں۔
 ۳۔ سد ذوالقرنین کا محل وقوع: تاریخی طور پر یہ امر ثابت ہے کہ شمالی علاقوں میں بسنے والی اقوام جنوبی علاقوں کی طرف تخت و تاراج کرتی رہتی تھیں اور مختلف زبانوں میں ان کے متعدد خروج ہوئے (دیکھیے ترجمان القرآن، ۲: ۴۲ تا ۴۳)۔ ان کے متوقع حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے ان علاقوں میں مختلف دیواریں تعمیر کی گئیں، جن میں سے حسب ذیل ناقابل ذکر ہیں: (۱) دیوار چین: یہ دیوار اہن ضمن میں سب سے زیادہ مشہور اور سب سے زیادہ لمبی ہے، جس کا بانی مہانی منغور چین کو قرار دیا جاتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۵: ۶۳۹، بحر حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن)؛ (۲) سد درہند یا باب اللاباب: افغانستان میں درہند ایک مشہور روسی شہر ہے، جو بحر خزر کے غری کنارے پر واقع ہے۔ اس کو درہند نوشیرواں بھی کہتے ہیں اور اسی کی جغرافیائی اہمیت کے پیش نظر اسے باب اللاباب کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ یہاں بھی قدیم زمانے سے ایک سد موجود تھی (ابستلانی: دائرۃ المعارف، ج ۷، بذیل مادہ)؛ (۳) سد درہ داریال: مذکورہ باب اللاباب سے مغربی جانب کاکیشیا کے بلند حصوں میں دو بلند پہاڑوں کے درمیان ایک درہ داریال (Daria) کے نام سے معروف ہے۔ موجودہ نقشوں میں اس کا محل وقوع قفقاز کاکیشیا (Vladi Kuxs) اور غلغس کے درمیان دکھایا جاتا ہے۔ یہاں بھی ایک قدیم زمانے سے سد ملتی ہے، تاہم اس کے پانی کا نام غیر معلوم ہے۔ یا قوت الحموی کے مطابق یہ دیوار تانہا تکمل کر بنائی گئی ہے (مجموع الہدیان، ۸: ۹) یہ دیوار آہنی دروازہ کے نام سے معروف ہے۔ ان مذکورہ دیواروں سے سد ذوالقرنین کون سی ہے؟ قدیم لوگ سد درہند کو اس کا مصداق قرار دیتے تھے، مگر دانہ حل کے مسلم محققین کے نزدیک اس کا مصداق سد داریال ہے (الور شاہ کشمیری: الاسلام، ص ۲۹۷، معارف القرآن، ۵: ۶۳۱)۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے متعدد قدیم و جدید حوالوں اور دیگر تاریخی قرائن سے ثابت کیا ہے کہ اس دیوار کا پانی ذوالقرنین (سازس) تھا (ترجمان القرآن، ۳: ۴۲۹) اور یہی دیوار مذکورہ قرآنی سد کا مصداق ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



یافث: (ہابیل میں Japheth) قرآن مجید میں یہ نام

مذکور نہیں، البتہ تفسیروں اور قصص الانبیاء میں حضرت نوحؑ کے بیٹوں سام، حام اور یافث کا ذکر آتا ہے (الہبری، ۵: ۲۲۲، بذیل یافث)۔ ہابیل میں ان کے متعلق دور ازکار روایات ملتی ہیں۔ بقول الکسائی حضرت نوحؑ نے بشارت دی تھی کہ سام کی اولاد میں سے نبی ہوں گے، یافث کی اولاد سے بادشاہ اور سورنا، مگر حام کی اولاد سے سیاہ غلام پیدا ہوں گے۔ حام کی اولاد کے رشتے ٹاٹے یافث کی اولاد سے ہونے لگے۔ اس طرح کوش بن حام سے حبش، ہند اور سند پیدا ہوئے۔ قبلی بھی یافث کی کسی اولاد سے قوط بن حام کی لدجیت سے پیدا ہوئے ہیں۔ حضرت نوحؑ نے روئے زمین کو اپنے تین بیٹوں میں تقسیم کیا تو یافث کو یسوں (Pishon) کا علاقہ ملا۔ یافث کو بالخصوص یاجوج و ماجوج اور کبھی ترکوں اور خزر کا اور شلا و بلور مقابلہ کا جد اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔ ایرانیوں اور رومیوں کا سلسلہ نسب کبھی سام تک اور کبھی یافث تک پہنچایا جاتا ہے مثلاً کورش (Cyrus) کو جس نے بخت نصر کے پوتے بلشزر (Belshazzar) کو تہ تیغ کیا تھا، نیز ساسانی بادشاہ یزدگرد کو یافث ہی کی اولاد بتایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ عربوں کا جد اعلیٰ سام ہے، روم (یا یاجوج و ماجوج) کا یافث اور سودان کا حام۔ سامی روایات میں سام ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن یافث کو بھی برے الفاظ میں یاد نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں ہنر دانہیں اس طرح تقسیم کی گئی ہیں: سام ۱۸، حام ۱۸ اور یافث ۳۶، قصہ یافث حضرت نوحؑ کا برکت یافتہ بیٹا ہے یہ سب اسرائیلیات میں قرآن مجید اور احادیث میں نہ تو اولاد نوحؑ کی تفصیل دی گئی ہے اور نہ یہ مذکور ہے کہ ان کے بعد تمام دنیا ان کی اولاد ہے، بلکہ متعدد اشارات ایسے ہیں جو اس نظریے کی تردید کرتے ہیں (رکت بہ نوح)۔

مآخذ: (۱) الہبری، طبع ذخیرہ، ص ۲۸ تا ۲۹؛ (۲) اٹلی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۲۵ء، ص ۳۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg، ۹۸ تا ۱۰۲، نیز رکت بہ (۱) نوح، (۲) سام۔



یتیم: (ع: یتامی، ایام و یتیم) مادہ یتام کا لغوی استعمال اکیلے رہ جانے یا غفلت برتنے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ اس بنا پر یتیم (اسم صفت) کے معنی یا تو تنہا رہ جانے والے فرد کے ہیں یا ایسے شخص کے جس کی طرف سے غفلت برتی جائے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ اصطلاحاً یتیم اور لڑکے یا لڑکی کو کہا جاتا ہے جو

چاہیے، گویا معاشرے کی اجتماعی بہبود میں ان کو مقدم رکھنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں حسب ذیل امور میں ان کا خاص استحقاق بیان ہوا ہے:

(۱) یکے از معارف صدقات واجبہ: صدقات واجبہ، مثلاً، زکوٰۃ، عس، فسخ اور نذر و فیو کے معارف میں ضرورت مند یتیم بچے بھی شامل ہیں، چنانچہ آٹھ معارف زکوٰۃ میں سے مساکین اور فقراء [رکب بہ فقیر] مسکین کے تحت ان کو بھی شامل سمجھا گیا ہے (دیکھیے ۱ [التوبہ: ۶۰]۔ علاوہ ازیں مل نسبت (۵۹ [الحشر: ۷])، فسخ اور نے (۸ [الانفال: ۴۱]) میں بھی مرادہ یتیموں کو مستحق ٹھہرایا گیا ہے۔

(ب) صدقات ثلاثہ کا استحقاق: لازمی صدقات کے ساتھ قرآن مجید میں جہاں بھی نفلی صدقات کا ذکر آیا ہے، جسے "ایٹاے مل" یا "مفق" کی وسیع اصطلاحوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے، ان کے خاص خاص معارف میں بھی یتیموں کا نام سرسرت ہے (مثلاً ۲ [البقرہ: ۱۷۷]، بعض مقلات پر یتیموں کے کھانا کھلانے کو حصول جنت کا سبب قرار دیا گیا ہے (۱۷۱ [البقرہ: ۸])۔

(ب) احسان و مروت کا حکم: اس مل استحقاق کے علاوہ یتیم بچے حسن و سلوک اور ہمدردانہ رویے کے بھی پوری طرح مستحق ہیں۔ ان کے خصوصی استحقاق کا سبب یہ ہے کہ سب سے بڑا یہی خواہ (یعنی والد) آپ موجود نہیں ہے، لہذا ان کا خصوصی خیال رکھنے کی اشد ضرورت ہے۔ (دیکھیے ۲ [البقرہ: ۸۳]، ۴ [النساء: ۳۶]۔ دونوں مقلات پر "احسان" کرنے کا حکم ہے، جس سے مراد اپنے رویے، اپنی گفتگو اور سلوک میں ان کی بہبود کو مد نظر رکھنا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا طرز عمل بھی یہی تھا کہ آپ یتیم بچوں کے ساتھ خصوصی شفقت اور محبت کا سلوک فرماتے اور آپ ان کی آبلو کاری کے لیے خصوصی اہتمام فرماتے تھے۔ باندیوں کی تقسیم کے موقع پر آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کو محروم رکھنا اور بتائی پرد کے گھروں کو آبلو کرنا اس کی واضح مثال ہے (ابو داؤد: ۳۱۵۵، حدیث ۵۰۶۱: ابن الاثیر: اسد الغابہ، ترجمہ ام حکیم)۔

اسلام نے یتیم بچوں اور بچیوں کو معاشرے کا ایک فعال حصہ بنانے کے لیے جو ہدایات دی ہیں وہ دنیا کے کسی اور مذہب میں نظر نہیں آتیں۔ ان کا مقصد یتیم بچوں کو زندگی کی دوڑ میں برابر کا شریک کرنا ہے تاکہ وہ معاشرے میں مفید کردار ادا کر سکیں۔ نیز رک بہ

بچپن میں باب کے سایہ عاطفت سے محروم ہو جائے، جبکہ مل کی مائت سے محروم ہونے والے بچے کو بھی کہا جاتا ہے (حوالہ مذکور: تاج العروس، بذیل مادہ)۔ عام طور پر یتیمی بلوغ کے بعد قسم ہو جاتی ہے (ابو داؤد: ۳: ۲۹۳، حدیث ۲۸۷۳) اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ بالغ افراد پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی (لسان العرب، بذیل مادہ، مجازی استعمال کے لیے دیکھیے مسند احمد بن حنبل: ۳: ۳۳۳ و ۳۳۴: ۳۳۳: ۲۵۹، ۳۵۹، ۳۶۰، ابو داؤد: سنن، کتاب النکاح، ۲۳: ۲۵)۔

اسلام کو اپنے ابتدائی ایام میں معاشرے کے جن سنگین مسائل کو حل کرنے کی طرف متوجہ ہونا پڑا ان میں ایسے یتیم بچوں کا مسئلہ سرسرت تھا جنہیں ابتدائے زندگی میں ہی سایہ پدری سے محروم ہونا پڑا تھا۔ ایسے بچوں کو اپنے دیگر رشتہ داروں کی طرف سے بدسلوکی اور جور و ستم کا نشانہ بنایا جاتا تھا، جو عموماً دو طرح کا ہوتا تھا: (۱) پدری میراث سے محرومی، (۲) سلوک میں بے مروتی اور بے اعتنائی۔ اسلام نے اس کا حسب ذیل حل پیش کیا۔

(۱) عدم ظلم: اس ضمن میں پہلا حکم یتیم کے وارثوں کو یہ دیا گیا کہ یتیموں پر ظلم اور زیادتی نہ کی جائے۔ ابتدائی ہی دور میں یہ حکم زیادہ تر اعلیٰ صورت میں ملتا ہے مثلاً، (۳۳ [ص: ۹])، اسی طرح یتیم سے بدسلوکی پر اٹھارہ عتاب کیا گیا ہے (۱۰۶ [الاعوان: ۲])، و فیو نام ملی زندگی کے لوازل ہی میں وراثت کے احکام نازل ہوئے جن میں حقوق جہادلو میں سے یتیم بچوں اور ان کے سرپرستوں کے حصوں کی پوری طرح تفصیل بیان کر دی گئی اور پھر اس پس منظر میں یتیموں پر ظلم کی تمام صورتوں کی صاف صاف ممانعت کی گئی ہے۔

۲۔ صدقات میں یتیم کا حق: لیکن معاشرے کے ایسے بچوں کو صرف ان کی جائداد کے سارے کٹا نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ایسے بچوں کی نگہداشت، ان کے ساتھ بھلائی اور نیک سلوک کرنا بھی معاشرے کا من حیث المجموع فریضہ ہے، جسے قرآن مجید میں یہ کہ کر مزید تاکید کی گئی ہے کہ "اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہیے (جو ایسی حالت میں ہوں کہ) اپنے بعد نئے نئے بچے چھوڑ جائیں اور ان کو ان کی نسبت اندیشہ ہو کہ ان کے مرنے کے بعد ان کا کیا حال ہو گا" (۴ [النساء: ۹])۔ بالفاظ دیگر کوئی خاندان بھی اس قسم کے حالات سے بچا نہیں رہ سکتا، لہذا ایسے بچوں کی نسبت معاشرے کا مجموعی رویہ ہمدردانہ ہونا چاہیے اور نیکی اور سلوک میں ان کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا

مسکین، فقیر، صدمت، زکوٰۃ وغیرہ۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید، بعد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: معجم

المفسر للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) احادیث، بعد اشاریہ

AJ. Wensinck: معجم المفسر للفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛

(۳) کتب تفسیر (بذیل آیات مذکورہ)، کتب حدیث بعد مفتاح کنوز

السنہ وغیرہ، و کتب فقہ، متعلقہ ابواب۔

○

یحییٰ : یہ نبی قرآن حکیم میں نمایاں طور پر بیان ہوئے

ہیں۔ ایک جگہ ان کا ذکر حضرت عیسیٰؑ حضرت الیاسؑ اور دوسرے

پہنچوں کے ساتھ صالحین میں بھی کیا گیا ہے، جو خدا کی وحدانیت کے

لیے دلیل کا کام دیتے ہیں (۱) [الانعام: ۸۶]۔ ان کی معجزانہ ولادت کی

سرگزشت دو دفعہ دی گئی ہے (۳) [آل عمران: ۳۸ تا ۴۱] و (۱۹) [مریم: ۱۶ تا

۱۵]۔ حضرت یحییٰ کے والد حضرت زکریاؑ اولاد سے محروم تھے۔ ایک

مرتبہ حضرت مریمؑ کے پاس بے موسم پھل دیکھے تو اللہ تعالیٰ سے

نیک اولاد عطا کیے جانے کی دعا مانگی، جو فوراً قبول ہوئی اور حضرت

یحییٰ کی ولادت ہو گئی۔

حضرت یحییٰ کے قصے کی خصوصیات مختلف عرب مصنفین کے

ہاں مختلف ہیں۔ البربری کے بقول وہ پہلے شخص تھے جو حضرت عیسیٰؑ

پر ایمان لائے۔ اس کے نزدیک وہ حضرت عیسیٰؑ کے بعد تک زندہ

رہے اور انھیں ہرودیاس (Herodias) کی درخواست پر قتل کیا گیا،

جو ہرود (Herod) کی بھتیجی یا اس کی بیوی کی بیٹی تھی۔ وجہ یہ کہ

حضرت یحییٰ نے بادشاہ کی ہرودیاس کے ساتھ شادی سے اختلاف کیا

تھا۔

حضرت یحییٰ کی شہادت کے متعلق بعض عجیب و غریب

اسرائیلیات مشہور ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی کوئی اصل نہیں

(حفظ الرحمن سیوہادی: قصص القرآن، ۳: ۳۷۱ و ۳۷۲ بعد)۔

البیرونی شای تعویم کے متواردوں میں ماہ آب کی ۲۹ تاریخ کو

حضرت یحییٰ کے سر کاٹنے کا ذکر کرتا ہے۔

آج بھی دمشق کی بڑی مسجد میں ایک قبر کو حضرت یحییٰ کا مزار

مناجا جاتا ہے، جہاں ابن بطوطہ نے حضرت زکریاؑ کی قبر ہونے کا بھی ذکر

کیا ہے۔

قرآن حکیم میں حضرت یحییٰ کے کردار اور ان کی تصویر کا عکس

بڑا ہی روشن اور واضح ہے۔ یہاں انھیں انبیاء علیہم السلام میں سے

شمار کیا گیا ہے اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داریوں کو ان کی طرف

منسوب کیا گیا ہے۔ لیکن اہل کتاب بالخصوص نصاریٰ حضرت یحییٰ کو

صرف حضرت عیسیٰؑ کی راہ ہموار کرنے والا یا ان کو اصطلاح دینے

والے کے طور پر مانتے ہیں۔ اسی لیے عیسائی انھیں John the

Baptist اصطلاح دینے والا یوحنا کہتے ہیں، جس سے ان کی حیثیت

ایک ضمنی اور طفیلی نبی کی ہو جاتی ہے۔ انہوں نے دعوت و تبلیغ کا جو

فریضہ انجام دیا تھا اور جس طرح یہودیوں کی اصلاح کے کام کا آغاز کیا

تھا اس کا اندازہ ان کے ماننے والے "فرقہ ماندیہ" (Mandeans)

کے وجود سے بخوبی ہو سکتا ہے نیز (ک) بہ زکریا

ماخذ : (۱) البربری، طبع ڈخویہ، بعد اشاریہ؛ (۲) المسعودی؛

مروج، طبع Barbier de Meynard بعد اشاریہ؛ (۳) البیرونی؛

الانبار، طبع زخاؤ، ص ۲۱۷، ۳۰۱۔

○

یزیدی : (یزیدیہ) ایک کرد قبیلے اور اس کے مذہب کا

نام۔ یہ لوگ ایران، عراق، شام اور سوویت ارمینیا کے بعض علاقوں

میں آباد ہیں اور ان میں سے کچھ خانہ بدوش بھی ہیں۔ ان کی کل

تعداد ایک لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ ان کا ایک منظم معاشرہ ہے، جس

کے یزیدی امور کا سربراہ آٹاے الیہ کہلاتا ہے اور دینی امور کا میر

شیخاں۔ وہ یزیدی نام کو عمر حاضر کی اصطلاح سمجھتے ہیں، جسے یزید بن

معاویہ یا یزید بن ابیہ سے منسوب کرنا صحیح نہیں۔ غالباً یہ لفظ جدید

فارسی کے کلمہ ایزد، اوستا کے یزاتہ، پہلوی کے یزد اور سنسکرت کے

..بتا سے ماخوذ ہے، اس لیے وہ اپنے آپ کو ایزدی یا یزیدی کہتے ہیں،

جس کا مطلب ہے پرستار ان ایزد۔

یزیدی خوش گل، درازمو، خوددار، آزادی پسند اور جسمانی طور

پر کافی مضبوط ہوتے ہیں۔ ان کے گھنے بالوں کی وجہ سے ترک انھیں

صابلی کرد (بالوں والے کرد) اور سبز، بیتلی (ہشت بروئی) کہتے تھے،

کیوں کہ ان کے لبوں، ابروؤں، نتھوں اور کانوں پر بال اگ آتے

ہیں۔ گزشتہ عہد میں وہ خوفناک باغی اور رہزن ہوا کرتے تھے اور

اپنے ہمسایوں کی یلغاروں کا مردانہ وار مقابلہ کرتے تھے۔ ان کے

دشمن بھی ان کے ایقاعے عہد اور وفاداری کے قائل تھے۔ یزیدی

بڑے سختی کسان اور گلہ بان ہیں اور مستعدی میں اپنے پڑوسیوں سے

بر تر ہیں۔ ان کی قبائلی تنظیم کے لیے دیکھیے Jegiazerow
Kratkij entograficesku Jocerak Kurdow
در Zapiski، ج ۳، قفس ۱۸۹۱ء)۔

یزیدی زبان کردی ہے، لیکن اس کی کئی ایک بولیاں ہیں، جن میں باہمی اختلافات اتنے زیادہ ہیں کہ فریقین کو ابلاغ کے لیے کسی اور زبان کا سارا لینا پڑتا ہے، مثلاً ارارات اور یزید کردوں سے ملاقات کے وقت کوک چای یزیدی ترک بولتے ہیں اور سنخار کے یزیدی عربی بولتے ہیں، اس لیے اس مفروضے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ بعض یزیدی روایات کے مطابق باہل سے نقل مکانی کر کے آئے تھے۔

ان کا مذہب رسوم و عقائد کا مجموعہ ہے، جس کی ابتدا اور ارتقا کا مسئلہ ابھی تک محتاج تحقیق ہے۔ اس میں مشرکانہ رواج (سورج اور چاند کی پرستش کو چھوڑ کر) ایرانی زرتشتی عقائد (ثنویت کی صدائے بازگشت)؛ مانویت (ایرانیوں کا باطنی علم)؛ یہودی عقائد (بعض اشیائے خورد و نوش کی حرمت)؛ خصوصاً "نسطوری رسوم (اصطباغ)؛ عسائے ربانی؛ شراب نوشی؛ شادی بیاہ کے موقع پر گر جامیں جانا)؛ اسلامی عقائد (ختنہ، روزہ رکھنا، قربانی، حج، قبروں پر اسلامی کتبے)؛ صوفی و رافضی خصائص (تقیہ، وجد، احرام اولیا)؛ سہائی عقیدے (تناخ ارواح) اور شامانیہ طریقے (تدفین، تعبیر خواب اور رقص) وغیرہ سب شامل ہیں۔

عبادت میں بول چال کی زبان ہی استعمال کی جاتی ہے، لیکن ان کی ہر دو مذہبی کتابوں (کتاب الجلوۃ یعنی السمات کی کتاب اور مصحف رش یعنی سیاہ کتاب) کا متن عربی ہے، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آفریش کائنات سے پہلے موجود تھیں۔ ان کے علاوہ شیخ عدی رک بہ عدی کی مدح میں اسی آیات پر مشتمل قصیدہ بھی بڑے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

یزیدی مذہب، بقول Spiro، مانویت کا جائشیں ہے، جس کے ارتقا میں اشوری، ایرانی، مسیحی اور اسلامی عقائد بڑا حصہ لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نظام عقائد کے چھ ابتدائی معبودوں کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اس کی جگہ خدا اور ملک طاؤس کی شخصیت نے لے لی ہے۔ خدا صرف دنیا کا پیدا کرنے والا ہے، اس کا محافظ و نگہبان نہیں۔ وہ کائنات سے بے تعلق ہے۔ مشیت الہی کا عملی اور انتظامی آلہ ملک طاؤس ہے، جس کے ساتھ شیخ عدی نے جو

تناخ کے ذریعے الوہیت تک پہنچ چکا ہے، یکجائی حاصل کر لی ہے۔ ملک طاؤس بدل ذات الہی اور ذات حق کا عملی پہلو ہے۔ وہ خدا کے ساتھ واصل ہے۔ اس طرح یزیدیت توحید کی قائل اور مؤید نہیں رہتی، بلکہ اس کی رو سے خدا اور انسان کے مابین وسیلہ قائم کرنے کے لیے کچھ الوہی اور نیم الوہی ہستیوں کا ماننا لازم آتا ہے۔ ملک طاؤس بدی کا معتقد نہیں، بلکہ بدی کا قطعی انکاری ہے۔ وہ خدائی قدر کا جزو لاینفک ہے اور بدی کی انسانی اور فاعلی کیفیات کے مناسب تصور میں اس کی موجودگی لاپدی سمجھی جاتی ہے۔ یزیدی مذہب شیطان پرستی کا حامی نہیں، بلکہ ملک طاؤس ایک ایسا فرشتہ ہے جو معتب ہو گیا تھا، لیکن توبہ سے دوبارہ خدا کا مقبول بن چکا ہے۔ یزیدی شیطان پر، دونخ پر یا عقوبت دونخ پر ایمان نہیں رکھتے۔ یزیدی مذہب کا ٹھوس اظہار طاؤسوں کے کانسی یا لوہے کے مجسموں میں ملتا ہے، جنہیں سنجت کہتے ہیں۔ یہ اکثر بھدی صورتوں میں، لیکن بعض اوقات بہت خوبصورت ایرانی فنکاری کا نمونہ ہوتے ہیں۔ ان کے نام ایسے افزوں کے ناموں پر رکھے گئے ہیں جنہوں نے تناخ کے ذریعے الوہیت کا درجہ حاصل کر لیا ہے، مثلاً "داؤد، شیخ شمس الدین، یزید (بن معاویہ)، شیخ عدی، شیخ حسن البصری، منصور الخلاج۔ یزیدیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان کی نسل دیگر اولاد آدم سے مختلف طریق پر وجود میں آئی، اسی لیے وہ اپنے آپ کو دوسرے انسانوں سے مکمل طور پر الگ تھلک سمجھتے ہیں، چنانچہ کوئی شخص یزیدی نہیں بن سکتا، جب تک وہ پیدائشی یزیدی نہ ہو۔ ایک یزیدی کے لیے سب سے خوفناک سزایہ ہے کہ اسے قوم اور برادری سے خارج کر دیا جائے، کیوں کہ اس سے اس کی روح کی قسمت کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے آٹا لائنڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ : Turkish Reader قسطنطنیہ ۱۹۰۰ء؛ (۲)

'Journeys in North Mesopotamia: Mark Sykes

'G. J. در ج ۳۰، لندن ۱۹۱۵ء؛ (۳) وی مصنف: 'The Caliph's

Last Heritage لندن ۱۹۱۵ء؛ (۴) Isya Joseph

'Yezidi Texts در The American Journal of

of Semetic Languages ج ۳۵، ۱۹۰۷ء وغیرہ۔

یعقوب : (علیہ السلام) حضرت اسحاق علیہ السلام [رک] کے بیٹے، حضرت ابراہیم علیہ السلام [رک] کے پوتے اور بنی اسرائیل کے بانی۔

جب حضرت اسحاق کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انھوں نے ایک آرائی خاتون رنہ (Robekah) یا بقول الکسائی (۱: ۱۵۳) ربکا بنت یوئیل سے شادی کر لی (البدایہ: ۱: ۱۹۳؛ اللبری: ۱: ۳۵۳؛ نکون: ۲۵: ۱۹ تا ۲۱)۔ ان کی یہ زوجہ کلین جس کی بنا پر بیس سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود ان کے ہاں کوئی اولاد نہ ہوئی، چنانچہ حضرت اسحاق نے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی اور جلد ہی اس کی قبولیت کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ مقررہ مدت گزرنے کے بعد دو توأم بچے پیدا ہوئے۔ ان میں سے اول پیدا ہونے والے بچے کا نام عیسو (عیس، عیسو Esau) اور بعد میں تولد ہونے والے کا نام یعقوب رکھا گیا (اللبری: ۱: ۳۵۴)۔ قرآن کریم (۱۱: ۷۲) سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یعقوب کی ولادت حضرت ابراہیم کی حیات طیبہ ہی میں ہوئی تھی، اسی بنا پر ابن منظور (لسان العرب: بذیل مادہ ن-ف-ل) نے اس جگہ نازلہ کے معنی پوتے کے لیے ہیں۔

اپنے بھائی عیسو سے ناچاقی کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام کے لیے ترک وطن کرنا ناگزیر ہو گیا، چنانچہ وہ اپنی والدہ کے کہنے پر حاران (بازدان) چلے گئے، جہاں ان کے ماموں لاہان (Laban) کی سکونت تھی (الکسائی: قصص: ۱: ۱۵۳ بعد)۔ ماموں نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور سات سال تک ان کے ہاں ٹھہر کر بکریاں چرانے کی شرط پر ان کا اپنی بڑی بیٹی لیہ (Leah) سے اور پھر اسی شرط پر اپنی چھوٹی بیٹی راحیل (Rachel) سے نکاح کر دیا۔ لیہ کے بطن سے حضرت یعقوب کے ہاں چھ بیٹے پیدا ہوئے۔ ان کی وفات کے بعد (الکسائی: ۱: ۱۵۴) حضرت یعقوب نے اس کی چھوٹی بہن راحیل سے نکاح کر لیا۔ ان سے دو لڑکے یوسف اور بنیامین پیدا ہوئے۔ اس طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کے کل بیٹوں کی تعداد تمام بیویوں وغیرہ سے بارہ ہے، جس سے بنی اسرائیل [رک] کے مستقل بارہ خاندان نکلے، جن کا قرآن مجید میں متعدد جگہ ذکر ہے۔

حضرت یعقوب نے بیس سال اپنے ماموں کے پاس رہنے کے بعد جب اپنے وطن جانا چاہا تو ان کے ماموں نے ان کو بہت سامان و دولت دے کر رخصت کیا، چنانچہ وہ فلسطین میں دوبارہ اپنے آبائی

وطن میں لوٹ آئے (Encyclopaedia Brit.: بذیل مادہ)۔ اب ان کے اپنے بڑے بھائی عیسو سے، جو حضرت اسطیل علیہ السلام کی بیٹی سے نکاح کر کے ان کے داماد بن چکے تھے، مصالحت ہو گئی تھی، چنانچہ انھوں نے کنعان میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں حضرت یوسف [رک] کے ساتھ ان کے بھائیوں نے بدسلوکی کی اور ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا۔ اس کے نتیجے میں حضرت یوسف مصر پہنچے اور فضل خداوندی سے عزیز مصر بن گئے۔ بعد ازاں حضرت یوسف نے یہیں اپنے بھائیوں اور والدین کو بلا بھیجا۔ قیام مصری کے دوران میں حضرت یعقوب نے وفات پائی اور وہیں دفن کیے گئے۔

قرآن کریم میں حضرت یعقوب علیہ السلام کا ذکر ان برگزیدہ انبیاء میں کیا گیا ہے جو اللہ کی بارگاہ میں بطور خاص مقرب تھے اور ان پر صحائف نازل ہوئے اس بنا پر ان کو بارگاہ خداوندی سے اسرائیل (اسراء: عبد: ایل: اللہ) کا لقب ملا اور ان کی اولاد بنو اسرائیل کہلائی، تاہم قرآن مجید میں ان کا 'اس' مجمل یا ضمنی ذکر [رک] بہ یوسف کے علاوہ بہت کم تذکرہ کیا گیا ہے۔ قرآن مجید (۳: یوسف: ۳۸) سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ مستقل شریعت پر عمل پیرا تھے، جو شریعت ابراہیمی تھی اور انھوں نے لوگوں کو اس کی دعوت بھی دی۔ غالباً ان کو اہل کنعان کی طرف معیشت کی گنجائش اسلامی ادب میں ان کا ذکر ایک غم زدہ، جملائے مصیبت اور انتہائی صابر و شاکر بنی کے طور پر پیشی پیرائے میں کثرت سے ملتا ہے۔

ماخذ : (۱) قرآن مجید، بعد اشاریہ معجم المنیر للفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ: (۲) کتب تفسیر و قصص قرآنیہ: (۳) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ: ۱: ۱۹۳ تا ۲۱۹، بیروت ۱۹۶۶ء، (۴) عمد نامہ قدیم، نکون، باب ۲۵ تا ۵۰: (۵) Encyclopaedia Britan- nica، بذیل مادہ Jacob (۶) Hebrew Encyclopaedia، بذیل مادہ Jacob: Eisenberg (۷) Abraham fider: arab legende ۱۹۱۲ء۔



یوسف بن یعقوب : (بائیل) قرآن مجید میں مذکور بنی اسرائیل کے جلیل القدر نبی اور اسی نام کی ایک ہرولعزہ داستان کے مرکزی کردار۔ یوں تو قرآن مجید میں ان کا ذکر دو اور سورتوں (۶ الانعام: ۸۳، ۴۰ المؤمن: ۳۳) میں بھی آتا ہے، مگر ان کا

اپنے ساتھ صحرا میں لے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت یعقوبؑ نے ان کے ساتھ جانے کی بشکل اجازت دی (۱۳ [یوسف] ۶ تا ۱۲) جب بھائی حضرت یوسفؑ کو مقام دو تین Douthan لے گئے تو وہیں ان کو اندھیرے کنویں میں پھینک دیا۔ سترہ سالہ یوسفؑ اس صورت حال سے سخت پریشان ہوئے اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو بذریعہ وحی تسلی دی (آیت ۱۵)۔

برادران یوسفؑ رات گئے گھر واپس آئے اور اپنے والد سے کہا کہ یوسفؑ کو بھینکا کھا گیا ہے اور ان کی خون آلود قمیص بھی دکھائی مگر حضرت یعقوبؑ قمیص کو صحیح اور سالم دیکھ کر سمجھ گئے کہ یہ سب ان کا فریب ہے (آیات ۱۶ تا ۱۹)۔ حضرت یوسفؑ کو جس اندھیرے کنویں میں پھینکا گیا تھا وہ ایک تجارتی شاہراہ پر واقع تھا۔ جب وہیں سے مدیانی تاجروں اور اسماعیلی عربوں پر مشتمل ایک قافلہ گذرا اور انھوں نے کنویں میں پانی نکالنے کے لیے ڈول ڈالا تو حضرت یوسفؑ برآمد ہو گئے اور انھوں نے انھیں ایک قیمتی شے سمجھ کر چھپا لیا۔ بعد میں حضرت یعقوبؑ کو مصر میں لا کر فروخت کر دیا گیا (نیز دیکھیے تورات: پیدائش ۲۸/۳، البدایہ والنہایہ ۲۰۲)۔

مصر میں حضرت یوسفؑ کو عزیز مصر نے خرید لیا جو مملکت مصر کا وزیر خزانہ تھا۔ عزیز مصر نے جو بے اولاد تھا، حضرت یوسفؑ کو اپنے بیٹوں کی طرح پرورش کیا اور ہر طرح ان کا خیال رکھا۔ اسی کے گھر میں حضرت یوسفؑ سن رشد کو پہنچے۔ اس کے ساتھ ہی حضرت یوسفؑ جو پیکر حسن و جمال تھے، کڑی آزمائشوں سے بھی گزرے۔ عزیز مصر کی بیوی بھی جسے قرآن مجید میں امرأۃ العزیز کہا گیا ہے اور جو عرف عام میں تاملود کے دیئے ہوئے نام زلیخا سے معروف ہے، حضرت یوسفؑ کے لیے سب سے کڑی آزمائش ثابت ہوئی۔ اس نے ایک دن موقع پا کر گھر کے دروازے بند کر لیے اور حضرت یوسفؑ کو اپنی مطلب برآری پر آمادہ کرنا چاہا مگر حضرت یوسفؑ نے اپنے آپ کو جذبات کی رو میں بہنے سے روکا (آیات ۲۳ تا ۲۴)۔ جب اس سے بھی ان کی جان نہ چھوٹی تو وہ اپنی آبرو بچانے کے لیے بھاگ کھڑے ہوئے۔ زلیخا (زوجہ عزیز مصر) نے انھیں پکڑنا چاہا تو پیچھے سے ان کی قمیص کا دامن پھٹ گیا۔ اسی حالت میں دونوں باہر آئے تو دیکھا کہ عزیز مصر باہر کھڑا ہے۔ اس پر زلیخا نے پینترا بدلا اور الٹا یوسفؑ پر الزام لگا دیا (آیہ ۲۵)۔ حضرت یوسفؑ نے اس کی

خصوصی ذکر سورہ یوسفؑ [رکب ہل] میں بالتفصیل کیا گیا ہے۔ ان کے اس قصے کو احسن القصص یعنی پیرایہ بیان کے لحاظ سے بہترین قصہ قرار دیا گیا ہے اور قرآن مجید نے اپنی معجزانہ فصاحت و بلاغت کے ذریعے اس واقعے میں مضمیر عبرت اور بصیرت کے پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ حضرت یوسفؑ حضرت یعقوبؑ کی چوتھی بیوی راحیل (بت لابن) سے پہلی اور مجموعی طور پر (بیٹی سمیت) بارہویں اولاد تھی۔ ان کی پیدائش کا زمانہ تخمیناً ۱۹۲۷ء ق م اور وفات کا ۱۸۱۷ء ق م بتایا جاتا ہے۔ (مجموعہ جیل: انبیاء قرآن، ۳۰۲ تا ۳۰۳)۔ ان کی پیدائش کے وقت حضرت یعقوبؑ کی عمر ۷۷ سال تھی۔ تورات (پیدائش ۳۰/۲۳) کے مطابق حضرت یعقوبؑ نے لوملود کا نام "یوسف" اس لیے رکھا کہ خداوند مجھ کو ایک اور بیٹا بخش دے۔ بابریں عبرانی زبان میں "یوسف" کے معنی اضافہ و برکت کے ہیں (دیکھیے The Jewish Encyclopaedia: ۲۳۶ تا ۲۳۷) چنانچہ حضرت یوسفؑ کے بعد ان کے ایک اور بھائی بنیامین کی ولادت ہوئی۔ حضرت یعقوبؑ چونکہ حضرت یعقوبؑ کے بڑھاپے کی اولاد تھے اور پھر آئندہ نبی بھی بننے والے تھے، نیز وہ اپنے تمام بھائیوں کی نسبت زیادہ حسین و جمیل اور ذہین و لطیف تھے اس لیے حضرت یعقوبؑ کو ان سے دوسرے بیٹوں کی بہ نسبت زیادہ محبت تھی اور اسی محبت و شفقت کے باعث و ہر وقت ان کو اپنے پاس رکھتے تھے چنانچہ بھائیوں کو ان سے شدید حسد پیدا ہو گیا۔ ان ہی ایام میں حضرت یوسفؑ نے خواب میں گیارہ ستاروں اور سورج چاند کو اپنے سامنے جھکے ہوئے دیکھا۔ یہ خواب سنتے ہی حضرت یعقوبؑ سمجھ گئے کہ اللہ تعالیٰ حضرت یوسفؑ کے ذریعے ان کے خاندان پر اتمام نعمت فرمائے گا مگر اس خیال سے کہ یہ خواب سن کر بھائیوں کو اور زیادہ حسد ہو گا، حضرت یعقوبؑ نے حضرت یوسفؑ کو تاکید فرمائی کہ وہ اپنا یہ خواب ہرگز اپنے بھائیوں کو نہ سنائیں۔ (۱۳ [یوسف] ۲: ۵ تا ۵) بہر حال اس خواب کے بعد اصرار والد کی محبت و شفقت میں اضافہ ہوا اور اصرار بھائیوں کے دلوں میں آتش حسد مزید تیز ہو گئی۔ انھوں نے حضرت یوسفؑ کو لٹکانے لگانے کے بارے میں باہم مشورہ کیا اور روبن (Rauben) یا بقول ابن کثیر روبیل (البدایہ والنہایہ: ۲۰۰) اس کے مشورے سے جو سب سے بڑا تھا، ان کو کسی گھرے کنویں میں پھینکنے پر اتفاق کر لیا۔ انھوں نے اپنے والد سے کسن یوسفؑ کو

تردید کی، جب تحقیق کی گئی تو حضرت یوسفؑ کی پاک دامنی ثابت ہو گئی (آیات ۲۶ تا ۲۹)۔

اس واقعے کا جب مصر کے اونچے طبقے میں چرچا ہوا تو زلیخا کی رسوائی ہوئے گئی، جس پر اس نے زبان مصر کی ایک مخصوص محفل منعقد کی اور تمام حاضر خواتین کو ہاتھوں میں پھل اور ان کو کالنے کے لیے چھریاں فراہم کیں۔ پھر اسی حالت میں یوسفؑ کو ان کے سامنے آنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ جوں ہی ان کے سامنے آئے تو انھوں نے بیساختگی میں پھلوں کے بجائے اپنی اپنی انگلیاں زخمی کر لیں اور ان کے حسن و جمال اور ان کی عفت و پاکدامنی کو دیکھ کر عیش عیش کر اٹھیں۔ اس موقع پر عزیز مصر کی بیوی نے دوبارہ دھمکی دی اور کہا کہ اگر یوسفؑ نے ان کی بات نہ مانی تو وہ قید کر دیا جائیگا۔ چنانچہ عزیز مصر نے کچھ اپنی بیوی کے کہنے سے اور کچھ محض اپنی بدنامی کے خیال سے حضرت یوسفؑ کو زندان میں ڈال دیا (آیات ۳۰ تا ۳۵)۔

حضرت یوسفؑ جلد ہی اپنے حسن کردار کی بنا پر زندان میں ہر دلعزیز ہو گئے۔ تورات کے مطابق داروغہ زندان نے تمام قیدیوں کو ان کے سپرد کر دیا۔ اب وہی قید خانے کے اصل حاکم تھے (پیدائش ۲۹/۲۱ تا ۲۳)۔ یہیں ہم حضرت یوسفؑ کو پہلی مرتبہ تبلیغ و دعوت دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ یہاں حضرت یوسفؑ نے دو قیدوں کو جو ان کے خوابوں کی تعبیر بتائی وہ درست ثابت ہوئی۔ جس پر ایک قیدی نے ایک مدت کے بعد بادشاہ کو اس کے ایک خواب پر پریشان دیکھا۔ تو یوسفؑ کا تذکرہ کر دیا۔ اس طرح یوسف علیہ السلام کو قید سے رہائی ملی۔

پھر جب بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کے ساتھ بات چیت کی تو وہ ان کے علم و فیض سے بڑا متاثر ہوا اور انھیں اپنے پاس رہنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ نے بادشاہ کو اپنی خدمات پیش کرتے ہوئے فرمایا: ”ملک کے خزانے میرے سپرد کر دیجئے“ میں حفاظت کرنے والا ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں“ چنانچہ بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کو فوری طور پر اس عہدے پر تقرر کر دیا (یوسفؑ ۴۵ تا ۵۵)۔

اب حضرت یوسفؑ نے حکمران بننے کے بعد آنے والے سالوں کے لیے غلہ ذخیرہ کرنے کا سلسلہ جاری رکھا، تا آنکہ قحط اور خشک سالی کے وہ بھیانک سات سال شروع ہو گئے جن کی بادشاہ مصر کے خواب میں نشان دہی کی گئی تھی، چنانچہ حضرت یوسفؑ نے غلہ

کی راشن بندی کر دی۔ شدہ شدہ یہ خبر کنعان میں حضرت یعقوبؑ کے پاس بھی پہنچی، جو ان دنوں غلے کی شدید قلت محسوس کر رہے تھے۔ انھوں نے اپنے بیٹوں کی غلہ لانے کے لیے مصر بھیجا۔ حضرت یوسفؑ نے انھیں پہچان لیا، ان کی خوب آؤ بھگت کی اور باتوں باتوں میں ان سے کھلوا لیا کہ ان کا ایک بھائی اور بھی ہے۔ حضرت یوسفؑ نے ان کو غلہ دے کر واپس بھیجا اور تاکید کی کہ آئندہ اپنے گیارہویں بھائی کو بھی ہمراہ لائیں۔ اس دوسرے سفر میں انھوں نے غلہ تو دیا مگر ایک تدبیر سے اپنے بھائی بنیامین کو اپنے پاس رکھ لیا (آیات ۳۸ تا ۴۷)۔

جب یہ خبر غمزدہ باپ کو پہنچی تو ان کا غم سے برا حال ہو گیا، مگر انھوں نے اس موقع پر بھی مبرجیل کا مظاہرہ کیا (آیات ۷۸ تا ۸۷)۔ اب جو برادران یوسفؑ مصر گئے تو ان کا تمام دم غم ختم ہو چکا تھا۔ انھوں نے نہایت لجاجت کے لیے غلہ مانگا اور ان کے حل پر رحم کی درخواست کی۔ اس پر اژان خداوندی سے حضرت یوسفؑ نے خود کو ان پر ظاہر کر دیا اور اس موقع پر ان کے سراپا حس ندامت سے جھک گئے مگر حضرت یوسفؑ نے کمال غلو کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان کو معاف فرما دیا (آیات ۸۸ تا ۹۲) اب حضرت یوسفؑ نے اپنی قیص اتار کر ایک شخص کے حوالے کی تاکہ ان کے باپ کے چہرے پر ڈالی جائے، جس سے ان کی بینائی عود کر آئے گی اور پھر ان کے تمام اہل خانہ کو مصر لانے کی ہدایت کی۔ اس ملاقات کے موقع پر حضرت یوسفؑ کے والد، والدہ اور گیارہ بھائیوں نے ان کے سامنے تعلیمی سجدہ کیا۔ اس پر حضرت یوسفؑ نے اپنے والد کو اپنا پرانا خواب یاد دلایا اور فرمایا کہ اس خواب کی یہی تعبیر ہے (آیات ۹۳ تا ۱۰۰) حضرت یوسفؑ آخر میں حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حسب روایت یہود انھوں نے ۱۱۰ سال کی عمر ہا کر مصر ہی میں انتقال کیا اور وصیت کی کہ جب بنی اسرائیل یہاں سے ہجرت کر کے جائیں تو ان کے تابوت کو بھی اپنے ہمراہ لے جائیں (پیدائش ۵۰/۲۳ تا ۲۵) چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے جب اس واقعے کے تقریباً چار سو برس بعد مصر سے ہجرت کی تو حضرت یوسفؑ کی نعش ان کے ہمراہ تھی۔ نبی الوقت ان کا مزار ٹاپلس میں بیان کیا جاتا ہے (دیکھیے The Jewish Encyclopaedia ۴: ۲۳۶، جنہاں ان کے مزار کی تصویر بھی دی گئی ہے)۔

ماخذ : متن مقلد میں مذکور ہیں۔

○

یوشع بن نون : جن کا نام بائبل میں Joshua یوشع

بن نون ہے۔ قرآن کریم میں ان کا ذکر نام کے ساتھ نہیں ہے، مگر ان کی طرف حوالہ آیا ہے۔ جب حضرت موسیٰ اپنی قوم کو ارض مقدس لے جانا چاہتے تھے اور بنی اسرائیل جبارون (علاقہ) سے لڑنے سے جی چراتے تھے تو صرف دو خدا ترس آدمیوں نے آپ کا ساتھ دیا تھا ۵: ۲۱ (۵) یہ یوشع (یوشع) اور کلب (Caleb) ہیں۔ اسی طرح لوجوان غلام (قرآن: لئی) بائبل: نمر کتاب خروج ۱۳: ۱۷ کو حضرت موسیٰ ساتھ لے کر حضرت خضر سے ملنے گئے تھے اور جس کا نام قرآن مجید میں نہیں ہے (۱۸) [کلمت]: ۶۳ تا ۶۴؛ وہ یوشع کے سوا کوئی اور نہیں۔

اسلامی قصے میں ایسی تفصیلات بھی ہیں جو بائبل میں نہیں۔ یہ فریضہ یوشع کے سپرد کیا گیا کہ مصریوں کو صبح دین قبول کرنے کی دعوت دیں۔ حضرت موسیٰ کی زندگی ہی میں یوشع نبوت سے سرفراز ہو جاتے ہیں۔ تاکہ حضرت موسیٰ کی زندگی کا خاتمہ اطمینان و سکون کے ساتھ ہو۔ عربی روایت اس بارے میں مختلف ہے کہ جبارون (علاقہ) پر فتح موسیٰ کے زمانے میں ہوئی یا یوشع کے زمانے میں یوشع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فتح کے بعد یوشع نے چاہا کہ مل غنیمت جمع کر کے قربانی دیں، مگر اس کو جلانے کے لیے آسانی آگ نہ آئی، کیونکہ کچھ بددینائی ہوئی تھی۔ حضرت موسیٰ نے ہر قبیلے کے رئیس کو بلایا اور گنہگار کا ہاتھ مصالحتے میں حضرت موسیٰ کے ہاتھ سے چٹ کر رہ گیا۔ الکسانی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت ہارون کے لباس پر ہر قبیلے کی علامت موجود تھی۔ اس وقت گنہگار قبیلے کی علامت ٹیڑھی ہو گئی تھی۔ ایک بتل کا سر جو سونے سے بنایا گیا تھا اور جواہرات اور موتیوں سے آراستہ تھا، گنہگار کے پاس ملا۔ اسے لے کر غنیمت میں شامل کر دیا گیا۔ اس وقت ایک آگ اتری جس نے اس قربانی کو جلا دیا اور اس کے ساتھ بتل کا سر اور گنہگار یہودی بھی بھسم ہو گئے۔ چالیس دن تک یوشع اس قاتل نہ ہوئے کہ دریائے اردن کو عبور کریں۔ انھوں نے دعا کی اور دریا کے دونوں کناروں کی پہاڑیاں پل بن گئیں، جس پر سے ان کی قوم گزر گئی (الکسانی)۔ چھ دن تک اریحا (Jericho) کا محاصرہ رہا اور ساتویں دن

کرتا کی آواز پر اس کی دیواریں گر پڑیں۔ تاریخ طبری (۵۵۸) میں ایک روایت ہے کہ پوشلہ طاوت نے جس مردہ کو بلا کر حاضر کیا تھا اس سے مراد حضرت یوشع ہی ہیں، مگر یہ روایت کسی اور کے ہیں نہیں ملتی۔

ماخذ : (۱) تفاسیر القرآن، بذیل ۵ [المائدہ] ۲۱: ۲۵ و ۱۸ [کلمت] ۲۱: ۲۱ (۲) بائبل (مذکر قدیم)؛ خوشع؛ (۳) الطبری: تاریخ، لائیڈن، جلد اول، ص ۲۲۹ تا ۲۳۳ و ۵۰۳ تا ۵۰۸ و ۵۵۸ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع بولاق، ۷۸ تا ۷۹؛ (۵) شعلی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۵۵ تا ۷۷؛ (۶) الکسانی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳۲۹ تا ۳۲۵؛ (۸) ۱۸۵۷ء (۸) ص ۱۸۳ تا ۱۸۵۔

○

(حضرت) یونس : بن متی، اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ

نبی، جنہیں وحی اور صالحیت کے اعلیٰ مقامات سے نوازا گیا اور اہل نبوی کی رشد و ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا گیا تھا۔ قرآن میں حضرت یونس کا نام یونس (یا یوناہ Jonah) بن استائی (نیز استی Amittai) مذکور ہے اور اسی نام سے ایک صحیفہ بھی موجود ہے۔ حضرت یونس علیہ السلام کے عہد کا قہین کرنے والوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام بخاری نے تصحیح میں ان کا نام اپنی دانست اور تحقیق کے مطابق حضرت موسیٰ و شعیب اور حضرت داؤد و لقمان کے درمیان درج کیا ہے (دیکھیے کتاب الانبیاء، باب ۳۵)۔ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں حضرت موسیٰ سے پہلے ان کا نام اور احوال درج کیے ہیں۔ شاہ عبدالقادر نے سورۃ الانبیاء کے سلسلے میں موضح القرآن میں حضرت یونس کو حضرت حزقیل کا ہم عصر قرار دیا ہے۔ ہر حال حضرت یونس کا زمانہ انھوں صدی قبل مسیح کے وسط میں متعین کیا جاسکتا ہے۔

قرآن مجید میں حضرت یونس کا ذکر چھ مقامات پر آیا ہے: (دیکھیے) (مجمع المنہرس لالفاظ القرآن الکرم، بذیل مادہ)۔

حضرت یونس کو ایک لاکھ سے زائد انسانوں کی طرف بھیجا گیا تھا۔ انھوں نے ایک مدت تک اپنی قوم کو پیغام حق سنایا اور توحید کی طرف بلایا، لیکن اس نافرمان اور سرکش قوم نے ایک نہ سنی۔ جب حضرت یونس نے دیکھا کہ قوم کفر و شرک کو چھوڑنے کے

تھی۔ پھر جب وہ تندرست و توانا ہو گئے تو انھیں حکم ہوا کہ اپنی قوم کے پاس چلے جائیں، جو ان کی غیر حاضری میں توبہ کر کے ایمان لا چکی تھی (۳۷) [النشۃ: ۱۳۹ تا ۱۳۸] اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی اور ان کے ایمان کی تصدیق فرمادی، چنانچہ موعودہ عذاب ان سے نکل گیا۔ حضرت یونسؑ حکم الہی کے مطابق دوبارہ اپنی قوم میں جا کر ان کی رہنمائی کرنے لگے اور ان کی قیادت میں ان کی قوم امن و سکون سے زندگی بسر کرنے لگی۔ حضرت یونسؑ کی قوم تھا ایسی قوم ہے۔ جس نے عذاب سے فوراً پہلے توبہ کر لی اور عذاب ان سے نکل گیا۔

حضرت یونسؑ کے قصے میں عبرت و موعظت کا بڑا سامان ہے۔ اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ ہر شخص کے لیے احکام الہی کی اطاعت و پابندی ضروری ہے۔ عصیان اور نافرمانی سے انسان عذاب میں گرفتار ہو جاتا ہے اور توبہ و استغفار سے نافرمان اور عاصی انسان عذاب الہی سے بچ بھی سکتا ہے۔ اہل ایمان کو مژدہ سنایا کہ اپنے گناہوں کا اعتراف و اقرار کر کے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی جائے تو مصائب و آلام سے نجات مل جاتی ہے۔

حضرت یونسؑ کے مچھلی کے پیٹ میں رہنے کی مدت کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں: (۱) چالیس دن؛ (۲) سات دن؛ (۳) تین دن؛ (۴) صبح سے شام تک۔

یہ تو حقیقت ہے کہ معجزات ہمیشہ محیر العقول ہوتے ہیں اور سننے والے اور دیکھنے والے حیران و ششدر رہ جاتے ہیں، لیکن چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو معجزات کو قبول کرنے سے خواہ مخواہ گریز کرتے ہوئے عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور وہ جو اور جیسے چاہتا ہے کہ کرتا ہے۔ پھر معجزات تو ایسے نادر الوقوع امور اور واقعات کا نام ہے کہ جن کے کرنے سے انسان عاجز ہوتا ہے۔ جدید انکشافات اور سائنسی معلومات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ حضرت یونسؑ اور حوت (دبیل مچھلی) کا معجزہ محیر العقول اور نادر الوقوع ضرور ہے، لیکن ناممکن الوقوع نہیں (دیکھیے سید شیر محمد: حضرت یونسؑ اور واقعہ حوت، در ترجمان القرآن لاہور، جنوری ۱۹۷۸ء)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔



لیے تیار نہیں تو وہ قوم سے یایس ہو کر ان کے لیے عذاب الہی کی بددعا کرتے ہوئے غصے اور خنکی کے عالم میں قوم کو کفر کی حالت میں چوڑ کر شہر سے نکل کھڑے ہوئے۔ قوم سے بھاگ کر وہ ایک کشتی میں سوار ہو گئے۔ سوار یوں سے بھری ہوئی کشتی طوفانی موجوں کی لپیٹ میں آگئی اور قریب تھا کہ کشتی لہروں کی نذر ہو جائے۔ کشتی والوں نے اپنے عقیدے کے مطابق یہ نتیجہ نکالا کہ کشتی میں کوئی ایسا غلام سوار ہو گیا ہے جو اپنے آقا سے بھاگ کر آیا ہے اور اس کی وجہ سے کشتی کو ڈوب جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہے، لہذا اہل کشتی کی سلامتی اسی بات میں ہے کہ اس بھاگے ہوئے غلام کو کشتی سے نکل کر باہر کیا جائے، چنانچہ انھوں نے فیصلہ کیا کہ قرعہ اندازی کے ذریعے ایسے غلام کا پتا چلایا جائے اور جس کے نام قرعہ نکلے اسے پانی میں پھینک دیا جائے تاکہ باقی سب لوگ بچ سکیں۔ جب قرعہ اندازی ہوئی تو قرعہ حضرت یونسؑ کے نام نکلا، مگر ان کی پیغمبرانہ معصومیت، پاک بازی اور نیک صورت کو دیکھ کر اہل کشتی کو یہ گوارا نہ ہوا کہ انھیں طوفانی لہروں کے سپرد کر دیا جائے۔ تین مرتبہ قرعہ اندازی کی گئی اور ہر مرتبہ انھیں کا نام نکلا۔ بالآخر حضرت یونسؑ پانی میں کود پڑے، جہاں انھیں ایک دبیل مچھلی نے نگل لیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس مچھلی کو حکم تھا کہ وہ اللہ کے رسول کو نہ کھائے اور نہ کوئی گزند پہنچائے۔ مچھلی کو صرف نگل لینے کی اجازت تھی، خوراک اور غذا بنانے کی اجازت قطعاً نہ تھی۔ مچھلی انہیں نگلنے کے بعد اپنے پیٹ میں اٹھائے پانیوں میں گھومتی پھرتی رہی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مچھلی کو ایک اور بہت بڑی مچھلی نے نگل لیا تھا۔ اسی لیے قرآن مجید نے فرمایا: [الانبیاء: ۸۷] اذان الہی کے بغیر قوم کو چھوڑ کر غصے کے عالم میں نکل کھڑے ہونے کو انھوں نے اپنی جان پر ظلم کے مترادف سمجھا، چنانچہ پریشانی اور غم کے عالم میں ندامت و توبہ کا اظہار کیا [الانبیاء: ۸۷]، نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی نگاہ کو سن لیا اور انھیں غم سے نجات دے دی۔ جب اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی تو مچھلی کو حکم دیا کہ وہ حضرت یونسؑ کو اگل دے، چنانچہ مچھلی نے انھیں ساحل پر ایک چنیل میدان میں اگل دیا۔ مچھلی کے پیٹ کے اندر رہنے کی وجہ سے وہ بڑے کمزور، ناتواں اور مضطرب ہو چکے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے وہاں حضرت یونسؑ کی صحت کی بحال کے لیے ایک بیلدار درخت اگا دیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کدو کی تیل

مصر میں ان کی پرورش ہوئی، بڑے ہونے پر ان کے ساتھ ان کے بھائی حضرت ہارون کو بھی لے کر لایا گیا۔ دونوں نے فرعون کو توحید کی دعوت دی۔ مگر فرعون اور اس کے لوگوں نے اسے تسلیم نہ کیا۔ آخر بائیس ہو کر حضرت موسیٰ نے اپنی ساری قوم کے ساتھ اجتہاد، لیکن خفیہ طور پر ترک وطن کیا تاکہ دریا پار فلسطین یا عرب جا کر آباد ہوں۔ فرعون نے تعاقب کیا اور ۱۲۷۰ تا ۱۲۶۰ ق م میں دریا میں ڈوب مرا۔ بعد میں لاش برآمد ہوئی تو اسے مومیا لگا کر دفن کیا گیا۔ ۱۸۸۸ء میں یہ دوبارہ دستیاب ہوئی اور اب اسے قاہرہ کے عجائب خانے میں رکھا گیا ہے۔

خروج مصر کے بعد کے حالات قرآن مجید میں یہ بیان ہوئے ہیں کہ بنی اسرائیل بعض بت پرست قبیلوں سے گزرے تو حضرت موسیٰ سے مطالبہ کیا کہ ان کے لیے بھی کوئی بت بنا دیں [الاعراف: ۱۳۸] پھر حضرت موسیٰ نے چلہ کشی کی (اس اثنا میں ان پر الواح تورات نازل ہوئیں) تو ان کے زائد غیبت میں سامری نانی ستار نے ایک گوسلہ بنایا جس سے ڈکار کی آواز آتی تھی اور اس کے بھگانے پر بت سے لوگ اسے خدا مان کر اس کی پوجا کرنے لگے۔ حضرت موسیٰ نے واپسی پر انھیں سرزنش کی اور کفارہ مقرر کیا۔ اس طرح حضرت موسیٰ نے ان سے کہا کہ ارض مقدس (فلسطین) پر چل کر قبضہ کر لو [۵] (الاسعادۃ: ۲۱) تو بنی اسرائیل نے وہاں کی عرب آبادی (علاقہ) کا خوف ظاہر کر کے چلنے سے انکار کیا۔ اس پر وہ صحرائے تیار میں چالیس سال تک بھٹکتے اور حیران و سرگردان پھرتے رہے۔ اس اثنا میں حضرت ہارون اور پھر حضرت موسیٰ کا بھی انتقال ہو گیا۔ حضرت اشموئیل کے زمانے میں انھوں نے جینیر کے علاوہ ایک انگ بادشاہ اور پہ سلاار بھی مقرر کیے جانے کی خواہش کی تاکہ ان لوگوں سے جنگ کریں جنھوں نے ان کو گھریا اور بیوی بچوں سے نکل باہر کر دیا تھا (یہ کینہ اور حکومت میں تفریق کا آغاز تھا)۔ پھر طاوت یعنی بادشاہ ساول (Saul) کی ہرانی میں انھوں نے جاوت (Goliath) نامی حکمران کو قتل کر کے فلسطین کے کچھ حصے پر قبضہ کر لیا۔ طاوت کے بعد حضرت داؤد اور پھر ان کے صاحبزادے حضرت سلیمان حکمران ہوئے۔ حضرت داؤد کی الہامی نظموں (زبور) فولادی صنعت زور سازی اور اصول فرمانروائی کے سلسلے میں الہامی احکام و ہدایت کا ذکر ملتا ہے۔ حضرت سلیمان کے سلسلے میں ان کے عالم شہزادگی ہی میں

یسود : قرآن مجید میں الیسود یسودیا، صیغہ جمع "ہودا" اور "الَّذِیْنَ ہَادُوا" (جو لوگ یسودی بن گئے) نیز بنی اسرائیل اور آل عمران کی اصطلاحیں کم و بیش مترادفات کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ اگرچہ "یسودی" کی اصطلاح یا تو قدیم سلطنت یسودا کے باشندوں یا یسودا بن یعقوب علیہ السلام کی اولاد یا مذہب یسود پر عامل شخص کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور بنی اسرائیل (اولاد یعقوب) کا لفظ وسیع تر مفہوم رکھتا ہے اور حضرت اسرائیل یعنی یعقوب کے تمام بیٹوں کی اولاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

تاریخ: حضرت ابراہیم علیہ السلام (نواح ۱۸۰۰ ق م) عراق کے باشندے تھے۔ جب انھوں نے اپنے عہد کی ستارہ پرستی کے خلاف قن تمام جملہ بلند کیا تو نمودار تک پہنچا ان کی قوم نے ایذا رسانی کے درپے ہو کر ان کو آگ میں زندہ جمونک دیا جس سے اللہ تعالیٰ نے نجات دی اور محفوظ رکھا۔ بعد میں وہ بڑی مشکوں سے گزرتے ہوئے مصر اور پھر کھان (فلسطین و شام) میں آئے، پھر انھوں نے اپنے آدھے کتبے یعنی بی بی ہاجرہ (جو یسودی مفسرین تورات کے مطابق مصر کے بادشاہ کی بیٹی تھیں) اور ان کے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو مکہ معظمہ میں بسایا اور خود بی بی سارہ اور ان کے بیٹے حضرت اسحاق کے ساتھ فلسطین میں مقیم رہے، جہاں اکلیل میں اب تک ان کا مزار مبارک موجود ہے۔ حضرت اسحاق کے فرزند حضرت یعقوب تھے جن کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے موسوم ہے۔

اس زمانے میں شامی فلسطینی نسل کا ایکسوس خانوادہ (۱۷۰۰ ق م تا ۱۵۸۰ ق م) مصر پر بھی قابض تھا۔ حضرت یعقوب کے زمانے میں فلسطین میں سخت قحط پڑا اور وہ ترک وطن کر کے مصر میں آئے۔ ان کے قاتل فرزند حضرت یوسف کو حکمرانوں کا ہم وطن ہونے کے سبب اس میں کوئی دشواری پیش نہ آئی کہ عزیز مصر اور مختار کل وزیر بن جائیں۔ چند نسلوں کے بعد شاہ گردی ہوئی اور ایک مصری خانوادہ برسر اقتدار آیا تو پرانے منظور نظر معتب بلکہ معبود بن گئے۔

فرعون ریمیس دوم کے زمانے میں یسودیوں سے نفرت اتنی بڑھ گئی کہ قرآن اور تورات دونوں کے مطابق نوزائیدہ یسودی بچوں میں سے اولاد زینہ کو قتل کر دیا جاتا تھا۔ حضرت موسیٰ اسی زمانے میں پیدا ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی اور خود فرعون کے

قرآن مجید بنی اسرائیل کو اسلام اور نبی علیؑ پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے اور اس سلسلے میں یاد دلاتا ہے کہ خود تورات و انجیل اور دیگر کتب انبیاء میں اس کی پیشینگوئی ہو چکی ہے، یہود کو اپنی مذہبی کتب میں تحریف اور احکام دین پر عمل نہ کرنے کا الزام دیا گیا ہے اور قدیم بری عادات اور انبیاء تک کو ناحق قتل کرنے کے باعث خود حضرت داؤدؑ اور حضرت عیسیٰؑ کی زبانی ان پر لعنت کیے جانے کی یاد تازہ کی گئی ہے۔

عہد اسلام کے حالات: آغاز اسلام کے وقت یہودی عرب کے مختلف حصوں میں نظر آتے ہیں، لیکن مکہ میں جو بڑا تجارتی مقام تھا، حیرت ہوتی ہے، کہ وہ معدوم تھے۔ وہاں کا واحد یہودی جناب عبدالمطلب کے زمانے کا ایک تاجر تھا، جو وقتاً فوقتاً وہاں سامان لاکر بیچتا تھا اور جناب عبدالمطلب نے اس کے مفاد کی بڑی جانفشانی سے حفاظت کی تھی۔ طائف، یمن، بحرین، خیبر، حجاز، مذکر، وادی القرئی، مرقا اور خاص کر مدینہ منورہ میں وہ کافی تعداد میں آباد تھے۔ یمن میں ابرہہ کے حملے سے پہلے یوسف ذونواس نامی بادشاہ نے یہودیت قبول کر لی تھی۔ اہل مدینہ، یعنی اوس و خزرج کا بھی کبھی کبھی اپنے بچوں کو زمانہ ماقبل اسلام میں یہودی بنانا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ الطبری وغیرہ نے آیت لا اُکْرَہُ فی الدِّین کے شان نزول کے سلسلے میں بیان کیا ہے (اسی لیے قرآنی محاورہ "الَّذِینَ ہَادُوا" کا ترجمہ "یہودی" نہیں بلکہ یہودی بنے ہوئے لوگ کہا جاسکتا ہے) ہجرت کے بعد آنحضرتؐ نے جو ف مدینہ کے یہودی باشندوں سے سمجھوتا کر کے ان کو بطور رعیت شری مملکت مدینہ میں شامل کیا تھا۔ اس بارے میں دستور مملکت کی دستاویز میں جن امور کی صراحت کی گئی ہے ان میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات، جنگ و صلح کا مرکزی مسئلہ ہونا، عدالتی آزادی، مگر آنحضرتؐ کو حاکم اعلیٰ ماننا، ان یہود اور ان کے حلیفوں کا ایک ہی حق رکھنا قابل ذکر ہیں (رکبہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، بذیل مادہ)۔ غزوہ بدر کے بعد بنو قینقاع نے اور غزوہ احد کے بعد بنو النضیر نے بد عہدی کی اور سب سے آخر میں غزوہ خندق کے دوران میں بنو قریظہ نے غداری کی تھی، جس کی وجہ سے یہود مدینہ سے جلا وطن کر دیئے گئے تھے، تاہم مدینے میں آنحضرتؐ کی وفات تک اکا و اکا یہودی موجود تھے، جیسا کہ اس مشہور حدیث میں اشارہ ہے کہ آپؐ کی وفات کے وقت آپؐ کی زرہ ایک یہودی کے

مقیم فراست، جنت کی تعمیر (جو عبادت گاہیں، مجتے اور بڑی دیکھیں بناتے تھے) ایک دن میں ایک ماہ کا سفر کرنے والے اڑن کھٹولے پر نمود سے بات چیت، یمن کی ملکہ سبا (باقیس) کے آنے اور ان پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔

حضرت سلیمانؑ کے بعد کی خانہ جنگی: پھر بابلیوں (بخت نصر) اور رومیوں کے حملوں اور یہود کے فلسطین سے نکلے جانے کا ناموں کی تصریح کے بغیر، ابتدائی ذکر ہے۔ بعض اور انبیاء کا بھی مختصر ذکر ہے، بعض کا نام لیے بغیر (مثلاً یوشع اور اشوئیل) اور بعض کا نام کے ساتھ۔ ان میں سے حضرت یعقوبؑ سے قبل کے انبیاء کو چھوڑ دیں تو حضرت الیاسؑ اور حضرت ایلحٰیؑ کا ذکر بہت مجمل ہے۔ حضرت زکریاؑ کے بچا پنے میں بانجھ بیوی سے اولاد کا ہونا اور حضرت عیسیٰؑ کا تفصیل سے ذکر ہے، لیکن اس کا تعلق یہود سے زیادہ نصاریٰ سے ہو گا، البتہ حضرت عزیرؑ کا محل قابل ذکر ہے۔ یہ سو برس تک سوتے رہے اور مجرہ یہ ہوا کہ سواری کا گدھا مرکب گیا، لیکن ساتھ کا توشہ جوں کا توں رہا۔ پھر خدائے گدھے کو بھی زندہ کر دکھایا۔

قرآن مجید میں انبیاء بنی اسرائیل کی سیرتیں اسوۂ حسنہ نظر آتی ہیں۔ مائیکل میں ان کی طرف گھٹائے قصے بھی منسوب کیے گئے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے بیٹے کے زمانے میں یروبعام نے جو بت پرست حریف حکمران تھا، بتکوت اور خانہ جنگی کی تو صرف قتل و غوریزی پر اکتفا نہ کیا بلکہ حضرت سلیمانؑ اور ان کے آقاؤ اجداد پر کذب و افترا کا طوفان بھی پاندھا۔ اس کے بعد بخت نصر کے ہاتھوں اصل تورات اور دیگر مذہبی کتابیں تباہ ہو گئیں اور بلا امتیاز سارے یہودی جلا وطن ہو گئے۔ امتداد زمانہ سے اس کا امتیاز باقی نہ رہا کہ کوئی تحریر کس جماعت کے لوگوں کی تیار کردہ ہے اور جہاں میں جو دستاویزیں بچ رہی تھیں وہ سب گم ہو گئیں، حتیٰ کہ حضرت موسیٰؑ کی طر منسوب کتابوں میں خود ان کی موت کا ذکر آ گیا ہے۔

قرآن مجید میں یہودیوں کے موصد ہونے کا ذکر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ ان کو نماز، روزے اور زکوٰۃ کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ بھی بیان ہوا ہے کہ ان پر یوم السبت کے احترام کا فرض عائد کیا گیا، جس کا وہ کم لحاظ کرتے ہیں۔ قرآن میں تورات اور زبور کے الہامی کتاب اور بنی اسرائیل کے لیے سلمان ہدایت ہونے کا اعتراف کیا گیا ہے۔

ہاں رہن تھی۔

مدینے کے باہر خیبر ان کا بڑا مرکز تھا۔ بنو النضیر نے ہمیں سے محاصرہ غزوہ خندق کا انتقام کیا تھا۔ امن و سلامتی کے تحفظ کے لیے خیبر پر حملہ ناگزیر تھا۔ اس کے نتیجے کے طور پر بنی عذرہ، وادی القریٰ اور ندک بھی بغیر لڑے بجزے مطیع ہو گئے۔ اس کے بعد یہودیوں سے تعلقات بہتر ہو گئے تھے چنانچہ یوزنلیوں کے خلاف اختیار کی ہوئی مہم تبوک میں جتا، منہاء اور جہاء اور انزعج والے یہودی خوشی خوشی اسلامی مملکت سے الحاق اور اس کی حفاظت قبول کرتے نظر آتے ہیں اور بظاہر اس زمانے میں بنو عریض کے یہودیوں کو غلے کی صورت میں آنحضرتؐ نے ایک اہم سالیانہ بھی مقرر فرمایا تھا۔

ایک مشہور روایت ملتی ہے کہ آنحضرتؐ نے ہبتر مرگ پر وصیت فرمائی تھی کہ یہود و نصاریٰ کو جزیرہ عرب سے اور ایک روایت میں، حجاز سے نکل دیا جائے، لیکن ابن القیم (احکام الی الذمہ، مخطوط حیدر آباد، ۱۵۳) نے لکھا ہے، آنحضرتؐ کے یہود و نصاریٰ کو جزیرہ عرب سے نکلانے کے حکم کے باوجود ان کو یمن سے نہیں نکالا گیا۔ امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ نے صرف یہ کہا ہے کہ ان کو مکہ، مدینہ، یمامہ، خیبر، یمنج اور اس کے مخالف (معلقوں) کو نکالا جائے گا۔ ان کو حجاز سے بھی نہیں نکالا گیا۔ خیبر وغیرہ سے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد یہودیوں کا اخراج حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔ خلفائے بنی عباس کے ہاں خاتام یہودی ایک بڑا سرکاری عہدے دار تھا۔ قاضیوں کے ہاں تو یہودی وزارت تک ترقی کرتے نظر آتے ہیں۔ اسلامی ممالک میں وہ عام طور پر تمہارت کے علاوہ علوم و فنون میں بھی خاصا حصہ لیتے رہے، خاص کر طب، ہیئت، فلسفہ وغیرہ میں، مزید برآں عربی کتب کا یورپی زبانوں میں وہ ترجمہ کرتے اور اس طرح اسلامی ثقافت کو پھیلاتے نظر آتے ہیں۔ اب بھی مستشرقین کی جماعت میں ان کی کافی تعداد ہے۔

یورپ کے تمام ممالک میں، روس سے انگلستان تک، بشمول فرانس، ہسپانیہ، جرمنی، اٹلی وغیرہ بارہا یہودیوں پر شدید ترین مظالم اُچھائے جاتے رہے ہیں۔ جب کبھی ایسا طون ٹراہا ہوتا تو ان کو اسلامی ممالک میں کھلے دل سے پناہ دی جاتی رہی۔ ہسپانیہ سے جب وہ جلاوطن کیے گئے تو شمالی افریقہ اور ترکیہ میں آجے، یورپ میں نصرانیوں کے ہاتھوں ان پر ”خدا کشی“ کے الزام میں یا دیگر سماجی وجوہ

سے جبر و ستم کا سلسلہ ختم ہوتا نظر نہ آیا تو ان کے بعض اہل فکر نے سوچا کہ فلسطین میں جا بیس۔ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے زمانے میں انھوں نے فلسطین خرید لینا چاہے۔ تاریخی وجوہ سے اس تحریک میں یہودیوں کے لیے بڑی کشش بھی تھی، اسی لیے انگریزوں نے ان کو یوگنڈا میں اور روسیوں نے مشرقی ایشیا میں آسنے کی دعوت دی تو اس میں انھیں کوئی دل کشی نظر نہ آئی۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں چونکہ جرمنی اور آسٹریا میں یہودی خوب چھائے ہوئے تھے، اس لیے ان کو توڑ لینے کے لیے انگریزوں نے یہ کہا کہ فتح کے بعد فلسطین میں یہودی وطن قائم کیا جائے گا۔ بد قسمتی سے فلسطین کے مالک یعنی ترکوں نے اس جنگ میں جرمنی کے ساتھ شرکت کر لی تھی، اس لیے بین الاقوامی قانون کے اعتبار سے بھی کوئی توجہ کی نہ تھی، مگر عربوں نے جنگ میں انگریزوں کا ساتھ دیا تھا اور برطانیہ اور اس کے حلیف ممالک کو اس کا لحاظ کرنا چاہیے تھا۔ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس فتح کر لیا اور اسے سلیسوں کی عظیم فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرس میں طے شدہ برطانوی انتداب کے تحت پہلا برطانوی کنشنر سرہبرٹ سیسویل (۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی مقرر ہوا، جس نے یہودی مہاجرین کے لیے فلسطین کے دروازے کھول دیے۔ دنیا بھر کی یہودی تنظیموں نے کوڑ ہا روپیہ صرف کر کے یہاں یہودیوں کی آباد کاری کا اہتمام کیا، جس سے علاقے میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور پھر مقامی عربوں اور یہودیوں کے درمیان خونریز لڑائیاں شروع ہو گئے۔ حکومت برطانیہ نے طے شدہ پروگرام کے تحت ۱۹۳۸ء میں فلسطین کا علاقہ یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کر دیا۔ یوں امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ یورپی ممالک کی مدد سے دنیا میں یہودی حکومت (اسرائیل) کا قیام عمل میں آیا۔ فی الوقت اسرائیل کو مکمل طور پر یورپی ممالک کی پشت پناہی حاصل ہے (باقی حالات کے رکت بہ القدس، وغیرہ)۔

۱۹۵۶ء کے اواخر میں اسرائیل نے فرانس اور انگلستان کے ساتھ ساز ہار کر کے مصر پر حملہ کیا۔ خود بیت المقدس کا مقدس شہر بھی اسی سال یہودیوں کے مظالم اور چہرہ دستیوں کا شکار ہوا۔ یہ تمام علاقے اسرائیل نے تمام بین الاقوامی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ہتھیائے لیے اور اقوام متحدہ کی نگاہ کو کشوں اور قراردادوں کے باوجود وہ ابھی تک ان پر قابض ہے۔ ۱۹۷۳ء کی عرب

اسرائیل جنگ میں یہودی نرسوز کے مشرقی کنارے پر قابض ہو گئے۔ بعد میں کیمپ ڈیوڈ کے سمجھوتے کے تحت اسرائیل نے مصر کا علاقہ واپس کر دیا، مگر عرب دنیا نے مصر کے اس اقدام کو ناپسند کیا اور اسے عرب لیگ کی رکنیت سے محروم ہونا پڑا جو بعد میں بحال کر دی گئی۔ ان دو جنگوں نے فلسطینی مہاجرین کی تعداد میں کئی گنا اضافہ کر دیا۔ یہ فلسطینی مہاجر تاحال بیچارگی کے عالم میں کیمپوں میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں۔ یہودیوں نے صدیوں تک ان کے آباء اجداد کی حفاظت کرنے والے مسلمانوں کی نیکی کا خوب صلہ دیا ہے۔ شاید محسن

کشی کی اس سے بدتر مثال دنیا میں کہیں نہ مل سکے گی۔ (مل ہی میں اسرائیل نے عالمی رائے عامہ سے مجبور ہو کر، فلسطینیوں کو داخلی خود مختاری دینے کا معاہدہ کیا ہے، جس کے تحت یا سرعقات اس کے پہلے منتخب صدر کے طور کام کر رہے ہیں، مگر یہ نوزائیدہ فلسطینی حکومت ابھی تک اسرائیل کے رحم و کرم پر ہے)۔

ماخذ : رگ پہ یہود، القدس وغیرہ کے ماخذ، در ۲۲۲

بذیل آمد



فہرست عنوانات مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں شامل تمام مقالات اردو دائرہ معارف اسلامیہ ہی میں سے لیے گئے ہیں، البتہ ان کی بعض شے کے ادارتی محلے نے کی ہے، چونکہ متن میں بعض طوالت مقالہ نگاروں کے نام حذف کر دیے گئے ہیں، اس لیے فہرست عنوانات میں ان مقالہ نگاروں کے نام قوسین میں دیے جا رہے ہیں جن کے مقالات بعض کے بعد اس مجموعہ میں شامل کیے گئے ہیں۔

(فہرست اور متن میں آآ سے مراد انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لائبرن اور آآآ سے اردو انسائیکلو پیڈیا)

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
الف	(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)	اہل بیت
۱	(عبد الماجد دریا پوری و ن۔ م احسن الہی رائے)	آدم (علیہ السلام)
۲	(عبد الماجد دریا پوری)	آذر
۵	(شیر علی دینہ و ادارہ)	آغا خان
۶	(T. Lowicki)	اہلیہ
۱۰	(I. Goldziher)	اہل بیت
۱۱	(ن۔ م احسن الہی رائے)	ابراہیم (علیہ السلام)
۱۳	(Nicholson)	ابراہیم بن لوطی
۱۵	(ن۔ م احسن الہی رائے)	ابلیس
۱۷	(C. Brockelmann)	ابن اسحاق ابو عبد اللہ
۱۸	(Rene Basset)	ابن قمر
۲۱	(محمد بن رشید)	ابن خنیس
۲۵	(احمد آتش)	ابن الجوزی
۲۹	(C. Van Arendonk)	ابن جریر العسقلی
۳۰	(C. Van Arendonk)	ابن جریر البیہقی
۳۱	(C. Van Arendonk)	ابن حزم
۳۵	(Alfred Bel)	ابن خلدون
۳۷	(B. Carra De Vaux)	ابن رشد
۴۱	(E. Mittdich)	ابن سعد
۴۲	(ابو العطاء عینی)	ابن العسقلی
۴۵	(C. Brockelmann)	ابن عطاء اللہ، احمد بن محمد
۴۶		ابن الفارض: رکت بہ ہموں الفارض در آآآ بذیل مادہ

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۳۵	(Th. W. Juynboll)	ابن القاسم: ابو عبد اللہ
۳۶	(ذوالفقار علی ملک)	ابن القسیم
۳۷	(عبد الستار عمر)	ابن ماجہ
۳۳۹	(A.J.Wensinck)	ابن مسعود
۵۰	(W.Montgomery Watt)	ابو بکر الصديق
۵۵	(W.Montgomery Watt)	ابو جہل
۵۶	(J.Schacht)	ابو حنیفہ
۵۸	(W.Montgomery Watt)	ابو سفیان
۵۹	(عبد الستار عمر)	ابو طالب
۶۱	(سعید انصاری)	ابو عبیدہ
۶۳	(W. Montgomery Watt) ون۔ م احسن النبی رائے	ابو ثعلبہ
۶۵		ابو العالی عبد الملک: رکت بہ الجوبی
۶۵	(J.Robson)	ابو ہریرہ
۶۶	(Nicholson)	اتحاد
۶۷	(CL. Huart) سید مرتضیٰ حسین ولوارہ	اثنا عشریہ (فرقہ)
۶۸	(D.B.Macdonald) ولوارہ	اجتہاد
۷۰	(D.B.Macdonald) ولوارہ	اجماع
۷۲	(A.J.Wensinck) ولوارہ	احرام
۷۳	(H.Laoust)	احمد بن حنبل
۷۷	(E.Littmann و K.Voilers)	احمد البدوی
۷۹	(سید عبد اللہ)	احمد خان (سرید)
۸۲	(I.Goldzhier)	اختلاف
۸۳	(C.Van Arendonk)	اخلاص
۸۳	(سید امجدی فرید آبادی)	اورلیس (علیہ السلام)
۸۳	(سید نذیر نیازی)	اذان
۸۵	(W.Montgomery Watt)	الارقم
۸۵	(A.J.Wensinck)	ارم ذات العمد
۸۷	(A.J.Wensinck)	ارمیا (علیہ السلام)
۸۸	(J.Jomier)	الازھر (الجامع الازھر)

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۹۰	(سید نذیر نیازی)	استحسان
۹۳	(I.Goldzhier)	استحارہ
۹۳	(سید نذیر نیازی)	استسقاء
۹۵	(TH.W.Juynboll و سید نذیر نیازی)	استصحاب
۹۶		استصلاح: رک بہ استحسان و استصحاب
۹۶	(سید نذیر نیازی)	اطلق (علیہ السلام)
۹۸	(عبدالنن عمر)	اسراء
۹۹	(A.J.Wensinck و سید نذیر نیازی)	اسرائیل
۱۰۰	(A.J.Wensinck)	اسرائیل
۱۰۰	(ادارہ آ آ لائیڈن)	الاستغندر
۱۰۰	(ادارہ آ آ آ)	انظام
۱۰۷	(سید نذیر نیازی)	اسطیل (علیہ السلام)
۱۰۸	(W.Ivanow و ادارہ)	اسمعیلیہ (فرقہ)
۱۱۰	(W.Montgomery Watt)	الاشعری، ابو الحسن
۱۱۳	(L.Veccia Vaglieri)	الاشعری، ابو موسیٰ
۱۱۳		اصحاب: رک بہ صحابہ
۱۱۳	(R.Paret)	اصحاب الانخدود
۱۱۳	(ن-م- احسان الہی رائے)	اصحاب الایکھ
۱۱۵	(ن-م- احسان الہی رائے)	اصحاب بدر
۱۱۸	(سید عابد احمد علی)	اصحاب کف
۱۲۰	(عبدالنن عمر)	اصول
۱۲۰	(D.B.Macdonald)	اعتقاد
۱۲۱	(Th.W.Juynboll و ادارہ)	اعتکاف
۱۲۱	(R.Paret)	الاعراف
۱۲۲	(عبدالنن عمر)	اتامہ
۱۲۲	(خلیفہ عبدالکیم و غلام رسول مہر)	اقبل (حکیم الامت)
۱۲۵	(Th.W.Juynboll)	اقرار
۱۲۶	(سید نذیر نیازی)	اللہ
۱۳۰	(ن-م- احسان الہی رائے و ادارہ)	الہام

عنوان	مقاله نگار	صفحه
الیاس (علیه السلام)	(سید امجد الطاف و اداره)	۳۱
امام	(ن-م- احسان الہی رانا و اداره)	۳۲
امام باڑہ	(آآ' لائیڈن)	۳۳
امام الحرمین: رکۃ بہ الجویعی		۳۳
امام شاہ	(W.I Vanow)	۳۳
اُمّہ	(R.Paret و ڈاکٹر محمد حمید اللہ)	۳۳
اُمّ الکتاب	(ادارہ آآآ)	۳۵
اُمّ کلثوم	(غلام رسول مر)	۳۶
اُمّ المؤمنین	(ن-م- احسان الہی رانا)	۳۶
اُمّ ولد	(عبد المنان عمر)	۳۷
ای	(ن-م- احسان الہی رانا)	۳۸
امیر المؤمنین	(H.A.R.Gibb و اداره)	۳۹
انجیل	(عبد المنان عمر)	۳۹
انس بن مالک	(A.J.Wensinck, J.Robinson و عبد القیوم)	۴۱
الانسان الکامل	(R.A. Nicholson)	۴۲
الانصار	(عبد القیوم)	۴۳
اوتاد	(I.Goldzhier و اداره)	۴۶
الاوس	(W.Montgomery Watt)	۴۶
اوقاف: رکۃ بہ وقف		۴۷
اہل حدیث	(عبد القیوم)	۴۷
اہل السنۃ والجماعۃ	(ظہور احمد اظہر و اداره)	۴۹
اہل الصفہ	(ادارہ آآآ)	۵۰
اہل الکتاب	(ادارہ آآآ)	۵۱
الایچی "عضد الدین	(احمد آتش)	۵۳
ایوب (علیہ السلام)	(A.jeffery و اداره)	۵۵
باب، علی محمد شیرازی	(عبد المنان عمر)	۵۷
بارہ وفات	(شیخ عنایت اللہ و اداره)	۵۸
باطل: رکۃ بہ فاسد		۵۸
باطنیہ	(M.G.S.Hodgson و اداره)	۵۸

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۱۵۹	(آ آ لائین و ادارہ)	پانچ
۱۶۰	(عبدالقیوم)	بحیرا، راحب
۱۶۱	(عبدالقیوم)	البداری
۱۶۳	(ظہور احمد اظہر)	بداء
۱۶۶		بدوی: رک بہ احمد الہدوی
		بدویہ: رک بہ احمد الہدوی
۱۶۶	(R.Paret)	البریق
۱۶۷	(B.Carrade Vaux)	بزنخ
۱۶۷	(A.Abel)	برہیننا
۱۶۸	(قاسم کنوی)	بڑکوی، محمد بن علی
۱۶۹	(A.J.Arberry)	بند: (ایک صوفیانہ اصطلاح)
۱۷۰	(H.Ritter)	ابسطائی، ہینرہ
۱۷۱	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	بسمہ (بسم اللہ الرحمن الرحیم)
۱۷۳	(A.S.Tritton)	ابعدادی، عبدالقاسم
۱۷۳	(فضل الرحمن)	بقاء و فناء
۱۷۵	(R.Tschudil)	بکاشیہ، ایک صوفیانہ فرقہ
۱۷۷	(W.Arrafat)	بلال بن رباح
۱۷۸	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	بلقیس
۱۷۹	(آصف فیضی)	بوہرہ (ایک فرقہ)
۱۸۲	(خلیق احمد نظامی)	بہاء الدین زکریا، ملکنی
۱۸۲	(J.Rohson)	السیفونی، قاضی ناصر الدین
۱۸۳	(ادارہ آ آ آ)	بج (ایک اصطلاح)
۱۸۵	(E.Tyan)	بیہ (ع، اردو: بیعت)
۱۸۶	(D.M.Dunlop)	بنارستان
۱۹۰	(W.A.S.Khalidi)	بوسہ
۱۹۲	(محمد انعام الحق)	بج
۱۹۳	(R.A.Kern)	پگولو
۱۹۵	(احمد محمد شاکر)	تلخ (جمع تابعین)
۱۵۹	(H.A.R.Gihh و M.Plessner)	تاریخ

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۲۱۰	R.Paret و احمد محمد شاکر	تکویل
۲۱۱	(D.S.Magoliouth)	تجانیہ
۲۱۳	(محمد بن شیبہ و مرغوب احمد توفیق)	تجوید (و قراءت)
۲۱۴	(A.J.Wensinck)	تراویح
۲۱۴	(A.J.Wensinck و عابد احمد علی)	الترغی ابو عیسیٰ
۲۱۵		ترویہ: رک بہ حج
۲۱۵	(R.Strothmann و عابد احمد علی)	تشیہ: (علم الیات کی ایک اصطلاح)
۲۱۶		تشریق: رک بہ حج
۲۱۶	(A.J.Wensinck)	تشد
۲۱۶	(L. Massignon)	تصوف
۲۱۸	(Heffening و عابد احمد علی)	تغویہ
۲۱۹	(مرتضیٰ حسین فاضل)	تغویہ
۲۱۹		تخلیل: رک بہ تشیہ
۲۱۹	(امین النوری، سید مرتضیٰ حسین و عبدالمنان عمر)	تفسیر
۲۲۱		تقدیر: رک بہ قدر
۲۲۲	(J.Schacht)	تقلید
۲۲۳	(سید مرتضیٰ حسین فاضل)	تقیہ
۲۲۳	(A.J.Wensinck و ادارہ)	تکبیر
۲۲۴	(A.J.Wensinck)	تلبیہ
۲۲۵		تجمع: رک بہ احرام و حج
۲۲۵	(B.Carra De Vaux)	تلاخ: ایک اصطلاح
۲۲۶		تنزیل: رک بہ وحی
۲۲۶	(عابد احمد علی)	توبہ
۲۲۷	(محمد یوسف موسیٰ)	توحید
۲۲۸	(عابد احمد علی)	تورات
۲۲۹	(A.J.Wensinck)	تہجد
۲۳۰	(A.J.wensinck)	تیمم
۲۳۲	(H.H.Brau)	ثمود
۲۳۳	(R. Strothmann)	نُسُورہ (ایک مشرکانہ فرقہ)

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۲۳۵	(G. Vajda و ادارہ)	بہاوت
۲۳۵		الجامع: رک بہ مسجد
۲۳۵	(عبدالقیوم)	جالو
۲۳۶	(شفیق شحاتہ و ادارہ)	جائز
۲۳۷		جہوت: رک بہ عالم
۲۳۷	(علیم ثابت شیبائے در آآت)	جہیل
۲۳۸	(محمد شرف الدین بالنقائیا از آآت)	جہیز
۲۳۹	(ظہور احمد انصاری و ادارہ)	جہیز
۲۳۳	(ادارہ آآت)	جعفر الصادق
۲۳۳	(A. Bausani, H. Ritter و ادارہ)	جلال الدین رومی
۲۳۶	(Jomier, I. Goldziher و الثمن)	جمل الدین افغانی
۲۳۸	(J.Jomier, و F.Buhl)	الہمرۃ
۲۳۹	(ظہور احمد انصاری و ادارہ)	الہمۃ
	(H. Masse و D.B. Macdonald)	الہن
۲۵۱	(A.S.Tritton و ادارہ)	جنازہ
۲۵۲	(L.Gardet و ادارہ)	جنت (جنت)
۲۵۳	(یزیدی انصاری)	الجہلی
۲۵۵	(ادارہ آآت)	جند
۲۵۱	(W.Montgomery Watt)	محمد بن صفوان
۲۵۷	(علیم ثابت شیبائے و ادارہ)	جہنم
۲۵۸	(خلیق احمد نظامی)	چشتی، خواجہ معین الدین
۲۵۸	(خلیق احمد نظامی)	چشتیہ
۲۶۲		حاج (حاجی): رک بہ الحج
۲۶۲	(L.Gardet و ادارہ)	حل
۲۶۳	(G. Vajda و ادارہ)	حام
۲۶۳	(ادارہ آآت)	حج
۲۶۷	(J.Chelhod و ادارہ)	حجاب
۲۶۹	(M.Plessner)	الحجر
۲۷۰	(J.SC Hacht و A.M. Goichon)	حد
	(B.Carra De Vaux و ادارہ)	

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۲۷۱	(Thomas W. Jynboll)	حدیث
۲۷۱	(ادارہ آ۲۲)	حدیث
۲۷۶		حرامہ رکت بہ طلال و حرام
۲۷۶	(ادارہ آ۲)	حرم
۲۷۷	(A. Bausahi)	حدیث
۲۷۹	(ادارہ آ۲ لائین)	حرم
۲۷۹	(D.B. Macdonald و ادارہ)	حزب
۲۸۰	(J. Eisenberg و ادارہ)	حزقی (علیہ السلام)
۲۸۰	(H. Ritter)	حسن البصری
۲۸۲	(M.G.S. Hodgson)	الحسن بن القباہ
۲۸۳	(نظام رسول مہر و ادارہ)	الحسن بن علی
۲۸۵		حسنی رکت بہ سید شریف
۲۸۵	(مرقشی حسین قاضی و ادارہ)	الحسین بن علی
۲۸۷	(آ۲ لائین ہارول و ادارہ)	حشویہ
۲۸۷	(B. Lewis)	الحشیشیہ
۲۸۹	(D.B. Macdonald و ادارہ)	حضرہ
۲۸۹	(ظہور احمد اظمہ)	حنفیہ امام الزین
۲۹۰	(D.B. Macdonald و ادارہ)	حق
۲۹۱	(L. Gardet و D.B. macdonald)	حقیت
۲۹۳	(H. Fleisch و ادارہ)	حکم
۲۹۵	(ظہور احمد اظمہ)	طلال و حرام
۲۹۶	(C. Brockelmann)	الحلی نور الدین بن برہن الدین
۲۹۷	(L. MASSIGNON)	الحلاج، الحسین بن المنصور
۳۰۰	(L. Massignon و ادارہ)	طول
۳۰۱	(Cl. Huart)	حمد بن قرط
۳۰۲	(D.B. Macdonald)	المدک (المدک کتا)
۳۰۲	(G.M. Meredith-Owens)	میزہ بن عبد المطلب
۳۰۳	(ادارہ آ۲ لائین)	میزہ بن علی بن احمد
۳۰۳	(H. Laoust و ادارہ)	متابہ

صفحہ	مترجم	عنوان
۳۰۶	(J. Schacht و W. Heffening) (ادارہ)	الحنفیہ
۳۰۹	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	حواری
۳۰۹	(H. Inalcik)	حوالہ ایک باہمی اسطلاح
۳۱۱	(ادارہ ۲۲۲)	حور
۳۱۲	(الف۔ پ۔ م حسین)	حوض
۳۱۳	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	الحوض، حوض کوثر
۳۱۳	(J. Eisenberg) (ادارہ)	حواء
۳۱۳	(G.H. Bousquet) (ادارہ)	حیض
۳۱۸	(G. Lev Idell A Vida)	خارجی
۳۱۹	(ظہور احمد انصاری)	خالد بن ولید
۳۲۱	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	حبیب بن عدی الانصاری
۳۲۲	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	حقان (حقہ)
۳۲۳	(F. Buhl)	حتم
۳۲۳	(سعید انصاری و ادارہ)	خدیجہ، ام المومنین
۳۲۵	(A.J. Wensinck)	خدا لان
۳۲۶	(Th. W. Juynboll) (ادارہ)	خراج
۳۲۷	(D.S. Margoliouth)	خربجہ
۳۲۸	(Cl. Huart)	خزفہ (تصوف کی ایک اصطلاح)
۳۲۸	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	الخمر
۳۲۹	(J. Schacht) (ادارہ)	خطاء
۳۳۰	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	الخفہ
۳۳۲	(D.S. Margoliouth)	الخفایہ
۳۳۳	(Johs Pedersen) (ادارہ)	خلیب
۳۳۵	(A.J. Wensinck) (ادارہ)	خلفہ
۳۳۶	(ظہور احمد انصاری)	خلافت
۳۳۰	(T.J. De Boer) (ادارہ)	خلق
۳۳۲		خلیفہ رک پہ خلافت
۳۳۳	(ظہور احمد انصاری)	خمر
۳۳۴	(عبد اللہ یوسف علی)	خوجہ

صفحه	مقاله نگار	عنوان
۳۴۵	(اداره آآ لایبزن)	خیار
۳۴۷	(ظہور احمد اظہر)	دارالسلام
۳۴۸	(ظہور احمد اظہر)	دارالحرب
۳۴۹	(ظہور احمد اظہر)	دارالشیع
۳۵۱	(J.Robson)	الداری
۳۵۱	(M.G.S Hodgson)	دامی (اسامیل مبلغین)
۳۵۲	(ظہور احمد اظہر)	داؤد (علیہ السلام)
۳۵۳	(J.Schacht)	داؤد بن علی بن خلف
۳۵۳	(ظہور احمد اظہر)	الدجال
۳۵۵	(M.G.S.Hodgson)	الدرزی
۳۵۶	(R.LE Tourneau)	درقاری (ج: در قارہ)
۳۵۷	(اداره آآ)	درویش
۳۵۸	(ولید خالدی)	الدسوقی
۳۵۹	(E.Tyan و اداره)	دعوی
۳۶۱	(D.B.Macdonald)	دوسہ
۳۶۲	(A.M.Goichon و اداره)	دہرہ
۳۶۳	(E.Tyan)	دینہ
۳۶۷	(Martin Ling و S.D.B.Macdonald)	ذکر
۳۶۷	(C.I.Cahen و اداره)	ذمتہ
۳۷۰		ذمیرہ: رک بہ ذمہ
۳۷۰	(عبدالباہد دریا پادی و اداره)	ذوالقرنین
۳۷۱	(عبدالباہد دریا پادی)	ذوالکفل
۳۷۲		رابطہ: رک بہ "رابطہ"
۳۷۲	(Margaret Smith)	رابعہ العدویہ
۳۷۳	(A.J.Wensinck)	راتب
	(B. Heller)	رائس
۳۷۴	(G.C.Anawati)	الرازی، فخرالدین
۳۷۶	(A.J.Wnsinck)	راہب
۳۷۶	(مفتی محمد شفیع)	ربو

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۳۷۹	(George S. Marcais)	رباط : (قلعہ بند اسلامی خانقاہ)
۳۸۱	(ادارہ آ آ آ)	رَبِّ
۳۸۲	(M.Plessner)	رجب
۳۸۳	(مفتی محمد شفیع)	رجم
۳۸۳	(ظہور احمد اظہر)	الرَّزَّة (اسلام سے پھر جانا)
۳۸۵	(ظہور احمد اظہر)	رُسُول
۳۸۶	(J. Schachet)	رَضْلَع (مِل کا دودھ پینا)
۳۸۸	(D.S.Margoliouth)	الرقاعی ' احمد بن علی ابو العباس
۳۸۹	(سعید انصاری و ادارہ)	رقیۃ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
۳۹۱		رکعت: رکعت پہ صلوٰۃ
۳۹۱		رکوع: رکعت پہ صلوٰۃ
۳۹۱	(ادارہ آ آ آ)	رمضان
۳۹۱		روح: رکعت پہ نفس
۳۹۱	(A.J.Wensinck)	رُحْبَانِیۃ
۳۹۲	(E.Levi-Provencal)	زادِیہ
۳۹۳	(J. Horovitz و عبد القادر)	زُبُور
۳۹۳	(A.J.Wensinck و ادارہ)	الزبیر بن العوام
۳۹۵	(ادارہ آ آ آ)	زکوٰۃ
۳۹۷	(ظہور احمد اظہر)	زُکْرَیَا (علیہ السلام)
۳۹۸	(C.Brockelmann)	الزُّمَحْشَرِیُّ
۴۰۰	(B. Curra De Vaux)	زمرم
۴۰۱	(ظہور احمد اظہر)	زنا
۴۰۲		زندقة: رکعت پہ زندیق
۴۰۳	(I. Massingnon)	زندیق
۴۰۵	(L. Massingnon و ادارہ)	زحد
۴۰۵	(A. J. Wensinck و ادارہ)	زیارة
۴۰۶	(D.S.Margoliouth)	زیانیہ
۴۰۶	(V. Vacca و ادارہ)	زید بن حارثہ
۴۰۷	(V. Vacca)	زید بن عمرو

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۴۰۸	(R.Strothmann)	الزید یہ (شیعوں کی ایک شاخ)
۴۱۱	(محمد حمید اللہ و ادارہ)	زینب بنت محسن، ام المؤمنین
۴۱۳	(V.Vacca)	زینب بنت خزیمہ، ام المؤمنین
۴۱۳	(V.Vacca)	زینب بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
۴۱۳	(D.S.Margoliouth)	زین الدین ابو بکر محمد بن الخوالی
۴۱۵	(Carra De Vaux)	زیہ، (متکلمین کا ایک فرقہ)
۴۱۶	(M.Gaster)	زیماری
۴۱۶	(A.J.Wensinck)	زنج، (شیعہ)
۴۱۷	(R.Strothmann)	زنجیہ (سات والے، ایک فرقہ)
۴۱۹		زکریا اللہ: رکعت پہ جلو
۴۱۹	(A.J.Wensinck)	زکریا
۴۲۰	(V.Vacca)	زجاج
۴۲۱	(A.J.Wensinck)	زکاء
۴۲۳		زکوة رکعت پہ علم سحر (در آآ آذیل مادہ)
۴۲۳	(K.V.Zetterstein)	سعد بن ابی وقاص: ابو اسحاق، القرظی
۴۲۴	(K.V.Zetterstein)	سعد بن عبادہ
۴۲۵	(K.V.Zetterstein)	سعد بن معاذ
۴۲۵	(D.S.Margoliouth)	سعدیہ
۴۲۶	(G.Demombynes و ادارہ)	سندی
۴۲۷	(عبد القادر)	الکین (ایک اصطلاح)
۴۲۸	(ظہور احمد اظہر)	سلام
۴۲۹	(T.W.Haig)	سلسبیل
۴۲۹	(مرتضی حسین فاضل)	سلیمان فارسی
۴۳۰	(ادارہ آآ لائین)	السلمی ابو عبد الرحمن
۴۳۱	(R.A.Nicholson)	سلوک
۴۳۱	(مرغوب احمد قزینی)	سلیمان بن داؤد (علیہ السلام)
۴۳۲	(محمد عبد القدوس)	سنتہ (سنت)
۴۳۶	(محمد بن اسب)	السنوسی ابو عبد اللہ محمد بن یوسف
۴۳۶	(Cl.Huart و ادارہ)	السنوسی سید محمد بن علی

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۴۳۷	(سعید احمد انصاری و ادارہ)	سودہ بنت زمعہ، ام المومنین
۴۳۸	(F.Buhl و ادارہ)	سورۃ
۴۳۹	(L.Massignon و ادارہ)	سل البتسری
۴۴۰	(سعید انصاری)	سیرۃ
۴۴۲	(D.S.Margoliouth)	شاذلیہ (تصوف کا ایک سلسلہ)
۴۴۳	(W.Heffening و ادارہ)	الثانی "الامام ابو عبد اللہ محمد بن ادریس
۴۴۷	(W.Heffening)	شاہد (ع) جمع شود
۴۴۸	(L. Massignon و ادارہ)	اشیلی
۴۴۹	(L. Massignon)	شہد (تصوف کی ایک اصطلاح)
۴۵۰	(A.J.Wensinck و ادارہ)	شراب (خمر)
۴۵۰	(L.Massignon)	شراۃ (غلل خوارج)
۴۵۱	(ادارہ آ آ آ)	شربک
۴۵۳		شرعیہ: رکب بہ قانون شریعہ
۴۵۳	(C.Van Arendonk و ادارہ آ آ آ)	شریف
۴۵۵	(ایم۔ ہدایت حسین)	شہسری، سید نور اللہ
۴۵۶	(L.Massignon و ادارہ)	شع (ج: تعلیمات)
۴۵۷	(D.S.Margoliouth)	شعاریہ، صوفیہ کا ایک سلسلہ
۴۵۸	(A.J.Wensinck و ادارہ)	شعبان (ہجری تقویم کا آٹھواں مہینہ)
۴۵۸	(F.Buhl)	شعیب (علیہ السلام)
۴۵۹	(A.J.Wensinck و ادارہ)	شعاعت
۴۶۰	(D.S.Margoliouth)	شعبہ (درویشوں کا ایک سلسلہ)
۴۶۰	(ایمن اللہ و شیعہ)	شوافع (امام شافعی کے پیروکار)
۴۶۳	(ریاض الحسن)	شلاۃ (ع)
۴۶۵	(W.B.Jorkman)	شہید (ج: شہداء)
۴۶۶	(W.Heffening)	اشیلی ابو عبد اللہ بن الحسن
۴۶۷	(G.Demombynes و ادارہ)	شیبہ (بنو)
۴۶۸	(CL.Muarr و ادارہ)	شیث (علیہ السلام)
۴۶۸	(A.Cour)	شیخ
۴۷۰	(J.H.Karamers)	شیخ الاسلام، ایک اعزازی لقب

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۴۲۷	(عبداللہ مجری)	شیخ (شیخ احمد احسان سے منسوب فرقہ)
۴۷۳	(ظہور احمد اظہر)	شیطان
۴۷۴	(مفتی جعفر حسین و ادارہ)	شیعہ اثنا عشریہ
۴۷۸	(B. Carra De Vaux)	الصائبہ (دو مختلف فرقے)
۴۷۹	(F. Buhl و ادارہ)	حضرت صالح (علیہ السلام)
۴۸۰	(ادارہ آ آ آ)	صائبہ
۴۸۲	(T.H. Weir و ادارہ)	صدقہ (ایک معروف اصطلاح)
۴۸۳		صدیق: رک بہ ابو بکر صدیق
۴۸۳	(B. Joel)	الشفاء (کے میں ایک پہاڑی)
۴۸۳	(D.B. Macdonald)	صفہ
۴۸۵	(G. Levi Della Vida)	الشفریہ (خوارج کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ)
۴۸۷	(سعید انصاری)	صفیہ ام المؤمنین
۴۸۸	(ادارہ آ آ آ)	صلوۃ (نماز)
۴۹۲		صوۃ برک بہ فن تصویر (بذیل مادہ فن)
۴۹۲	(سعید انصاری)	صوم (روزہ)
۴۹۵	(Bernhard Heller و عبد القادر و ادارہ)	طالوت
۴۹۶	(W. Ivanow)	طاہر شاہ دکنی حسینی (ایران کا ایک مذہبی عالم)
۴۹۶	(R. Paret)	الطبری (ابو جعفر محمد بن جریر)
۴۹۸	(L. Massignon)	طریقہ
۴۹۹	(ادارہ مختصر آ آ لائین و ادارہ آ آ آ)	طعام
۵۰۱	(محمد تقی عثمانی)	طلاق
۵۰۵		طلمس: رک بہ سحر
۵۰۵	(V. Vacca)	طلیحہ بن خولید
۵۰۶	(امین اللہ و شیر)	طواف
۵۰۷	(ادارہ آ آ آ)	طہارت
۵۱۰	(R. Strothmann)	القاہریہ
۵۱۲	(F. Buhl و عبد القادر)	عاد
۵۱۳		عادۃ: رک بہ شریعت
۵۱۳	(ادارہ آ آ لائین بار دوم)	عاریہ

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۵۱۳	(نلمور احمد انظر)	عاشوراء
۵۱۳		عاقل: رک بہ بلخ
۵۱۳		عائکہ: رک بہ (علم میراث در آ۲۲)
۵۱۳	(T.J.De Boei)	عالم
۵۱۳	(امین اللہ و شیر)	عائشہ بنت ابی بکر، ام المومنینؓ
۵۱۸	(W.Heffening و ادارہ)	عبادات (ع) عبودۃ کی جمع
۵۱۹	(R.Brunschvig)	عبد (غلام)
۵۱۹		عبداللہ بن اباض: رک بہ اباضیہ
۵۱۹	(L.Veccia Valieri و ادارہ)	عبداللہ بن العباسؓ
۵۲۱	(L.Veccia Vecciavaleri)	عبداللہ بن عمرؓ
۵۲۲		عبداللہ بن مسعود: رک بہ ابن مسعود
۵۲۲	(S.M.Stern)	عبداللہ بن میمون
۵۲۲	(H.A.R.Gibb)	عبداللہ بن وہب الراہبی
۵۲۳	(عبدالنبی کوکب)	عبد القادر الجیلانیؒ
۵۲۳		عبد القادر بغدادی: رک بہ بغدادی
۵۲۳	(Titus Burckhardt)	عبد الکرم بن ابراہیم الجلیؒ
۵۲۵	(W.Montgomery و ادارہ)	عبد المطلب بن ہاشم
۵۲۶	(امین اللہ و شیر)	عثمان بن عفان
۵۲۸	(TH.W.Juynboll و ادارہ)	عدت
۵۲۹	(E.Tyan)	عدل
۵۳۰	(A.S.Tritton و ادارہ)	عدی بن مسافر البکاری، قرشی، اموی
۵۳۰		غذاب: رک بہ قبر جنم
۵۳۰	(W.Heffning)	عُرس
۵۳۲	(R.Levy)	عرف
۵۳۲	(H.A.R.Gibb, و A.J.Wensinck)	عرفات
۵۳۳	(A.J.Wensinck و ادارہ)	عزرائیل (علیہ السلام)
۵۳۳	(F.Buhl)	العززی
۵۳۳	(عبد القیوم)	عزیر (علیہ السلام)
۵۳۵	(عبدالنبی کوکب)	عشر (دسواں حصہ)

صفحہ	مترجم نگار	عنوان
۵۳۶	(A.J.Wensinck)	عشرہ مبشرہ
۵۳۷	(ادارہ آ آ لائیڈن)	عمر (وقت، زمانہ)
۵۳۷	(D.B.Macdonald)	عفريت
۵۳۷	(شفیق شحاتہ)	عقد
۵۳۸	(لفعل الرحمن)	عقل
۵۳۹	(L.Cardetfied)	عقليات
۵۴۰	(W.Montgomery Watt)	عقیدہ
۵۴۰	(J.Pedersen و Th.W.Juynboll)	عقیدہ
۵۴۱	(سید محمد عبداللہ)	علم (نقوی و اصطلاحی بحث)
۵۴۱	D.B.Micdonald)	علم کی باضابطہ تعریفیں
۵۴۳	(سید عبداللہ و سید مرتضیٰ حسین فاضل و شیخ نذیر حسین)	علم کے عقلی تصورات
۵۵۲	(سید عبداللہ)	علوم مدونہ
۵۵۷	(ادارہ)	علماء
۵۵۷	(B.Lewes)	علویہ
۵۵۹	(محمد حمید اللہ)	علی بن ابی طالب
۵۶۳	(W.Bjorkman)	علماء
۵۶۳	(محمد حمید اللہ)	عمر بن الخطاب
۵۶۹	(J.Eisenberg)	عمران (عبرانی، عرام)
۵۷۰	(A.J.Wensinck و ادارہ)	عمر بن العاص
۵۷۱	(W.Montgomery Watt)	عمر بن عبید ابو عثمان (اولین معتزلہ میں سے ایک)
۵۷۲	(محمود الحسن عارف)	عمرو
۵۷۳	(محمود الحسن عارف)	عید
۵۷۵	(E.Mittwoch و ادارہ)	عید الاضحی
۵۷۶	(E.Mittwoch)	عید الفطر
۵۷۶	(محمود الحسن عارف و بشیر احمد صدیقی)	عیسیٰ
۵۷۹	(D.B.Macdonald و ادارہ)	الغزالی ابو حامد محمد بن محمد اللہی
۵۸۱	(ادارہ آ آ آ)	فلسفہ
۵۸۱	(D.B.Macdonald)	غوث

صفحه	مقاله نگار	عنوان
۵۸۱	(D.B.Macdonald)	غزل
۵۸۲	(D.B.Macdonald)	نثیه (ایک اصطلاح)
۵۸۳	(ظہور احمد اظہر)	الفاقیہ
۵۸۳	(ادارہ آآآ)	فاسد و باطل
۵۸۵	(L.Gardet)	فاسق
۵۸۶	(سید مرتضیٰ حسین فاضل)	فاطرہ
۵۸۸	(ظہور احمد اظہر)	فتویٰ
۵۹۰	(Cl.Cahen)	فتوہ
۵۹۲	(CL.Huart)	فدائی
۵۹۲	(ظہور احمد اظہر)	فدیہ
۵۹۳		فرائض: رکعت بہ علم میراث در آآآ
۵۹۳		فرائض: رکعت بہ فرائض فرقہ در آآآ، بذیل مادہ
۵۹۳		فردوس: رکعت بہ جنت
۵۹۳	(Th.W.Juynboll)	فرض
۵۹۳	(ادارہ آآآ)	فرعون
۵۹۵	(ظہور احمد اظہر)	الفرقان
۵۹۵		فروع: رکعت بہ فقہ
۵۹۵	(D.B.Macdonald)	الغملی، محمد بن محمد الشافعی
۵۹۵	(D.B.Macdonald)	فطرۃ
۵۹۶	(ادارہ آآآ)	فقہ
۶۰۱	(D.B.Macdonald و ادارہ)	فقیر
۶۰۱	(D.B.Macdonald و ادارہ)	لقیہ
۶۰۲	(ادارہ آآآ)	فن
۶۰۳	(ادارہ آآآ)	فن (شعر و شاعری)
۶۰۵	(H.G.Farmer ادارہ)	فن (موسیقی)
۶۰۹	ذکی محمد حسن و (Sofie Walzer)	فن مصوری فن (تصویر)
	H.Goets و W.B.Robson	
	(محمد عبداللہ چغتائی)	

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۶۱۸	(Georges Marcais و K.A.C.Cress Well)	فن (تقریر)
	(H.A. Roso و G. Marcais و A.U.Pope و H.Goetz)	
۶۱۸	(Arthur Upham Pope)	فن (فخار)
۶۱۹	(M.S.Diamond)	فن (فلز کاری)
۶۱۹	(R.Ettinghausen)	فن (قالین بافی)
۶۱۹	(A.Grohmann)	فن (طراز)
۶۲۰	(مقبول بیک بدخشی، عبداللہ چغتائی)	فن (خطاطی)
۶۲۱	(شیخ نذیر حسین)	فن (متفرقات)
۶۲۲	(Th.W.Juynboll)	فی
۶۲۵	(Tj. De Boer)	فیض
۶۲۷	(D.S.Margoliouth)	قادر
۶۲۸	(D.B.Macdonald)	قارون
۶۲۸	(T.H.W.Juynboll اورادہ)	قاضی
۶۳۰	(J.Schacht و اورادہ)	قانون شریعت
۶۳۲	(J.Walker و غلیل حامدی)	قبۃ الصخرۃ
۶۳۵	(H.Bauer)	قبض (صوفیہ کی ایک اصطلاح)
۶۳۶	(عبداللہ کوکب)	قبلہ
۶۳۷	(J.Schacht)	قتل
۶۳۱	رکبہ قضاو قدر	قدر
۶۳۱	(D.B.Macdonald)	قدریہ
۶۳۱	(F.Buhl و اورادہ)	القدس
۶۳۵	(T.H.W.Juynboll و اورادہ)	قذف
۶۳۵	(محمد اسحاق بھٹی و اورادہ)	قرآن مجید
۶۴۰	(محمد اسحاق بھٹی)	ابتدائی بحث
۶۵۲	(محمد اسحاق بھٹی و اورادہ)	فضائل و آداب قرآن مجید
۶۵۳	(غلام احمد حریری و اورادہ)	انجاز القرآن
۶۵۶	(محمد اسحاق بھٹی)	قصص القرآن
۶۵۷	(غلام احمد حریری و اورادہ)	علوم القرآن
۶۵۷	(غلام احمد حریری)	قرآن مجید کے اثرات و برکات
۶۵۸	(عبدالقیوم)	تراجم قرآن مجید

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۱۵۸	(L.Massignon)	قرامد (واحد قرملي)
۲۱۱		قرآن: رک بہ احرام
۲۱۸	(A.J.Wensinck و ادارہ)	قرین (قریانی)
۲۲۱	(عبدالقیوم)	قریش
۲۲۳	(V.Vacca و ادارہ)	قریہ
۲۲۳	(C.Brockelmann)	القسطالی ابو العباس احمد بن.... الشافعی
۲۲۵	(J.Pedersen و ادارہ)	حم
۲۲۶	(ای۔ ای۔ عینی)	القشیری شیخ عبدالکریم
۲۲۷	(J.Schacht و ادارہ)	قصاص
۲۲۹	(D.B.Macdonald و ظہور احمد اظہر)	قضا و قدر
۲۷۰		قطب: رک بہ بدل، طریقہ اور تصوف
۲۷۰	(B.Heller و ادارہ)	قطیف (عزیز مصر)
۲۷۱		قطیف: رک بہ اصحاب الکف
۲۷۱	(CL.Huart)	قلندر
۲۷۲	(عبداللہ کوکب)	قوت
۲۷۲	(A.J.Wensinck و ادارہ)	قیاس
۲۷۳	(D.B.Macdonald و ادارہ)	القیامہ
۵۷۵	(A.Schaade)	قیصر (نور نطی شہشاہ)
۲۷۶	(ادارہ آآ)	قنیقاع
۲۷۸	(P.Wittek)	کازرونی شیخ مرشد ابواسحاق ابراہیم
۲۷۸	(محمد تقی عثمانی)	کافر
۲۸۰	(A.Fisher)	کاهن
۲۸۱		کینسان: رک بہ تقیہ
۲۸۱	(D.B.Macdonald)	کرمۃ
۲۸۲	(عبداللہ یوسف علی)	کرامت علی شیخ
۲۸۳	(D.S.Margoliouth)	کرامیہ، ایک فرقہ
۲۸۵	(Cl. Huart)	کرسی
۲۸۶	(D.B.Macdonald)	کُتب

صفحه	مقاله نگار	عنوان
۶۸۷		کُتُوبَةُ: رک به کعبه، محمل
۶۸۷	(D.B.Macdonald)	کشف
۶۸۷	(F.Buhl)	کعب بن مالک
۶۸۸	(A.J.Wensinck و غلام احمد حریری)	کعبه
۶۹۱	(Th.W.Juynboll و اداره)	کفارة
۶۹۱	(Th.W.Juynboll)	کفالت
۶۹۱	(A.J.Arberry)	الکاباذی، ابوبکر محمد بن اسحاق
۶۹۲	(D.B.Macdonald)	کلام
۶۹۳	(B.Joel)	کَلْب (کتا)
۶۹۳	(C.Schoy)	اَلْکَلْب (علم میت کا شعرای الیمانیہ)
۶۹۴	(ظہور احمد اظہر)	کُتُوع
۶۹۵	(C.Van Arendonk)	کُتِیہ
۶۹۵	(بشیر احمد صدیقی)	اَلْکُتُوف (خیر کیف)
۶۹۶	(C.Van Arendonk)	کُتِیَانِیہ
۶۹۸	(عبدالقیوم)	اَللَّات
۶۹۹	(J.Schacht)	لُفْط
۶۹۹	(عبدالغنی)	لُفْطَان
۷۰۰	(A.J.Wensinck)	لُوح
۷۰۱	(عبدالقیوم)	لُوح (علیہ السلام)
۷۰۲		لَیْلَةُ الْبَرَاءَةِ: رک بہ رمضان شعبان
۷۰۳	(محمود الحسن عارف)	لَیْلَةُ الْقَدَر
۷۰۵	(ظہور احمد اظہر)	الماتیدی ابو منصور
۷۰۶		مارستان: رک بہ بیمارستان
۷۰۶	(امین الحق، عبدالقیوم)	مالک بن انس الاسجی
۷۱۰	(امین اللہ و شیرو اداره)	ماکیہ
۷۱۲		مَہَلج: رک بہ شریعہ
۷۱۲	(ادارہ آراء)	مُخَدَّ
۷۱۲	(Ilse Lichtenstadter)	منعرب یا منعربہ
۷۱۲		مُکَلَّم: رک بہ کلام

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۷۱۲	(A.J.Wensinck)	مُتَوَاتِر
۷۱۳	(L. Massignon)	مُتَوَلّی
۷۱۳	(شیر احمد صدیقی)	الشیانی
۷۱۴		مجتہد: رکّ بہ اجتہاد
۷۱۴	(V.F.Buchner)	نُجُوس
۷۱۶	(L.Massignon)	محاسنی، ابو عبد اللہ، عارف بن اسد
۷۱۶		محراب: رکّ بہ مسجد
۷۱۶	(عبد القیوم)	الحرم (اساسی، تقویم کا پہلا مینہ)
۷۱۷	(F.Buhl)	محل
۷۱۷	(محمد حمید اللہ)	(حضرت) (محمد ﷺ)
۷۱۸	(گلزار احمد و ادارہ)	غزوات
۷۳۱	(محمود الحسن عارف)	شماکل و اخلاق نبوی
۷۳۶	(محمود الحسن عارف)	معجزات نبوی
۷۳۸	(محمد حمید اللہ)	عبادات
۷۳۹	(تبیلہ شوکت)	اسلام اور مسائل نسواں
۷۴۰	(ادارہ آ آ آ)	ازواج مطہرات
۷۴۰	(F.Buhl)	محمد بن الحنفیہ
۷۴۱	(محمد اسحاق بھٹی)	(الشیخ) محمد بن عبد الوہاب
۷۴۲	(Dietrich)	محمد احمد بن عبد اللہ: مدنی سوڈانی
۷۴۳	(شیخ نذیر حسین)	محمد عبده، (مفتی)
۷۴۷	(شیر محمد گریوال)	محمد علی جناح (بانی پاکستان)
۷۵۲	(R.Strothmann)	المتمدیہ (متعدد دستاویز کا نام)
۷۵۵	(A.J.Wensinck)	حنہ- (آزمائش، ابتلاء)
۷۵۶		مدرسہ: رکّ بہ مسجد، مدارس
۷۵۶	(شیخ نذیر حسین)	الدینۃ المتورہ
۷۵۹		مرابطہ: الرابطی، رکّ بہ الرابطون
۷۵۹	(A.Bel)	الرابطون

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۷۶۱	(محمد اسحاق بھٹی)	مرثیہ
۷۶۲	(A.J.Wensinck و ادارہ)	المرجہ
۷۶۳		الروہ: رکت بہ الصفا سنی، عمرہ
۷۶۳	(M.Plessner و ادارہ)	مرید
۷۶۳	(بشیر احمد صدیقی)	مریم
۷۶۶	(F.Buhl و ادارہ)	الزوالفہ
۷۶۷	(محمود الحسن عارف)	مستحب
۷۶۸	(Ilse Lichtenstädter)	مستغرب (مستغرب)
۷۶۸	(محمود الحسن عارف)	مسجد (نقوی بحث)
۷۷۰		مسجد کا مکی و مدنی عہد
		آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد
	(A.R.Kern و ادارہ)	مسجدوں کی بنا
۷۷۹	(A.R.Kern و ادارہ)	مسجد بطور عبادت گاہ
۷۸۶	(A.J.Wensinck)	المسجد الاقصیٰ
۷۸۶	(A.J.Wensinck)	المسجد الحرام
۷۸۷	(ظہور احمد اظہر)	مسلم (مسلمان)
۷۹۰	(A.J.Wensinck و ادارہ)	مسلم بن الحجاج، ابوالحسن
۷۹۱		مفتد: رکت بہ حدیث
۷۹۱	(ادارہ ۲۲۲)	مسواک
۷۹۲	(عبد القیوم)	مسئلۃ الکذاب
۷۹۳		مشرک: رکت بہ شرک
۷۹۳	(M.Streck و ادارہ)	مشقہ (المشد المقدس)
۷۹۶	(E.Honigmann)	مشقہ حسین (کریماء)
۷۹۹	(F.Buhl)	معصوب بن عمر
۸۰۰	(A.J.Wensinck)	مصلیٰ (ع)
۸۰۱	(R.Paret)	مطوف
۸۰۲	(محمد حنیف ندوی و ادارہ)	المشترکہ
۸۰۲	(عبد القیوم)	معجزة
۸۰۸	(محمد حمید اللہ)	معراج
۸۰۹	(R.A.Nicholson)	معروف الکرنی، ابو محفوظ بن فیروز یا فیروزاں

صفحہ	مقالہ نگار	عنوان
۸۱۰		مقصودہ: رکت پہ مسجد
۸۱۰		مکروہ رکت پہ شریعہ حکم
۸۱۰	(W.Borkman)	نکس (بانج) محمول
۸۱۲	(شیخ نذیر حسین)	کتبہ المکرہ
۸۱۳	(محمد اسحاق بھٹی)	ملائکہ :
۸۱۴	(ادارہ آآ)	مملوک
۸۱۴	(محمود الحسن عارف)	منارۃ (مذنب)
۸۱۷	(محمد اسحاق بھٹی)	المنافق
۸۱۹		منبوذ رکت پہ مسجد
۸۱۹		مندوبہ: رکت پہ شریعت
۸۱۹		مسنوخ: رکت پہ ناغ
۸۱۹	(محمود الحسن عارف)	مکروہ نکیر
۸۲۰	(F.Buhl)	مثنی
۸۲۱	(خان محمد چاولہ و ادارہ)	موسیٰ (علیہ السلام)
۸۲۵	(H.Fughs)	مولد یا مولود
۸۲۶	(D.S.Margoliouth)	مولویہ
۸۲۸	(A.J.WENSINCK)	مولی
۸۲۹		متوذن: رکت پہ مسجد و اذان
۸۲۹		مؤمن: رکت پہ ایمان
۸۲۹	(عبد القیوم)	الہاجرون (ہجرت کرنے والے)
۸۳۱	(D.B.Macdonald)	الہدی
۸۳۳	(انظام سرور قادری و ادارہ)	مر
۸۳۵	(محمود الحسن عارف)	میتہ (مردہ)
۸۳۷		میراث: رکت پہ علم میراث در آآ
۸۳۷	(محمود الحسن عارف)	میسر
۸۳۸	(محمود الحسن عارف)	میقات
۸۳۹	(محمود الحسن عارف)	میکال
۸۴۰	(عبد القیوم)	میمون بنت الحارث الہذلیہ، ام المؤمنین
۸۴۲		نار: رکت پہ جنم

صفحه	مقاله نگار	عنوان
۸۴۲	(عبد القيوم)	تابع بن الازرق الحنفی، ابو راشد
۸۴۲	(محمود الحسن عارف)	تائله
۸۴۳	(عبد القيوم)	نمی (نبوت)
۸۴۵	(محمود الحسن عارف)	نمید
۸۴۶	(H.S.Nyberg)	التجار، الحسین بن محمد ابو عبد الله
۸۴۶	(محمود الحسن عارف)	نجس
۸۴۷	(مرتضی حسین فاضل)	النفس (مشهد علی)
۸۴۹	(محمود الحسن عارف)	نذر
۸۵۰	(عبد القيوم)	النسائی، ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علی
۸۵۱	(W.Heffning)	النسفی، حافظ الدین ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود
۸۵۲	(محمود الحسن عارف)	نصارى (واحد نصرانی)
۸۵۱	(L. Massignon و شیخ نذیر حسین)	نصیری (علوی) شیعوں کا ایک عالی فرقہ
۸۵۷	(V.Vacca)	النضب (بنو)
۸۵۸	(H.S.Nyberg)	النظام، ابراہیم بن سيار بن ہانی
۸۵۹	(A.J.Arberry)	النفری، محمد بن عبد البہار
۸۶۰	(عبد القيوم)	النفس و الروح
۸۶۱	(D.S.Margoliouth)	نقشبند، محمد بن محمد بہاء الدین البخاری
۸۶۲	(محمود الحسن عارف)	نکاح
۸۶۳		نکیر: رک پہ منکر و نکیر
۸۶۳	(محمود الحسن عارف)	نمود (نیز نمود)
۸۶۵	(محمود الحسن عارف)	نوح (علیہ السلام)
۸۶۷	(Willy Hartner)	نور (روشنی، ضیاء)
۸۶۷	(D. S. Margoliouth)	نور بخشیہ
۸۶۸	(Hefning و لوارہ)	النووی یا النوادی محی الدین ابو زکریا
۸۶۹	(A.J.Wensinck)	نیت (نیت)
۸۷۱	(A.J.Wensinck)	واصل بن عطاء ابو خذیفہ الغزالی
۸۷۱	(J.Horovitz)	النوادی، ابو عبد الله محمد بن عمر
۸۷۳	(محمود الحسن عارف)	وتر

صفحه	عنوان	مقاله نگار
۸۷۳	وحدت الشهود: رکت به تصوف	
۸۷۳	وحدت الوجود: رکت به تصوف	
۸۷۳	دقی	(عبد القیوم)
۸۷۵	ورد	L.Massignon و ابوبکر سراج الدین و اداره
۸۷۶	ورق بن نوفل بن اسد القرشی	(عبد القیوم)
۸۷۷	وصیه	(محمود الحسن عارف)
۸۷۸	وضو	(محمود الحسن عارف)
۸۷۹	وقف (یا جس)	(R.A.Bkern Heffening و اداره)
۸۸۱	وقوف یا وقف حج: رکت به حج	
۸۸۱	ولایه (ولی)	(B.Carra De Vaux و اداره)
۸۸۳	ولی الله (شاه) و حلوی	(محمد عطا الله حلیف ندوی و عبد القیوم)
۸۸۵	ولیمه: رکت به عرس	
۸۸۵	وهابیه	(اداره آ آ آ)
۸۸۶	حائیل و قاتیل	(محمود الحسن عارف)
۸۸۷	حاروت و ماروت	(عبد القیوم)
۸۸۷	هارون بن عمران	(اداره آ آ آ)
۸۸۸	هلمان	(سید شیر محمد)
۸۸۹	هجرة	(محمود الحسن عارف)
۸۹۳	یاجوج و ماجوج	(سعید احمد انصاری و اداره)
۸۹۴	یا زین	(Bernnhurd Heller و اداره)
۸۹۴	یحییم	(محمود الحسن عارف)
۸۹۹	یحیی (مابیه السلام)	(B.Carra De Vaux)
۸۹۶	یزیدی	(Th.Menzel و اداره)
۸۹۸	یعقوب (مابیه السلام)	(محمود الحسن عارف)
۸۹۸	یوسف (مابیه السلام)	(محمود الحسن عارف)
۹۰۱	یوشع بن نون (مابیه السلام)	(Bernnhurd Heller)
۹۰۱	یونس (مابیه السلام)	(عبد القیوم)
۹۰۳	یسود	(محمد حمید الله و اداره)
۹۰۷	فهرست عنوانات	(محمود الحسن عارف)

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس
کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا
ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں۔

جون ۱۹۹۷ء

سال اشاعت	-----	۱۴۱۸ھ / ۱۹۹۷ء
مقام اشاعت	-----	لاہور
ناشر	-----	محمد سعد الدین، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع	-----	۱۔ میر انٹر پرائیزز، ۷، فیاض روڈ انارکلی، لاہور ۲۔ بٹ برادرز پرنٹرز، مینگل مینشن، رائل پارک، لاہور

بار دوم	-----	ربیع الاول ۱۴۲۵ھ / مئی ۲۰۰۴ء
طابع	-----	متین ملک، ادبستان، ۴۳۔ ریٹی گن روڈ۔ لاہور
زیر نگرانی	-----	ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Shorter

Urdu Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB LAHORE



1425 AD /2004 A.H